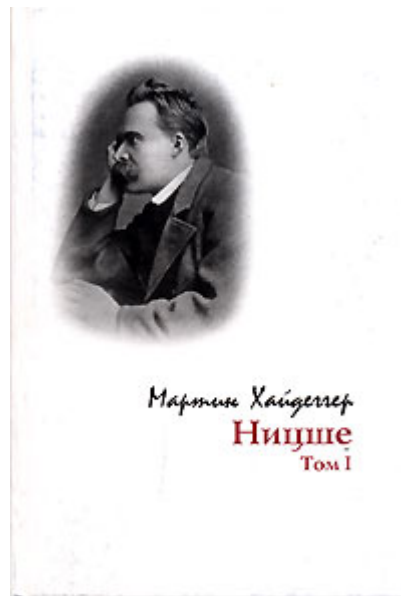


Мартин Хайдеггер



Ницше

Том I

Перевод с немецкого А.П. Шурбелева

Сам Ницше так говорит об опыте, определяющем его мышление: «Я нахожу жизнь... все более таинственной: с того самого дня, когда сквозь меня прошла великая освободительница – мысль о том, что жизнь может быть экспериментом познающего».

«Die fröhliche Wissenschaft»,
IV, 324 (1882)

ПРЕДИСЛОВИЕ

«Ницше» — имя мыслителя, указующее на дело его мышления.

В себе самом *дело*, противоборство, есть выявляющее взаимо-рас-полагание (Aus-ein-ander-setzung). Дать нашему мышлению возможность приступить к делу, подготовить его к нему — таково содержание предлагаемой публикации.

Она состоит из лекций, читанных с 1936 по 1940 гг. в университете Фрейбурга-в-Брейсгау. К ним примыкают *статьи*, написанные в 1940-1946 гг. Статьи расширяют тот путь, на котором лекции, сами еще находящиеся в пути, кладут начало упомянутому разбирательству.

Текст лекций структурирован по содержанию, а не по следованию часов. Лекционный характер сохраняется, что само по себе предполагает неизбежную пространность изложения и повторы.

Нередко мы намеренно обсуждаем один и тот же текст из сочинений Ницше, хотя всякий раз в другой связи. В то же время мы не опускаем и того, что, быть может, уже известно читателю и даже постигнуто им самим, ибо во всяком познанном еще сокрыто достойное раздумья.

Повторы могут способствовать все новому продумыванию немногих мыслей, определяющих целое. Наше разбирательство выясняет и определяет, есть ли мысли,

стоящие того, чтобы к ним вернуться, если есть, то как это надо сделать и с какой широтой. В лекционном тексте вычеркнуты многие вставные слова, упрощены запутанные предложения, высветлено неясное, исправлено ошибочное.

Однако в написанном и напечатанном, к сожалению, утрачиваются преимущества устного изложения.

В то же время данная публикация, воспринятая как целое, позволяет окинуть взором тот путь мысли, который я прошел начиная с 1930 г. и до появления «Письма о гуманизме» (1947): две небольшие лекции, опубликованные в это время, а именно «Учение Платона об истине» (1942) и «О сущности истины» (1943), появились уже в 1930—1931 гг. «Пояснения к поэзии Гельдерлина» (1951), в которых содержатся статья и доклады, относящиеся к периоду между 1936 и 1943 гг., позволяют лишь косвенным образом что-то узнать об этом пути.

Откуда берет начало разбирательство с делом Ницше, куда оно идет,— все это я хотел бы показать читателю, если он отправится в путь, намеченный предлагаемыми текстами.

Фрейбург-в-Брейсгау, май 1961

Глава первая ВОЛЯ К ВЛАСТИ КАК ИСКУССТВО

«Почти два тысячелетия и ни одного
нового Бога!» (1888)
(«Der Antichrist» VIII, 235/36.)

Ницше как метафизический мыслитель

В своей «Воле к власти», «труде», который рассматривается в этой лекции, Ницше так говорит о философии:

«Я никого не хочу склонять на сторону философии: необходимо, а может быть, даже и желательно, чтобы философ был *редким* растением. Ничто не вызывает у меня большего отвращения, чем наставительное славословие философии, например, у Сенеки или даже у Цицерона. Философии мало дела до добродетели. Да позволено мне будет сказать, что и человек, занимающийся наукой, есть нечто в корне отличное от философа. Я желаю одного: чтобы подлинное понятие о философе не погибло в Германии раз и навсегда» («Der Wille zur Macht», п. 420).

Двадцати восьми лет от роду, будучи базельским профессором, Ницше писал:

«Есть времена великой опасности, когда появляются философы — когда колесо вращается все быстрее — они и искусство приходят на смену исчезающему мифу» (X, 112).

Итак, «воля к власти» — в мышлении Ницше это выражение играет двоякую роль:

1. Оно является заголовком главного философского труда Ницше, вынашиваемого и подготавливаемого годами, но так и не завершенного.

2. Оно указывает на то, что является главной особенностью всего сущего; «воля к власти — последнее, к чему мы нисходим» (XVI, 415).

Легко увидеть, как оба значения этого выражения связываются между собой: лишь обретая второй смысл, оно может и должно обрести и первый. Будучи именованной основной особенностью всего сущего, выражение «воля к власти» дает ответ на вопрос, что есть сущее. Издавна этот вопрос есть *весь* вопрос философии. Поэтому фраза «воля к власти» должна стать заголовком основного философского труда того мыслителя, который говорит: в своей основе все сущее есть воля к власти. Если труд, озаглавленный таким образом, для Ницше должен стать «главным строением» его философии, по

отношению к которому «Заратустра» — лишь «пропилеи», тогда это означает, что мысль Ницше идет долгой дорогой старого ведущего вопроса философии: «Что есть сущее?».

Но, быть может, в таком случае Ницше далеко не так современен, как это может показаться, судя по шуму, поднятому вокруг него? Быть может, он вовсе не такой бунтарь, каким сам хотел казаться? Эти опасения не первостепенной важности и с ними можно подождать. С другой стороны, упоминание о том, что Ницше идет путем вопрошания, характерного для западной философии, лишь подчеркивает, что сам он знал, что такое философия. Это знание дается немногим. Лишь великие мыслители обладают им. Величайшие же обладают им во всей его незамутненности — в виде непрестанного вопроса. Основной вопрос (Grundfrage) как вопрос подлинно основополагающий, как вопрос о сущности бытия, как таковой в истории философии не раскрыт, и Ницше тоже остается в русле ведущего вопроса (Leitfrage).

Задача этой лекции состоит в том, чтобы выявить позицию, исходя из которой Ницше раскрывает ведущий вопрос западноевропейского мышления и отвечает на него. Такое прояснение необходимо для того, чтобы подготовить наше разбирательство, наш спор с Ницше. Там, где он радикальным образом подытоживает и завершает прежнюю традицию западноевропейской мысли, разбирательство с ним превращается в спор с прежним западноевропейским мышлением.

Разбирательство с Ницше еще не началось, да к нему еще не возникло и предпосылок. Его донныне или восхваляют и пытаются ему подражать, или поносят и используют себе на потребу. Его мысли и слова еще слишком современны для нас. Исторически он и мы еще не настолько удалены друг от друга (auseinandergesetzt), чтобы возникло отстояние, позволяющее по достоинству оценить все то, что являет собой силу этого мыслителя.

Разбирательство есть подлинная критика. Оно — высший и единственный способ дать истинную оценку мыслителю, ибо заставляет продумывать его мысль и следовать за нею в ее действенной силе, а не слабости. Но зачем? Затем, чтобы мы сами путем этого разбирательства смогли свободно предаться высшему напряжению мысли.

Однако на немецких философских кафедрах уже давно рассказывают о том, что Ницше — вовсе не строгий мыслитель, но «философ-поэт». Ницше, мол, не принадлежит к философам, которые только и заняты тем, чтобы выдумать что-нибудь отвлеченное, оторванное от жизни и призрачное. Уж если его и называть философом, то «философом жизни». Это давно полюбившееся именование тут же наводит на мысль о том, что философия — удел мертвых и потому в существе своем есть то, без чего вполне можно обойтись. Такой взгляд полностью совпадает с мнением тех, кто приветствует в Ницше «философа жизни», наконец-то покончившего с абстрактным мышлением. Такое расхожее восприятие этого философа ошибочно. Ошибка познается лишь тогда, когда спор с Ницше начинается в русле рассмотрения основного вопроса философии. Тем не менее загодя можно вспомнить о том, что Ницше сказал во время своей работы над «Волей к власти»: «Для многих отвлеченное мышление — тягота, для меня же, в добрый час, — праздник и упоение» (XIV, 24).

Отвлеченное мышление — праздник? Высшая форма существования? Воистину так. Однако тут же нам надо обратить внимание на то, как Ницше понимает этот праздник, коль скоро он мыслит его только в ракурсе своего основного восприятия всего сущего, в ракурсе воли к власти. «В праздник входят: гордость, задор, развязность; насмешка над всякой серьезностью и порядочностью; божественное «да» самому себе, сказанное из животной полноты и совершенства, — чистые состояния, которым христианин не может честно сказать «да». *Праздник есть язычество par excellence*» («Der Wille zur Macht», п. 916). Поэтому — добавим от себя — в христианстве никогда не было праздника мысли, то есть, по существу, нет никакой христианской философии. Подлинная философия определяет себя только из себя самой и никак иначе. Поэтому нет никакой языческой философии, тем более что в «языческом» все еще слышится нечто

христианское в силу самого его противостояния христианству. Вряд ли греческих мыслителей и поэтов можно назвать «язычниками».

Праздники требуют долгой и тщательной подготовки. В этом семестре мы хотим подготовиться к такому празднику, даже если не достигнем самого торжества и предощутим лишь предпразднество праздника мысли и постигнем, что есть размышление и каков признак истинного бытия в подлинном вопрошании.

Книга «Воля к власти»

Вопрос о том, что есть сущее, предполагает поиск бытия этого сущего. Для Ницше всякое бытие есть становление. Однако это становление обладает характером действия и деятельности воления. Воля же, по своей сути, есть воля к власти. Это выражение называет то, о чем мыслит Ницше, когда задается ведущим вопросом философии. Потому оно и напрашивается в заголовок замысленного им главного труда, который, правда, остался незавершенным. То, что сегодня предстает перед нами как книга, носящая заголовок «Воля к власти», содержит в себе наброски и кое-какие разработки этого труда. Кроме того, к самому Ницше восходят контуры замысла, в которых упорядочиваются эти фрагменты, деление на четыре книги и заглавия этих книг.

Прежде всего надо вкратце сказать самое важное о жизни Ницше, о зарождении замыслов и набросков, а также об их издании после его смерти.

Ницше родился в 1844 г. в семье протестантского священника. В 1865 г., учась на отделении классической филологии в Лейпциге, он познакомился с главным сочинением Шопенгауэра — «Мир как воля и представление». В ноябре во время своего последнего лейпцигского семестра (1868-1869 гг.) он свел знакомство с Рихардом Вагнером. Помимо греков, которые решающим образом влияли на Ницше всю его жизнь, хотя в последние годы его еще непомраченного мышления им в какой-то мере пришлось уступить римлянам, сильное духовное влияние на него в первую очередь оказывали Шопенгауэр и Вагнер. Ему не исполнилось и двадцати пяти, когда весной 1869 г., еще до защиты докторской диссертации, его пригласили в Базель на должность экстраординарного профессора классической филологии. Здесь он завязывает дружбу с Якобом Буркхардтом и церковным историком Овербеком. Вопрос о том, на самом ли деле Якоба Буркхардта и Ницше связывали узы подлинной дружбы, по своей значимости выходит за рамки простой биографии, и здесь мы не будем его обсуждать. Он также познакомился с Бахофеном, однако это было лишь общение между коллегами и не более того. Через десять лет, в 1879 г., Ницше оставляет профессуру, а еще через десять, в январе 1889 г., сходит с ума и 25 августа 1900 г. умирает.

Уже в базельский период происходит внутреннее освобождение от Шопенгауэра и Вагнера, но только в 1880—1883 гг. Ницше обретает самого себя, то есть совершает необходимое для мыслителя: находит свою исходную позицию во всей целокупности сущего и тем самым — определяющий источник своей мысли. В период между 1882 и 1885 гг. подобно урагану на него обрушивается общий замысел «Заратустры». В эти же годы возникает план его главного философского строения. Во время подготовки к задуманному труду не раз меняются наброски, замыслы, разделы, созидательные ракурсы. Ничему не дается окончательного предпочтения и не вырисовывается тот образ целого, который мог бы выявить основные контуры. За год до краха (1888 г.) Ницше окончательно отказывается от первоначальных замыслов. Им овладевает странное беспокойство. Он больше не может ожидать неторопливого созревания большого произведения, которое именно как произведение и будет само говорить за себя. Он должен начать разговор сам, должен выйти на арену сам, возвестить о своем месте и не дать себя мешать с другими. Так появляются малые сочинения: «Казус Вагнер», «Ницше contra Вагнер», «Сумерки идолов», «Ессе homo» и «Антихрист», увидевший свет только в 1890 году.

Однако подлинно ницшевская философия, та основополагающая позиция, утверждаясь в которой он говорит в этих сочинениях, а также во всех тех, которые успел опубликовать сам, не обретает завершенности и не приводит к появлению соразмерной труду публикации — ни в десятилетие с 1879 по 1889, ни в последующие годы. Все, что Ницше сам опубликовал в течение всей своей творческой жизни, — лишь некий передний план. Это относится и к его первому сочинению «Рождение трагедии из духа музыки» (1872 г.). Подлинно ницшевская философия остается в его посмертном «наследии».

Спустя год после смерти Ницше, в 1901 году, появился первый свод его набросков к основному произведению. В основе этого свода лежал план, который Ницше составил 17 марта 1887 года, затем были использованы списки, в которых Ницше сам успел сгруппировать некоторые отрывки.

В первом и последующих изданиях отдельные отрывки, взятые из рукописного наследия, были пронумерованы. Первое издание «Воли к власти» насчитывало 483 отрывка.

Вскоре стало ясно, что в сравнении с имеющимся рукописным материалом это издание весьма неполно. В 1906 году появилось новое, существенное расширенное издание, сохранившее тот же план. В нем насчитывалось 1067 отрывков, то есть больше чем вдвое по сравнению с первым. В 1911 году это издание появилось в виде XV и XVI томов большого собрания сочинений Ницше. Однако и в нем не был представлен весь материал; не вошедшее в план появилось в двух посмертно изданных томах (XIII и XIV) полного собрания.

С недавних пор усилиями Веймарского архива Ницше ведется работа по подготовке историко-критического полного собрания его сочинений и писем, представленных в хронологической последовательности. Оно призвано стать окончательным образцовым изданием его трудов. В нем не делается различия между сочинениями, которые опубликовал сам Ницше, и его наследием, как это было в прежнем издании, но каждый временной период заполняется как тем, что было опубликовано при жизни, так и тем, что опубликовано не было. Кроме того, предполагается, что многочисленные письма, которых благодаря новым интересным находкам становится все больше, будут опубликованы в хронологической последовательности. Это историко-критическое полное собрание, работа над которым уже началась, в своем замысле остается двояким:

1. Как историко-критическое полное собрание, которое стремится вобрать в себя все и всяческое, что только можно найти, и руководствуется идеей максимальной полноты, оно несет на себе печать XIX века.

2. Стремясь дать биографическо-психологический комментарий и выявить максимум «данных» о «жизни» Ницше, а также свидетельства современников, оно представляет собой порождение нашего времени, одержимого психолого-биологическими разысканиями.

Только по-настоящему подготовив подлинное «произведение» (1881-1889 гг.), можно надеяться на то, что такое собрание будет иметь будущее, если вообще удастся справиться с поставленной задачей. Сама же задача и ее осуществление отмечают сказанное под номерами 1 и 2: данная задача выполнима и без этого. Ведь мы никогда не сможем совершить это подлинное начинание, если в своем вопрошании не постигнем Ницше как завершение западноевропейской метафизики и не перейдем к совершенно другому вопросу — вопросу об истине бытия. В ходе этого курса желательнее иметь под рукой «Волю к власти», которую в издательстве Крёнера выпустил А. Боймлер. Это издание в точности воссоздает XV и XVI тома полного собрания, снабжено неглупым послесловием и кратким, но хорошим очерком жизненного пути Ницше. Кроме того, в этом же собрании Боймлер выпустил том под заголовком «Ницше в письмах и свидетельствах современников». Эта книга вполне годится для того, чтобы войти в работу. Для знакомства с биографией Ницше по-прежнему не утрачивают своей

значимости воспоминания его сестры Элизабет Фёрстер-Ницше «Жизнь Фридриха Ницше» (1895-1904 гг.). Впрочем, как все биографическое, эта публикация тоже вызывает большие опасения.

Мы не будем упоминать и тем более обсуждать всю прочую обширную литературу о Ницше, так как ничто из этого не пойдет нам на пользу в ходе данного курса. Тому, у кого не хватит мужества и выдержки самому войти в написанное Ницше, не стоит ничего читать о нем.

Отсылки на те или иные места из его произведений даются по большому изданию (том и страница).

В этой лекции отрывки из «Воли к власти» цитируются не посредством ссылок на страницу какого-либо издания, а указанием на их номер, одинаковый во всех изданиях. Почти всегда эти места представляют собой не просто незавершенные фрагменты и мимолетные замечания, а тщательно выверенные «афоризмы», как принято называть отдельные записи Ницше. Однако не всякая краткая запись — афоризм, то есть высказывание или речение, которое в себе самом четко отъединено от всего несущественного и вбирает в себя только действительно нужное. Однажды Ницше заметил, что его честолюбие заставляло его говорить в кратком афоризме то, что другие не могли сказать в целой книге.

Замыслы «главного строения» и наброски к нему

Прежде чем мы более подробно расскажем о замысле, на котором основывается находящееся в нашем распоряжении издание «Воли к власти», прежде чем обозначим те места, с которых начнется наше вопрошание, приведем некоторые свидетельства из переписки Ницше, в какой-то мере проливающие свет на наброски к задуманному основному строению и намекающие на тот настрой, в котором эта работа берет свое начало.

Седьмого апреля 1884 года Ницше пишет в Базель своему другу Овербеку:

«Последние месяцы я трудился над «Мировой историей», с восторгом, но и с некоторым зловещим успехом. Показывал ли я тебе когда-нибудь письмо Якоба Буркхардта, который ткнул меня носом в «Мировую историю»? Если летом приеду в Сильс Мария, пересмотрю свою *metaphysica* и научно-теоретические воззрения. Теперь я должен шаг за шагом пройти через целый ряд дисциплин, ибо отныне решил потратить ближайшие пять лет на разработку моей «философии», для которой своим Заратустрой соорудил преддверие».

В этой связи надо сразу отметить, что неверна расхожая точка зрения, согласно которой в «Заратустре» Ницше изложил свою философию в поэтической форме, а потом, когда «Заратустра» не оказал должного воздействия, решил для большей понятности изложить ее прозой. На самом деле задуманное им основное произведение, «Воля к власти», настолько же поэзия, насколько «Заратустра» — отвлеченная мысль. Отношение между ними — это отношение пропилен к главному зданию. При этом, однако, надо помнить, что еще в период между 1882 и 1888 годами Ницше предпринимает решительные шаги, которые прежний свод его посмертно изданных сочинений сделал совершенно незаметными и не дал возможности увидеть контуры его метафизики.

Письмо к сестре, середина июня 1884 года:

«Итак, этим летом к моему главному строению должны быть сооружены подмости или, иначе говоря, в ближайшие месяцы я хочу набросать остов моей философии и план на ближайшие шесть лет. Хватило бы здоровья!»

Другу и помощнику Петеру Гасту, 2 сентября 1884 года:

«Кроме того, с главной задачей этого лета, как я ее поставил перед собой, я в целом справился — ближайшие шесть лет пойдут на разработку схемы, с помощью которой я обрисовал мою „философию“. С этим все хорошо и многообещающе. Заратустра пока что

имеет лишь всецело личностное значение, в том смысле, что это моя «назидательная и ободряющая книга» — в остальном же темная, потаенная и забавная для человека расхожего».

2 июля 1885 года, Овербеку:

«Почти каждый день я диктовал часа два-три, но мою «философию», если я имею право так называть то, что терзает меня до последних глубин моего существа, *больше нельзя* передать, по крайней мере, на бумаге».

Здесь уже слышатся нотки сомнения в том, что его философия сможет найти выражение в какой-то книге, но спустя год он снова полон уверенности.

2 сентября 1886 года — матери и сестре:

«Решено: ближайшие четыре года пойдут на разработку четырехтомного основного труда; уже один заголовок вселяет ужас: *«Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей»*. Для этого мне необходимо все: здоровье, уединение, хорошее расположение духа, быть может, жена».

Говоря о своем «главном произведении», Ницше упоминает и о том, что на обложке вышедшей в этом году книги «По ту сторону добра и зла» было написано, что труд с таким названием скоро появится. Кроме того, в своем сочинении «К генеалогии морали», появившемся в 1887 году (статья III, 27) Ницше пишет: «... в этой связи [в связи с вопросом о значении аскетического идеала] я отсылаю к подготавливаемому мною труду: **Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей**».

Ницше сам выделил заголовок задуманного произведения жирным шрифтом.

15 сентября 1887 года, Петеру Гасту:

«Честно говоря, я колеблюсь между Венецией и Лейпцигом: последний нужен мне для ученых целей, ибо в связи с главным уроком моей жизни, который отныне я должен усвоить, мне надо еще многому выучиться, о многом спросить, прочитать. Поэтому в Германии воцарилась бы не „осень“, а *самая настоящая зима*, и, ввиду всего этого, мое здоровье настоятельно советует мне в этом году не подвергать себя такому опасному эксперименту. Таким образом, все кончится Венецией и Ниццей, теперь мне прежде всего надо не столько вникать во множество отдельных проблем и разузнавать о них, сколько совершенно уединиться».

20 декабря 1887 года — Карлу фон Герсдорфу:

«Как раз теперь моя жизнь решающим образом оказалась в *самом полудне*: одна дверь затворяется, другая открывается. В последние годы я сделал лишь одно: свел счеты с прошлым, покончил с ним, подбил итог, в конце концов, покончил с человеком и вещью и подвел под ними черту. *Кто* и что у меня остается, теперь, когда я должен приступить к подлинно главному делу моей жизни (*обречен* приступить...) — вот вопрос вопросов. Ведь, между нами говоря то напряжение, в котором я живу, бремя великой задачи и страсти, слишком велико, чтобы теперь ко мне приступали какие-то новые люди. Пустыня вокруг меня ужасная; по сути дела, я еще могу терпеть людей случайных и совершенно чужих, а также связанных со мною с давних пор или с детства. Все прочие отсеяны или даже *отринуты* (при этом было много резкого и мучительного)».

О «главном произведении» как таковом здесь речь уже не идет. Ближится последний год его мыслительной работы, когда все вокруг пронизывается ослепительным сиянием и в то же время издали начинает надвигаться безмерное. В 1888 году рабочий план меняется полностью. В первые январские дни 1889 года им овладевает безумие, и 4 января он в знак прощания посылает своему другу и помощнику, композитору Петеру Гасту такую почтовую открытку:

«Моему maestro Pietro. Воспой мне новую песнь: мир преобразился и все небеса преисполнились радости. Распятый».

Несмотря на то, что в этих немногих свидетельствах Ницше выражает самое сокровенное, для нас они в первую очередь являются лишь внешним признаком того глубинного настроения, в котором движутся замыслы главного труда и наброски к нему.

Однако попутно надо указать на сами планы и изменения в них, причем тоже имея в виду лишь внешнюю сторону дела. Планы и наброски напечатаны в XVI томе, на 413-467 страницах.

Просматривая их в их последовательности, можно различить три основные позиции: первая приходится на период от 1882 до 1883 годов («Так говорил Заратустра»), вторая — на период с 1885 по 1887 годы («По ту сторону добра и зла», «Генеалогия морали»), третья вбирает в себя период с 1887 по 1888 годы («Сумерки идолов», «Ессе homo», «Антихрист»). Однако это не ступени какого-то развития. Кроме того, все три позиции не отличаются друг от друга и по степени внутреннего содержания; каждая подразумевает целое философии и в каждой скрыто соприсутствуют две другие, но соприсутствуют в своем собственном способе внутреннего оформления и со своим расположением формообразующего средоточия. Именно вопрос об этом средоточии и «терзал» Ницше. После соответствующего обобщения имеющегося рукописного материала этот вопрос не был внешним, он был, хотя Ницше, правда, этого не осознал и не продвинулся в этом направлении, вопросом самообоснования философии. Что есть философия и как она в том или ином случае *есть* (а речь идет именно об этом), определяется лишь из нее самой, однако это самоопределение возможно лишь тогда, когда она сама уже обосновала себя. Ее самобытная сущность всегда обращается против нее самой, и чем исконнее философия, тем подлиннее в этом обращении она вращается вокруг себя самой, тем шире становится окружность этого круга, достигая до края ничто.

Теперь, присмотревшись внимательнее, мы увидим, что каждая из трех позиций характеризуется главенствующим заголовком. Не случайно два другие, которые в каждом случае не становятся главными, все-таки появляются под соответствующим основным заглавием.

Первая основная позиция определяется заголовком «Философия вечного возвращения» с подзаголовком «Опыт переоценки всех ценностей (XVI, 415). В относящемся к этому плану (S. 414) венцом является заключительная, пятая, глава: „Учение о вечном возвращении как *молот* в руке *могущественнейшего*“. Мы видим, что мысль о власти, то есть всегда о воле к власти, пронизывает целое от основания до вершины.

Вторую основную позицию характеризует заголовок «Воля к власти» с подзаголовком «Опыт переоценки всех ценностей».

Относящийся к этому плану (S. 424, Nr. 7) в качестве четвертой части труда содержит «Вечное возвращение».

Третья позиция делает главным заголовком тот, который в двух предыдущих был лишь подзаголовком (S. 435): «Переоценка всех ценностей». В относящихся к этому плану в качестве четвертой части выступает «Философия вечного возвращения», а в качестве еще одной, меняющей свое местоположение части, «Приемлющий». Вечное возвращение, воля к власти, переоценка — таковы три ключевых слова, в качестве заголовков вбирающие в себя всю полноту задуманного главного произведения с ее разнящимися между собой пристанищами.

Если теперь мы не сумеем поставить вопрос так, чтобы учение о вечном возвращении уже бывшего, учение о воли к власти, а также оба эти учения в их сокровеннейшей взаимосвязи единым образом были постигнуты, как переоценка, если мы вдобавок не осмыслим эту принципиальную постановку вопроса как необходимую в движении западноевропейской метафизики, мы никогда не постигнем философии Ницше, ничего не поймем в XX и будущих веках, совершенно не поймем, в чем заключается наша метафизическая задача.

Единство воли к власти, вечного возвращения и переоценки

Учение о вечном возвращении того же самого и учение о воле к власти образуют глубочайшее единство. В плане истории единое этого учения осмысляет самое себя как переоценка всех прежних ценностей.

Но в какой мере учение о вечном возвращении того же самого и учение о воле к власти сущностно едины? Этот вопрос, будучи вопросом решающим, впоследствии заставит нас разобраться с ним более обстоятельно, и потому теперь мы даем на него ответ, который выглядит лишь как некое предыстолкование.

Выражение «воля к власти» характеризует основную особенность сущего; всякое сущее, которое есть, есть, поскольку оно есть, воля к власти. Тем самым говорится о том, какой характер имеет сущее как сущее. Однако это вовсе не дает ответа на первый и настоящий вопрос философии, но отвечает только на последний предвопрос. Для того, кто, присутствуя при завершении западноевропейской философии, вообще еще может и должен задаваться философским вопрошанием, решающим вопросом уже оказывается не вопрос о том, как себя являет сущее и каким образом характеризуется бытие сущего, но вопрос о том, что есть само это бытие? Это вопрос о «смысле бытия», а не только о бытии сущего, и при этом «смысл» в своем понятии точно очерчивается как то, из чего и на основании чего является и вступает в истину вообще бытие как таковое. То, что сегодня предлагают в качестве онтологии, не имеет ничего общего с подлинным вопросом о бытии. Мы имеем дело с весьма ученым и весьма проницательным членением и противопоставлением унаследованных в истории философии понятий.

Что такое сама воля к власти и как она проявляется? Ответ: это вечное возвращение того же самого.

Случайно ли это учение пронизывает все планы главного философского произведения и в решающий момент заявляет о себе? Что имел в виду Ницше, когда в одном из своих планов, озаглавленных просто как «Вечное возвращение» (XVI, 414), первую часть начал с заголовка «Тяжелейшая мысль»? Да, вопрос о бытии — тяжелейшая мысль философии, потому что оно в одно и то же время и максимально открыто ей, и предельно удалено от нее, это мысль, перед которой философия стоит или падает.

Мы слышали: основная особенность сущего есть воля к власти, воление и потому становление. И все-таки как раз на этом Ницше и не останавливается, как обычно думают, когда сравнивают его с Гераклитом. Напротив, в том месте, которое недвусмысленно выделено как резюме, он говорит («Wille zur Macht», p. 617): «Рекапитуляция: *впечатать* в становление черты бытия — *вот в чем высшая воля к власти*». Это значит, что становление есть только тогда, когда оно укоренено в бытии как бытии: «...Что все возвращается, это есть предельная степень *приближения мира становления к миру бытия: — вершина созерцания*». С помощью своего учения о вечном возвращении Ницше на свой лад продумывает лишь одну мысль, которая, будучи сокрытой, но все-таки оставаясь подлинно движущей, пронизывает своей неодолимостью всю западноевропейскую философию. Продумывая эту мысль, Ницше вместе со своей метафизикой возвращается к началу западноевропейской философии или, точнее говоря, к началу как его привыкла видеть западноевропейская философия в ходе своей истории, и этому привыканию содействует и сам Ницше, несмотря на свое, как правило, исконное понимание досократовской философии.

В расхожем общественном сознании Ницше предстает как революционер, который отрицает, разрушает и пророчествует,— и действительно, всего этого нельзя у него отнять; это не просто роль, которую он играет, но сокровенная необходимость его эпохи. Однако главное в революционере — не преобразование как таковое, а то, что, преобразуя, он тем самым выявляет решающее и существенное. В философии это всякий раз немногие великие вопросы. Ницше мыслит и созерцает, когда он на «вершине созерцания» продумывает «тяжелейшую мысль», продумывает бытие, то есть волю к власти, как вечное возвращение. Но что это означает — во всей широте и сути? Вечность не как останавливающееся «теперь» и не как истечение этого «теперь» в некое бесконечное, но

как «теперь», возвратно ввергающееся в самое себя — что это как не потаенная сущность времени? Мыслить бытие, волю к власти как вечное возвращение, продумывать эту тяжелейшую мысль философии значит мыслить бытие как время. Ницше продумывал эту мысль, но продумывал не как вопрос о бытии и времени. Эту мысль продумывали также Платон и Аристотель, когда постигали бытие как *οὐσία* (присутствие), но так же мало, как и Ницше, усматривали в ней вопрос.

Задавая этот вопрос, мы не мним себя умнее Ницше и всей западноевропейской философии, которую он «лишь» продумывает до конца. Мы знаем, что тяжелейшая мысль философии стала лишь еще тяжелее, что восхождение на вершину созерцания еще не совершено и, быть может, эта вершина вообще не найдена.

Если мы включаем ницшевскую волю к власти, то есть его вопрос о бытии сущего, в орбиту вопроса о «бытии и времени», это, конечно, не означает, что труд Ницше соотносится с книгой, которая тоже озаглавлена как «Бытие и время», и истолковывается и соразмеряется с тем, что в данной книге сказано. Саму эту книгу можно оценивать лишь по тому, насколько она справляется или не справляется с поставленным ею вопросом. Нет никакого иного мерила, кроме самого вопроса, лишь этот вопрос существенен, а не книга, которая к тому же только подводит к этому вопросу, но не вводит в него самого.

Тот, кто не считает, что подлинно философское осмысление вечного возвращения возможно только в едином его осмыслении с вопросом воли к власти, не понимает метафизического содержания учения о воле к власти во всей его значимости и полноте. Правда, нельзя сказать, что связь между вечным возвращением как высшим определением бытия и волей к власти как основной чертой всего сущего лежит на поверхности. Поэтому Ницше и говорит о «тяжелейшей мысли» и «вершине созерцания». Все это, однако, нисколько не мешает сегодняшним толкователям учения о вечном возвращении лишать это учение его подлинно философского смысла и тем самым не давать самим себе возможности окончательно разобраться во всем богатстве ницшевской метафизики. В качестве примера такого подхода к данному учению приведем двух не зависящих друг от друга свидетелей — *А. Боймлера* и *К. Ясперса*: *А. Baeumler*, «Nietzsche. Der Philosoph und Politiker», 1931; *К. Jaspers*, «Nietzsche, Einführung in das Verständnis seines Philosophierens», 1936. Оба автора по-разному и по разным причинам придерживаются отрицательной, то есть, по нашему мнению, неверной точки зрения на учение о вечном возвращении.

То, что Ницше называет тяжелейшей мыслью и вершиной созерцания, Боймлер определяет как всецело личное «религиозное» убеждение Ницше и далее говорит: «Это может означать только одно: или учение о вечном возвращении, или учение о воле к власти» (S. 80). Такой вывод, наверное, обосновывается следующим рассуждением: воля к власти есть становление, бытие постигается как становление; перед нами старое учение Гераклита о том, что все течет, и об этом же учит Ницше; с другой стороны, мысль о вечном возвращении отвергает безграничное течение становления и тем самым привносит противоречие в метафизику Ницше. Таким образом, философию Ницше может определять или как учение о воле к власти, или как учение о вечном возвращении. Боймлер говорит (S. 80): «Эта мысль, рассмотренная из *системы* Ницше, поистине не имеет значения». Далее на 82 странице он продолжает: «Теперь основоположник религии Ницше совершает египтизацию Гераклитова мира». Таким образом, получается, что учение о вечном возвращении якобы означает прекращение становления. Принимая такое решение, Боймлер исходит из того предположения, что Гераклит учил о вечном течении вещей в смысле непрерывного движения вперед. С некоторых пор, однако, мы знаем, что такое понимание Гераклитова учения негреческое. Однако такой же спорной, как данное толкование Гераклита, является и мысль о том, что ницшевскую волю к власти тоже можно безоговорочно понимать как становление в смысле течения вперед. В конце концов, такое понимание становления настолько поверхностно, что мы не можем тотчас приписать его Ницше. Отсюда следует, что вовсе не обязательно тезис «бытие есть становление» противоречит тезису «становление есть бытие». Именно это и есть учение

Гераклита. Однако даже если допустить, что между двумя учениями — учением о воле к власти и учением о вечном возвращении — существует противоречие, можно вспомнить, что со времен Гегеля наличие противоречия не обязательно упраздняет истину метафизического положения, но, напротив, доказывает ее. Таким образом, если вечное возвращение и воля к власти противоречат друг другу, быть может, это противоречие как раз является вызовом, заставляющим нас *продумать* эту тяжелейшую мысль, вместо того, чтобы бежать во что-то «религиозное». Однако даже если допустить, что неустранимое противоречие действительно есть и заставляет выбирать что-то одно, или волю к власти, или вечное возвращение, то почему в таком случае Боймлер восстает против тяжелейшей мысли Ницше и вершины созерцания и делает выбор в пользу воли к власти? Ответ прост: его размышления о связи между двумя учениями никак не соотносятся с областью действительного вопрошания, учение о вечном возвращении, в котором он с опаской усматривает «египтизацию», не согласуется с его пониманием воли к власти, которую он, несмотря на разговоры о метафизике, не постигает метафизически, а толкует политически. Учение Ницше о вечном возвращении противоречит тому, как Боймлер понимает политику. Поэтому данное учение и «не имеет значения» для системы Ницше. Такое толкование тем более примечательно, что Боймлер принадлежит к тем немногим, кто выступает против психолого-биологического истолкования, предпринятого Клагесом.

Второй вариант осмысления вечного возвращения принадлежит Карлу Ясперсу. Хотя Ясперс глубже вникает в учение Ницше и видит, что здесь сокрыта его решающая мысль, он, несмотря на разговоры о бытии, не привносит эту мысль в сферу основного вопроса западноевропейской философии и тем самым не устанавливает действительной связи с учением о воле к власти. Если Боймлер не может соединить учение о вечном возвращении с политическим толкованием Ницше, то Ясперс не может всерьез воспринять это учение как нечто стоящее, потому что с его точки зрения в философии не существует понятийной истины и понятийного знания.

Если все-таки допустить, что у Ницше учение о вечном возвращении является сокровенным средоточием его метафизического мышления, то, быть может, издатель продемонстрировал неверный или односторонний подход, предпослав своду набросков к главному философскому произведению тот план, который определяющим заголовком делает «Волю к власти»?

На самом деле издатель показывает большую проницательность, выбирая среднюю из трех намеченных основных позиций внутри общего плана, так как самому Ницше сразу же пришлось сделать решительное усилие для того, чтобы через всю целокупность сущего выявить его основную черту как волю к власти. Это решение никогда не было для него чем-то окончательным, но если Ницше действительно был таким мыслителем, каков он есть, раскрытие воли к власти должно было непрестанно давать о себе знать в его осмыслении бытия сущего, то есть, для него, в осмыслении вечного возвращения того же самого.

Издание набросков к главному труду, выполненное в ракурсе воли к власти, является, наверное, наилучшим из возможных, но благодаря ему мы получаем еще кое-что. Никто не знает, что стало бы с этими набросками, если бы Ницше сам претворил их в задуманный им главный труд, однако то, чем мы сегодня располагаем, столь существенно, полно и (будучи рассмотренным в русле философии Ницше) окончательно, что создаются предпосылки для того, о чем, собственно, и идет речь: по-настоящему осмыслить подлинную философскую мысль Ницше. Это нам удастся еще лучше, если мы не станем придерживаться той последовательности, в которой отдельные отрывки предстают в позднейшем своде, ибо такое упорядочение отдельных фрагментов и афоризмов в рамках классификации, восходящей к самому Ницше, произвольно и несущественно. Речь идет о том, чтобы продумать эти отрывки в контексте подлинного вопрошания. Поэтому мы — учитывая порядок, предложенный в данном тексте — будем пересказывать с одного места на другое внутри того или иного раздела. Здесь в какой-то мере нам тоже не удастся

избежать произвола, но при всем том наша главная задача остается неизменной: слушать самого Ницше и вместе с ним, через него и, *таким образом, тут же вопреки ему*, но в *соотнесении* со всем ходом западноевропейской философии, вопрошать о ее единственном и общем глубочайшем деле. Такую работу можно совершать только через ограничение, но для нас важно решить, где мы такое ограничение полагаем. Оно все равно предполагает и требует, чтобы все то, что в этой лекции не будет рассмотрено исчерпывающим образом, вы, взяв в руки «Волю к власти», со временем проработали сами в ракурсе того подхода, который здесь применяется.

Созидание «главного труда». Прием перестановки в мышлении Ницше

Метафизическую позицию Ницше можно определить двумя положениями.

Основная черта сущего как такового есть «воля к власти». Бытие есть «вечное возвращение того же самого». Если мы в контексте нашего вопрошания основательно проанализируем философию Ницше в ракурсе обоих положений, мы выйдем за пределы позиции, занимаемой Ницше, а также за пределы всей существовавшей до него философии. Однако это выхождение как раз и дает нам возможность вернуться к Ницше. Оно должно произойти через толкование «воли к власти». План, начертанный и даже датированный самим Ницше (17 марта 1887 года), который книжное издание кладет в основу, имеет такой вид (XVI, 421):

ВОЛЯ К ВЛАСТИ

Опыт переоценки всех ценностей

I книга: Европейский нигилизм

II книга: Критика высших ценностей

III книга: Принцип утверждения новых ценностей

IV книга: Воспитание и дисциплина

В своем вопрошании мы тотчас обращаемся к третьей книге и на ней останавливаемся. Уже один ее заголовок, «Принцип утверждения новых ценностей», показывает, что здесь должно найти свое выражение нечто основополагающее и созидательное.

Мы видим, что в философии Ницше придает большое значение утверждению ценностей, точнее говоря, полаганию высшей ценности, в соответствии с которой и через которую решается, каким должно быть все сущее. Высшая ценность представляет собой нечто, от чего должно зависеть все сущее, поскольку оно призвано быть таковым. Поэтому «новое» полагание ценности будет утверждать по отношению к старому и устаревшему некую иную ценность, которая в будущем должна стать определяющей. В этой связи вторая книга посвящается критике прежних высших ценностей, причем подразумевается религия, а именно религия христианская, а также мораль и философия. Здесь Ницше часто говорит и пишет неоднозначно и двусмысленно, ибо сами религия, мораль и философия не являются высшими ценностями, но представляют собой основной способ их утверждения и осуществления. Только поэтому опосредованно они сами воспринимаются и утверждаются как «высшие ценности».

Критиковать прежние высшие ценности значит не просто опровергать их как неистинные, а обнаруживать их возникновение из тех положений, которые должны утверждать именно то, что отвергается вновь утвержденными ценностями. Поэтому критиковать прежние высшие ценности значит выявлять сомнительное происхождение совершавшегося полагания ценностей и тем самым — сомнительность самих ценностей. Этой критике, содержащейся во второй книге, в первой предпосылается описание европейского нигилизма. В соответствии с этим задуманная работа должна начаться с обстоятельного изображения этого основного явления западноевропейской истории

(нигилизма), значение которого впервые с такой остротой уловил Ницше. Для Ницше нигилизм — не какое-то мировоззрение, которое где-то и когда-то заявляет о себе, а основная особенность совершающегося в западноевропейской истории. Там и только там, где нигилизм предстает не как учение или призыв, но как мнимая противоположность себе самому, он и оказывает свое воздействие. Нигилизм говорит об одном: высшие ценности обесцениваются. Это значит, что все, что в христианстве, в морали со времен поздней античности, в философии со времен Платона утверждалось как некие задающие норму положения и законы, утрачивает свою обязательную силу, то есть — как это всегда получается для Ницше — свою творческую силу. Для Ницше нигилизм никогда не предстает как всего лишь факт именно его эпохи или только XIX века. Нигилизм начинается уже в дохристианские века и в XX веке не заканчивается. Это историческое событие распространится и на ближайшие столетия, причем там и именно там, где ему начнут сопротивляться. Однако для Ницше нигилизм никогда не является лишь распадом, обесцениванием и разрушением, но также представляет собой основной способ того исторического движения, которое ни в коей мере не исключает некоего творческого взлета, но, напротив, вызывает к нему и содействует его появлению. «Разложение», «физиологическое вырождение» и тому подобное — не причины нигилизма, а его следствия, и поэтому его нельзя одолеть одним лишь упразднением таких состояний. Его преодоление лишь замедляется, когда сопротивление ему обращается не на него самого, а только на причиненный им ущерб и упразднение этого ущерба. Требуются очень глубокие знания и еще более глубокая серьезность подхода, чтобы понять то, что Ницше называет нигилизмом.

Будучи неотъемлемой частью этого движения западноевропейской истории и предполагая неизбежную критику прежнего утверждения ценностей, *новое* их утверждение с необходимостью оказывается *пере*-оценкой всех ценностей. Поэтому подзаголовок, который на последнем этапе ницшевской философии становится заглавием, обозначает всеобщий характер противоборствующего нигилизму движения *внутри* самого нигилизма. Никакое историческое движение не может, так сказать, выпрыгнуть из истории и начаться совершенно самостоятельно. Оно становится тем историчнее, то есть тем исконнее утверждает историю, чем раньше преодолевает предшествующее ему в самой его основе, поскольку создает там новый порядок. Великий опыт истории нигилизма ныне сводится к тому, что всякое полагание ценностей остается бессильным, если недостает соответствующей позиции оценивания и соответствующего способа мышления. По существу, всякое утверждение ценностей должно не просто раскрывать свои возможности, чтобы вообще стать «понятным»: оно одновременно должно воспитывать тех, кто сумеет связать с новым утверждением новую позицию, чтобы нести это утверждение в будущее. Должны воспитываться новые потребности и притязания. На это уходит основная часть времени, которое история дает народам. Великие эпохи, будучи великими, наступают очень редко и длятся очень недолго, равно как величайшие времена в жизни отдельного человека приходятся на редкие мгновения. Новое утверждение ценностей вбирает в себя создание и укрепление тех потребностей и требований, которые соответствуют этим новым ценностям. Поэтому в четвертой книге работа завершается «воспитанием и дисциплиной».

Равным образом основной опыт, получаемый из истории утверждения ценностей, заключается в постижении того, что даже утверждение высших ценностей происходит не сразу, что никогда вечная истина не появляется на небе за одну ночь и нет такого народа в истории, которому когда-либо его истина, как говорится, просто упала в подол. Согласно Ницше все, кто утверждает высшие ценности, все, кто поистине созидает, и, прежде всего, новые философы, должны быть людьми испытующими; они должны идти своей дорогой и пролагать новые пути, зная, что у них нет *ясной* истины. Впрочем, из такого знания ни в коем случае не следует, что свои понятия они считают только фишками, которые можно менять на какие-то другие; из этого следует как раз обратное: строгость и непреложность

мышления должны постигать свою укорененность в самих делах, неведомых прежней философии, ибо только в результате этого появляется возможность противоборства основных позиций и разбирательство становится действительным разбирательством и тем самым — действительным источником истины. Новые мыслители должны быть испытующими, то есть они должны, вопрошая, поверять само сущее его бытием и истиной и подвергать его испытанию. Поэтому, когда Ницше в подзаголовке к своему труду пишет об *«опыте»* переоценки всех ценностей, он употребляет это слово не для того, чтобы подчеркнуть свою скромность и намекнуть на то, что написанное им еще не совершенно: речь идет не об «эссе» в литературном смысле, а о ясном понимании позиции нового вопрошания, рождающегося из противоборства нигилизму. *«Мы испытываем истину! Быть может, от этого человечество погибнет! Что ж, пусть так!»* (XII, 410).

«Но мы, новые философы, мы не только начинаем с изображения действительной иерархии и ценностных различий среди людей, но как раз хотим противостоять взаимоуподоблению и уравниванию: мы учим всяческой разобщенности, мы разверзаем доселе невиданные пропасти, мы хотим, чтобы человек стал злым как никогда прежде. Пока что мы и сами живем как чужие и потаенные друг для друга. Нам придется по многим причинам быть отшельниками и даже носить маски — и потому мы не слишком годимся для поисков равных себе. Мы будем жить одиноко и, пожалуй, изведем мучения всех семи одиночеств. Если же мы случайно встретимся, готов побиться об заклад, что мы не узнаем или обманем друг друга» (*«Der Wille zur Macht»*, 988).

Прием, к которому прибегает Ницше, его способ утверждения новых ценностей заключается в постоянном переименовании. У нас еще будет достаточно поводов более основательно разобраться в этом приеме, а пока для ясности приведем лишь два примера. Шопенгауэр видит в искусстве «успокоительное средство» для жизни, видит нечто такое, что утешает жизнь в ее убожестве и страдании, умиряет волю, которая своим напором как раз и усугубляет всю бедственность существования. Ницше переименовывает сказанное и говорит, что искусство — это *«стимулятор»* жизни, оно является чем-то таким, что вселяет задор в эту жизнь и придает ей большую силу. «То, что вечно для жизни, *влечет* к вечной жизни...» (XIV, 370). Таким образом, «стимулятор» предстает как явная полярность «успокоительному».

Второй пример. На вопрос, что есть истина, Ницше отвечает: *«Истина есть вид заблуждения, без которого не мог бы существовать определенный род живых существ. Ценность для жизни является последним основанием»* (*«Der Wille zur Macht»*, n. 493). «Истина: в моем мышлении это не обязательно означает противоположность заблуждению — в принципиально важных случаях это просто взаимоотношение различных заблуждений» (*«Der Wille zur Macht»*, n. 535). Правда, было бы слишком поверхностно после таких слов заявлять о том, что для Ницше истинно все, что является заблуждением. Слова о том, что истина есть заблуждение, а заблуждение есть истина, можно понять только с учетом его принципиальной позиции по отношению ко всей западноевропейской философии начиная с Платона. Если мы это поняли, такие слова звучат уже не так странно. Стремление к переименованию у Ницше иногда превращается в осознанную страсть, которая, быть может, даже оборачивается некоторой нехваткой вкуса. Поговорка «хорошо смеется тот, кто смеется последним», превращается в «и кто сегодня смеется хорошо, смеется последним» (VIII, 67). Фраза «не видевшие и уверовавшие» превращается в «увидевшие и не уверовавшие». Он называет это «первой добродетелью постигающего», «величайшим искусителем» которого является «видимость» (XII, 241).

Для того, чтобы легко выявить используемый им прием перевертывания, не обязательно слишком глубоко погружаться в саму его мысль. Отыскивая образы, характерные для такого приема, методу Ницше и тем самым всей его философии бросали такой принципиальный упрек: переименование — это просто отрицание, а упразднение прежнего порядка ценностей еще не приводит к возникновению нового. Бросая такие

упреки, всегда неплохо хотя бы предположить, что предусмотрительный философ вообще-то и сам, наверное, был достаточно проницательным, чтобы это предвидеть. Ницше не только считал, что благодаря такому пре-вращению возникает новый порядок ценностей: он ясно сказал, что благодаря этому такой порядок возникает *«сам собой»*. Он говорит: «Если таким образом пала тирания прежних ценностей, если мы упразднили так называемый „истинный мир“, тогда новый миропорядок должен сложиться сам собой». Итак, новое само возникает в результате простого упразднения! Можем ли мы считать, что Ницше думал именно так, или упразднение и переименование все-таки означают нечто иное, отличное от того, что можно представить с помощью расхожих понятий?

Каков принцип нового полагания ценностей?

Касаясь заголовка третьей книги, рассмотрением которой мы и ограничились, важно для начала в общих чертах просто прояснить ситуацию. «Принцип» восходит к *princĭpium*, началу. Это понятие соответствует тому, что греки называли *ἀρχή*: то, от чего нечто определяет себя в отношении того, что оно есть и как оно есть. Принцип — это основание, на котором нечто стоит и которое властно проникает всю структуру и сущность этого нечто и направляет его. Принципы мы постигаем и как основоположения, но последние лишь потому — то есть производным образом — «принципы», что они нечто полагают как основание для чего-то иного. Однако само положение как положение никогда не может быть принципом. Принцип нового полагания ценностей представляет собой то, в чем утверждение этих ценностей как таковое обретает свое несущее и направляющее основание. Принцип нового полагания ценностей есть такое основание, которое нынешнее утверждение ценностей делает новым по отношению к прежнему. Такое утверждение должно быть новым, то есть новым оказывается не только то, что полагается как ценность, но, прежде всего, сам способ, которым вообще полагаются ценности. Когда Ницше бросают упрек в том, что он, по существу, был человеком нетворческим и не утвердил никаких новых ценностей, этот упрек требует обоснования. Однако к каким бы результатам оно ни привело, сам упрек не затрагивает того, чего, в сущности, прежде всего хотел Ницше: дать новое обоснование способа полагания ценностей, подвести под него новое основание. Поэтому если мы хотим хоть что-то понять из того, что здесь имеется в виду, заголовок третьей книги («Принцип нового полагания ценностей») надо читать в таком смысле: новое основание, из которого в будущем возникнет способ утверждения ценностей, на котором он, собственно, и покоится. Но как постичь это основание?

Если, судя по заголовку, в работе речь идет о воле к власти, если третья книга должна дать нечто основополагающее и созидующее, тогда упомянутый принцип нового полагания ценностей может быть лишь волей к власти. Как это понимать? Забегая вперед, мы сказали, что воля к власти называет первочерту всего сущего, она подразумевает то, *что* в сущем составляет подлинно сущее. Определяющий ход ницшевской мысли таков: если должно утвердиться то, что, в сущности, долженствует быть, что вследствие этого долженствует стать, тогда оно может лишь в том случае определить себя, если заранее существует истина и ясность относительно того, что, собственно, есть и что составляет *бытие*. Ибо как иначе можно определить, что долженствует быть?

В контексте этого самого общего рассуждения, окончательная непреложность которого еще не однозначна, Ницше говорит: «Задача — *видеть вещи, как они есть!*» (XII, 13). «Моя философия — вырвать человека из кажимости и будь что будет! И никакого страха перед возможностью гибели жизни!» (ebd. S. 18). И наконец: «Вы лжете о том, что есть, и потому у вас нет жажды того, что должно стать» (XII, 279).

Раскрытие воли к власти как основной черты сущего должно упразднить ложь в опыте и толковании этого сущего. Но не только это. Тем самым оно должно обосновать принцип, заложить основание, от которого берет начало полагание ценностей и в котором это полагание должно сохранять свою укорененность, ибо «воля к власти» в самой себе уже есть оценка и утверждение этих ценностей. Если мы постигаем сущее как волю к

власти, тогда излишне долженствование, которое изначально должно тяготеть над сущим, дабы оно с ним сообразовывалось. Если жизнь сама есть воля к власти, тогда она сама и есть основание, *principium* полагания ценностей. Тогда не долженствование определяет бытие, а бытие определяет долженствование. «Когда мы говорим о ценностях, мы говорим, находясь в состоянии вдохновения, в той оптике, которой нас наделяет жизнь: она сама заставляет нас полагать ценности, сама через нас вершит их, *когда* мы их полагаем...» (XIII, 89).

Поэтому выявить принцип нового полагания ценностей значит прежде всего раскрыть волю к власти как основную черту сущего во всех его областях и сферах. Памятуя об этой задаче, издатель «Воли к власти» разделил третью книгу на четыре отдела:

- I. Воля к власти как познание.
- II. Воля к власти в природе.
- III. Воля к власти как общество и индивид.
- IV. Воля к власти как искусство.

35

Для обоснования такого деления можно было использовать неоднократные указания самого Ницше. Например, план I, 7 от 1885 года (XVI, 415): «Воля к власти. Опыт толкования всего происходящего. Предисловие о грозной „бессмыслице“. Проблема пессимизма». Затем следует такая очередность: «Логика. Физика. Мораль. Искусство. Политика». Перед нами обычные философские дисциплины, отсутствует только спекулятивная теология, что само по себе не случайно. Для того чтобы занять решающую позицию по отношению к толкованию сущего как воли к власти, важно помнить, что Ницше сразу включил сущее как целое в орбиту унаследованных дисциплин школьной философии.

Вторым вспомогательным средством, позволяющим распределить содержащиеся в рукописях афоризмы в соотнесении с названной главой, стал список, в котором сам Ницше пронумеровал 372 афоризма и разделил их на три книги, правда, в связи с позднейшим планом III, 6 (XVI, 424). Этот список напечатан в XVI, 454—467 и восходит к 1888 году.

Таким образом, план третьей книги «Воли к власти», в том виде, как она сегодня предстает перед нами, обоснован настолько хорошо, насколько это вообще возможно на основании сохранившихся рукописей.

Однако наше толкование третьей книги мы начнем не с первой главы («Воля к власти как познание»), а с четвертой, последней: «Воля к власти как искусство».

В эту главу входят афоризмы 794—853. Итак, мы начинаем с этой главы, и причины скоро станут ясными из самого ее содержания. Ближайшая задача заключается в том, чтобы спросить: в чем Ницше видит сущность искусства и как определяет его? Уже из заголовка становится ясно, что искусство есть форма воли к власти. Если же оно есть эта форма и если внутри целокупности бытия оно оказывается нам конкретно доступным, тогда, поняв, как Ницше осмыслял искусство, мы сразу же постигнем, что значит воля к власти. Однако для того чтобы выражение «воля к власти» перестало быть лишь словами, нам надо предварить толкование четвертой главы рассмотрением следующих вопросов: 1) Что понимает Ницше под этим выражением? 2) Почему не вызывает удивления тот факт, что основная особенность сущего определяется как воля?

Бытие сущего как воля в унаследованной метафизике

Начнем с последнего вопроса: понимание бытия всего сущего как воли отвечает лучшему и величайшему наследию, которым располагает немецкая философия. Идя от Ницше назад, мы сразу встречаем Шопенгауэра. Его основной труд, который в первую очередь пробудил у Ницше интерес к философии и, в конце концов, постепенно стал для

него камнем преткновения, называется «Мир как воля и представление». Однако Ницше понимал волю совсем по-другому, и, кроме того, было бы недостаточно воспринимать его понимание воли просто как переименование шопенгауэровского понимания.

Главный труд Шопенгауэра появился в 1818 году и своим появлением он глубоко обязан уже напечатанным в ту пору основным трудам Шеллинга и Гегеля. Лучшим доказательством тому служит безмерная и пошлая брань, с которой Шопенгауэр обрушивался на них всю свою жизнь. Шеллинга он называет «вертопрахом», Гегеля — «неотесанным шарлатаном». В этой брани, которую и потом, подражая Шопенгауэру, часто возносили на философию, нет даже сомнительного достоинства какой-то особенной «новизны».

В одном из своих глубочайших произведений, а именно в статье «О сущности человеческой свободы», появившейся в 1809 году, Шеллинг сказал: «В конце концов, нет никакого другого бытия, кроме воления. Воление есть первобытие» (I, VII, 350). Гегель тоже в своей «Феноменологии духа» (1807) определял сущность бытия как знание, знание же — как нечто, сущностно равное волению.

Нет никакого сомнения в том, что и Шеллинг, и Гегель в своем толковании бытия как воли лишь по-своему осмыслили важную мысль другого великого немецкого философа, осмыслили понятие бытия у Лейбница, который определяет сущность бытия как изначальное единство *regseritio* и *appetitus*, представления и воли. Не случайно Ницше сам в «Воле к власти» дважды упоминает о Лейбнице в довольно важных местах. «Немецкая философия как целое — назовем великих: Лейбница, Канта, Гегеля, Шопенгауэра — представляет собой самый основательный вид доселе существовавших *романтики* и тоски по родине: томления по некогда бывшему наилучшему» (419). И второе: «Гендель, Лейбниц, Гете, Бисмарк — типичны для *сильной немецкой породы*» (884).

Правда, сказав о том, что учение Ницше о воле к власти зависит от Лейбница, Гегеля или Шеллинга, мы не можем с таким определением продвигаться дальше. Понятие «зависимости» не годится для того, чтобы постигать взаимоотношения между великими. Всегда зависит лишь малое от великого. Оно потому и «малое», что мнит себя независимым. Великий мыслитель велик тем, что он в труде других «великих» умеет уловить своим слухом их величайшее и самобытно его претворить.

Указывая на предшественников Ницше в учении о бытии как воле, мы должны не вычислять долю его зависимости от них, а лишь намекать на то, что в западноевропейской метафизике такое учение возникло не произвольно и что, быть может, его возникновение даже было необходимым. Всякое истинное мышление постигается самим мыслимым. В философии должно мыслить бытие сущего: более высокого и строгого обязательства для мышления и вопрошания в ней просто нет. Все науки, напротив, всегда мыслят лишь какое-то *одно* сущее среди прочих, какую-то *одну* область сущего. Они непосредственно связаны только ею, да и то не полностью. Так как в философском мышлении господствует наивысшее обязательство, все великие мыслители думают об одном и том же, и тем не менее это одно и то же столь значительно и богато, что его никогда не может исчерпать кто-то один, но все вместе они еще сильнее обязывают друг друга. Постичь основную особенность сущего как волю — не установка каких-то отдельных мыслителей, а необходимость истории вот-бытия, которое ее обосновывает.

Воля как воля к власти

Прежде чем перейти к решающему, зададимся вопросом: что сам Ницше понимает под выражением «воля к власти»? Что значит воля? Что значит воля к власти? Для Ницше эти два вопроса едины, так как для него воля есть не что иное, как воля к власти, а власть — не что иное, как сущность воли. В таком случае воля к власти есть воля к воле, то есть воление — воление себя самого. Однако здесь требуется пояснение.

При таком подходе, как и при всяких сходных определениях тех понятий, которые притязают на постижение бытия сущего, необходимо помнить о двояком:

1. Точное определение понятия как перечисление признаков того, что надо определить, остается пустым и неистинным до тех пор, пока мы действительно не проследим все то, о чем идет речь, и не представим его перед своим внутренним взором.

2. Что касается осмысления ницшевского понятия воли, то здесь особенно важно учитывать следующее: если согласно Ницше воля как воля к власти является основной чертой всего сущего, тогда, определяя сущность воли, нам не надо обращаться к какому-то определенному сущему и к какому-либо особому способу бытия, чтобы потом, исходя из них, эту сущность толковать.

Таким образом, воля, проникая собой все сущее, не дает никакого непосредственного указания на то, откуда можно было бы выводить ее понятие как понятие бытия. Хотя Ницше никогда не говорит об этом напрямую и основательно, он знает, что здесь он задается весьма необычным вопросом.

Два примера помогут пояснить, о чем идет речь. Бытует расхожее представление о воле как о некоей душевной способности. Природа воли определяется из сущности души, а о душе, как известно, рассуждает психология. Под душой подразумевается особое сущее, отличное от тела или духа. Но если согласно Ницше воля определяет бытие любого сущего, тогда не воля есть нечто душевное, но душа есть нечто волевое. Однако тело и дух — тоже воля, поскольку вещи такого рода «есть». Кроме того, воля предстает как способность: способность мочь, быть в состоянии, иметь власть и осуществлять ее. Поэтому природа власти в себе (как и воли, согласно Ницше) определяется не тем, что кто-то характеризует ее как способность, ибо сущность способности коренится в сущности воли как власти.

Другой пример: воля предстает как вид причины. Мы говорим: этот человек делает дело не столько умом, сколько волей; воля что-то рождает, приводит к успеху. Но бытие-причина есть особый способ бытия, через который, следовательно, нельзя постичь бытие как таковое. Воля не есть действие. То, что обычно воспринимают как причиняющее (*Bewirkende*), как некую порождающую способность, само коренится в воле (ср. VIII, 80).

Если воля к власти характеризует само бытие, тогда уже нет ничего большего, что можно было бы определить как волю. Воля есть воля, но это формально верное определение больше ни о чем не говорит. Оно легко ведет к заблуждению, поскольку принято считать, что простому слову соответствует столь же простой предмет.

Поэтому Ницше и говорит: «Сегодня мы знаем, что она [„воля“] — лишь слово» («Сумерки идолов», 1888; VIII, 80). Этому соответствует и более раннее высказывание времен «Заратустры»: «Я смеюсь над вашей свободной и несвободной волей; ваша воля для меня — химера: нет никакой воли» (XII, 267). Примечательно, что мыслитель, для которого основной особенностью всякого сущего является именно воля, говорит о том, что «нет никакой воли». Однако на самом деле Ницше имеет в виду, что нет *той* воли, которую донныне знают и именуруют как душевную способность и всеобщее устремление.

В то же время Ницше постоянно вынужден говорить о том, что есть воля. Он, например, говорит: воля — это «аффект», воля — это «страсть», воля — «чувство», воля — «повеление». Однако не переходим ли мы в область души и душевных состояний, когда говорим о воле как «аффекте»? И не представляют ли собой аффект, страсть, чувство и повеление нечто отличное друг от друга? Быть может, тому, к чему мы здесь прибегаем для прояснения сущности воли, самому сначала надо быть достаточно ясным? Но что может быть темнее сущности аффекта и страсти и различия между ними? И как воля может одновременно быть всем этим? Мы едва ли можем пройти мимо этого вопрошания и этих раздумий, имея в виду ницшевское толкование сущности воли. Тем не менее они, наверное, не затрагивают решающего. Ницше сам подчеркивает: «Воление кажется мне прежде всего чем-то *сложным*, чем-то таким, что представляет собой единство только как слово» («По ту сторону добра и зла»; VII, 28). Здесь он прежде всего

выступает против Шопенгауэра, для которого воля была чем-то самым простым и известным в мире.

Однако поскольку для Ницше воля как воля к власти характеризует сущность бытия, воля постоянно остается чем-то действительно искомым и нуждающимся в определении. Необходимо только, после того, как эта сущность однажды раскроется, отыскивать ее всюду, дабы больше не терять. Пока мы не будем говорить о том, является ли подход Ницше единственно возможным, в полной ли мере он вообще осознал всю самобытность *вопросания о бытии* и основательно ли продумал необходимые и возможные пути. Ясно, что для Ницше при всей многозначности понятия воли и многообразия господствующих определений этого понятия оставалось только, опираясь на уже известное, пояснить то, что он имел в виду, и отбросить в сторону то, о чем он не думал (ср. общие замечания о понятиях философии в «По ту сторону добра и зла»; VII 31 и след.).

Когда мы пытаемся постичь воление во всем его своеобразии, которое как бы сразу и напрашивается, мы говорим: воление есть устремленность-к (*hinzu*), обращенность-на (*auf etwas los*); воление — это действие, направленное на что-либо. Но когда мы смотрим на какую-либо наличную вещь или наблюдаем за ходом какого-либо процесса, мы совершаем действие, о котором можно сказать то же самое: мы в своем представлении обращены на эту вещь, но в этом нет никакого воления. В простом наблюдении вещей мы не устремляемся к ним или от них: мы позволяем вещам быть именно вещами, как они есть. Быть на что-то направленным еще не значит волить, и все же в волении сокрыта такая направленность.

Мы можем «волить» какую-либо вещь, например, книгу или мотоцикл. Юноша проявляет «воление» по отношению к какой-либо вещи, то есть ему хотелось бы ее иметь. Такое хотение — не простое представление, а некое стремление, имеющее особый характер желания. Однако желание — это еще не воление. Тот, кто только желает, как раз не волит, а надеется на то, что обретет желаемое без какого-либо содействия со своей стороны. Но, быть может, в таком случае воление — это желание, приправленное каким-либо содействием со стороны желающего? Нет, воление вообще не желание, а собственно воление как таковое: подчинение себя своему приказанию, решимость самоповеления (*Sichbefehlen*), которая в себе уже есть исполнение. Однако, давая волению такое обозначение, мы неожиданно задействовали целый ряд определений, о которых не говорили, когда характеризовали то, к чему мы устремляемся, то есть направленность себя на что-либо.

Может показаться, что сущность воли лучше всего постигается тогда, когда эта направленность-на должным образом вырисовывается на фоне направленности на что-либо в смысле простого хотения, желания, стремления или просто представления. В таком случае воля полагается как чистое отношение простой направленности к чему-то (*hinzu*), обращенности на что-либо (*auf etwas los*). Однако такой шаг неверен. Ницше считает, что главное заблуждение Шопенгауэра заключалось в признании того, что существует нечто наподобие чистого воления, которое тем чище, чем неопределеннее волимое (*das Gewollte*) и чем меньше заявляет о себе волящий (*der Wollende*). Напротив, сущность воления выражается в том, что здесь волимое и волящий вбираются в само воление, пусть даже не во внешнем смысле, согласно которому мы и о стремлении можем сказать, что в него входит как стремящееся, так и то, к чему стремятся (*Angestrebtes*).

Решающий вопрос таков: как и на каком основании в волении к волению принадлежат волимое и волящий? Ответ: на основании воления и через воление. Воление волит волящего как такового и воление же полагает волимое как таковое. Воление есть решимость, направленная на себя, но на себя как на то, что в волении волит волимое, полагемое как таковое. Каждый раз воля от себя привносит в свое воление пронизывающую его определенность. Тот, кто не знает, что он волит, совсем не волит и вообще не может этого делать: воления вообще просто не существует, «ибо воля, как

аффект повеления, есть решающий признак самовласти и силы» («Die fröhliche Wissenschaft», 5 Buch, 1886; V, 282). В противоположность этому стремление может быть неопределенным — как по отношению к предмету устремленности, так и по отношению к самому устремляющемуся. В стремлении и напоре мы вовлечены в саму устремленность к чему-то и даже не знаем, что именно поставлено на карту. В простом стремлении к чему-то мы, по существу, не находимся лицом к лицу с самими собой, и поэтому здесь нет также и возможности устремиться за свои пределы, возвыситься над собой: мы просто стремимся и в таком стремлении решительным образом возвращаемся к себе — нет возможности воли выше себя. Часто подчеркивая повелительный характер воли, Ницше не имеет в виду предписание и указание на исполнение какого-либо действия; равным образом, он не имеет в виду и волевой акт в смысле решения: речь идет о самой решимости, о том, благодаря чему воление в своем полагании простирается на волящего и волимое, а также об этом простираении как утвержденной, непреложной решительности. По-настоящему повелевать — и это не следует отождествлять с простой отдачей приказов направо и налево — может только тот, кто не просто способен, но всегда готов сам принять повеление. Через эту готовность он сам ввел себя в круг внимающих повелению, ввел как того первого, чье повиновение служит мерилем для других. В этой выходящей за свои пределы решительности воления заключено господство-над, властительство (*das Mächtigkeitsein*) над тем, что раскрывается в волении и удерживается в нем, в решимости, как постигнутое.

Само воление есть вырывающееся за свои пределы господство-над; воля в себе самой есть власть, а власть — в себе-постоянное-воление (*in-sich ständige Wollen*). Но тогда получается, что выражение «воля к власти» не имеет смысла? Да, на самом деле не имеет, как только мы начинаем понимать волю в смысле ницшевского понятия воли. И тем не менее Ницше, употребляя это выражение, решительно отмежевывается от расхожего понимания воли и особенно от того, как ее понимал Шопенгауэр.

В свою «волю к власти» Ницше вкладывает такой смысл: воля, как ее обычно понимают, есть, по существу, лишь воля к власти. Однако и в таком пояснении может скрываться недоразумение. Выражение «воля к власти» не подразумевает, что, хотя воля в соответствии с обычным представлением о ней являет собой некое вожделение, она все-таки стремится не к счастью и наслаждению, а к власти. Несмотря на то, что Ницше, стремясь дать хотя бы предварительное разъяснение этого вопроса, в некоторых местах говорит именно так, он, делая целью воли не счастье, наслаждение или самовыражение, а власть, меняет не только цель воли, но и ее сущностное определение. Согласно строго ницшевскому понятию воли власть никогда нельзя полагать как цель воли, как будто власть есть нечто такое, что можно изначально представить вне этой воли. Так как воля есть решимость, обращенная к себе самой как превосходящее самое себя господство, так как воля есть преодолевающее самое себя воление, она есть властность (*Mächtigkeit*), которая как бы овластевляет самое себя в своем стремлении к власти (*die sich zur Macht ermächtigt*).

Таким образом, выражение «к власти» всегда означает не какое-то дополнение к «воле», а разъяснение сущности самой воли. Только так разъяснив ницшевское понятие воли, мы поймем смысл тех наименований, с помощью которых Ницше часто отсылает нас к «сложному», звучащему для него в простом слове «воля». Волю — и, следовательно, волю к власти — он называет «аффектом» и даже говорит («*Der Wille zur Macht*», п. 688): «Моя теория сводилась бы к тому, что *воля к власти* представляет собой первобытную форму аффекта, что все прочие аффекты есть лишь ее виды». Кроме того, Ницше называет волю «страстью» или «чувством». Если такие обозначения мы будем воспринимать — как это, собственно, постоянно и происходит — в контексте обычной психологии, тогда легко возникает искушение сказать, что Ницше осмыслял сущность воли в ракурсе «эмоционального» и освобождал ее от ее неверного рационалистического истолкования, предпринятого идеализмом.

Здесь можно поставить два вопроса:

1. Что имеет в виду Ницше, подчеркивая, что в воле есть что-то от аффекта, страсти и чувства?
2. Что понимают под идеализмом, полагая, что идеалистическое понятие воли не имеет ничего общего с понятием воли у Ницше?

Воля как аффект, страсть и чувство

В последнем приведенном нами отрывке Ницше говорит о том, что все аффекты суть «виды» воли к власти, и когда возникает вопрос о том, что же такое воля к власти, Ницше отвечает: это изначальный аффект. Аффекты — это формы воли, воля же есть аффект. Такое определение называют порочным кругом. Расхожее разумение мнит себя на высоте, когда ему удается отыскать такую «логическую ошибку» даже у философа. Аффект есть воля, воля есть аффект. Мы уже знаем — по меньшей мере, приблизительно — что, когда речь заходит о воле к власти, встает вопрос и о *бытии сущего*, которое уже не определяется на основании какого-либо другого сущего, потому что само его определяет. Если мы вообще как-либо обозначаем бытие, если не хотим, чтобы это обозначение впустую повторяло уже сказанное, предлагаемое определение с необходимостью приходится брать из сущего, и круг замыкается. Однако в действительности дело выглядит не так просто. В рассматриваемом нами случае Ницше вполне обоснованно говорит о том, что воля к власти есть изначальная форма аффекта; он не говорит, что она и есть аффект, хотя нередко в мимолетной полемике у него встречается и такая манера выражения.

В какой мере воля к власти представляет собой изначальную форму аффекта, то есть то, что вообще составляет бытие аффекта? Что такое аффект? Ницше не дает на это ясного и точного ответа, равно как и на другие вопросы. Что такое страсть? Что такое чувство? Ответ («виды» воли к власти) не продвигает нас вперед, а ставит перед нами следующую задачу: исходя из того, что известно нам как аффект, страсть и чувство, выявить то, что характеризует волю к власти. Благодаря этому раскрываются определенные свойства, которые годятся для того, чтобы яснее обозначить и содержательно обогатить уже намеченные контуры сущностного понятия воли. Эту работу мы должны сделать сами. Однако упомянутые вопросы (что такое аффект, страсть, чувство?) остаются без ответа. Ницше сам нередко даже отождествляет все три понятия и следует расхожему и по сей день бытующему представлению. Три упомянутыми наименованиями, которые легко взаимозаменяются, принято описывать так называемую нерациональную сторону душевной жизни человека. Для обычного представления этого, наверное, достаточно, для истинного же знания нет и тем более нет, когда речь заходит о том, чтобы определить бытие сущего. Однако все это не годится и для того, чтобы углубить распространенные «психологические» объяснения аффектов, страстей и чувства. Прежде всего надо понять, что здесь речь идет не о психологии и даже не о психологии, подкрепленной физиологией и биологией, а о глубинном способе человеческого *вот-бытия* (Dasein), о том, как человек проживает это «вот», проживает ту открытость и в то же время сокровенность сущего, в которых находится.

Нельзя отрицать, что к аффектам, страстям и чувствам принадлежит и то, чем занимается физиология: определенные телесные состояния, изменения внутренней секреции, мускульные напряжения, нервные процессы. Однако зададимся вопросом о том, достаточно ли мы с метафизической точки зрения осмыслили все эти телесные состояние и само тело, чтобы тотчас что-то заимствовать из физиологии и биологии (что, правда, и сам Ницше повсюду делал себе во вред). Здесь надо как следует осмыслить одну вещь: вообще не существует каких-либо данных какой-либо науки, которые когда-либо можно было *напрямую* использовать в философии.

Как нам понять сущность аффекта, страсти и чувства, причем понять так, чтобы

каждый раз это понимание было плодотворным для толкования сущности воли как ее понимал Ницше? Здесь мы можем предаваться анализу лишь в той мере, в какой он способствует прояснению ницшевской характеристики воли к власти.

Аффектом, например, является гнев, но когда мы говорим о «ненависти», мы имеем в виду не просто нечто отличное от «гнева». Ненависть — не просто другой аффект: это вообще не аффект, а страсть. Однако и то, и другое мы называем чувством. Мы говорим о чувстве ненависти и чувстве гнева. Гнев мы не можем предупредить и сдержать, он обрушивается на нас, захватывает, «аффицирует». Приступ гнева внезапен и неистов; мы возбуждаемся всем своим существом, он будоражит нас, то есть выводит из себя, причем настолько, что в приступе возбуждения мы уже не владеем собой. Говорят: он совершил это в состоянии аффекта. В народе очень верно подметили такую ситуацию, говоря, что человек, пришедший в возбужденное состояние и совершающий в нем какие-то действия, просто «не в себе». Находясь в таком возбуждении, мы действительно перестаем быть «в себе» и оказываемся «вне себя». Мы также говорим: он вне себя от радости.

Ницше учитывает этот существенный момент в аффекте, когда стремится охарактеризовать волю с данной точки зрения. Эта извергнуто́сть из себя самого (Hinausgehobensein), потрясение всего нашего существа, когда мы в припадке гнева уже не владеем собой, это «не» ни в коей мере не означает, что, гневаясь, мы не возносимся над собой: напротив, как раз не-самообладание (Nicht-Herrsein), в которое мы ввергаемся, находясь в состоянии аффекта, в состоянии гнева, подчеркивает, что здесь властная вознесенность-над-собой (Über-sich-Herrsein) превращается в превознесенное над собой ис-ступление-из-себя самого (Über-sich-Hinaussein), в котором мы что-то утрачиваем. Противное мы называем недобрым. Гнев мы называем также *не-волей*, поневоле влекущей нас прочь от себя, причем так, что мы уже не сопутствуем самим себе, как в воле, но бы теряем себя; воля выступает здесь как не-воля. Ницше переиначивает существо дела: формальная сущность аффекта есть воля, но воля, рассматриваемая теперь лишь в ракурсе состояния возбужденности, ис-ступления из себя.

Так как Ницше говорит, что воление есть воление за свои пределы, в ракурсе вне-себя-бытия-в-аффекте (Über-sich-hinaus-sein-im-Affekt), он может сказать: воля к власти есть изначальная форма аффекта. Однако, стремясь охарактеризовать волю по существу, Ницше, по-видимому, хочет вспомнить и о другом аспекте, свойственном аффекту, а именно о том, что поражает и захватывает нас, когда мы находимся в таком состоянии. Как раз это и характеризует волю, хотя и в весьма неоднозначном смысле. Это воспринимается на уровне возможности, потому что сама воля — взятая в отношении к сущности человека — есть просто внезапный порыв, который вообще и приводит к тому, что мы, так или иначе, можем оказаться вне себя и зачастую оказываемся.

Само воление не может быть волимым. Мы никогда не можем решиться иметь волю, в том смысле, чтобы каким-то образом загодя обзавестись ею, так как такая решимость и есть само воление. Когда мы говорим, что он хочет проявить волю по отношению к тому-то и тому-то, то здесь под таким «проявлением воли» подразумевается ее обретение, схватывание себя во всем своем существе и проявление собственного господства над ним. Однако именно эта возможность и показывает, что мы всегда, так сказать, находимся в воле, причем даже тогда, когда не волим. Подлинное воление, проявляющееся во взрыве решимости, сказанное нами «да» есть то, благодаря чему упомянутый порыв всего нашего существа обрушивается на нас и вторгается в нас.

Так же часто, как аффектом, Ницше называет волю страстью. Отсюда, однако, нельзя сразу заключать, что он отождествляет аффект и страсть, даже если он и не дает точного и всеобъемлющего разъяснения сущностных различий и связи между аффектом и страстью. Есть основания предполагать, что Ницше знает различие между ними. Приблизительно в 1882 году он так пишет о своем времени: «Наша эпоха — эпоха возбуждения и как раз поэтому ее нельзя назвать эпохой страсти; она непрестанно

горячится, ибо чувствует, что в ней нет тепла, она промерзает до костей. Я не верю в величие всех этих „великих событий“, о которых вы говорите» (XII, 343). «Наперекор всему эпоха величайших событий станет эпохой мельчайших результатов, раз уж люди — резина, да еще такая тягучая». «Теперь есть только одно эхо, благодаря которому события приобретают „величие“, — эхо газет» (XII, 344).

Почти всегда Ницше в смысловом отношении отождествляет страсть с аффектом, однако если, например, гнев и ненависть, или радость и любовь, не только отличаются друг от друга как один аффект от другого, но и различаются как аффект и страсть, тогда здесь необходимо дать более точное определение. К ненависти тоже нельзя прийти в результате решения, она, по-видимому, тоже обрушивается на нас внезапно, как и приступ гнева. Тем не менее такое «нападение» имеет совсем иную природу. Ненависть может внезапно выплеснуться в какой-нибудь поступок или выразить себя как-то еще, но только потому, что она уже овладела нами, потому что она уже давно закипала в нас и, как мы говорим, питалась нами; питать можно лишь то, что уже в нас присутствует и живет. В противоположность этому мы никогда не говорим, что гнев тоже можно питать и не считаем, что это возможно. Так как ненависть гораздо изначальнее гнева пронизывает все наше существо, она, как и любовь, собирает нас воедино, привносит в наше существо изначальную решимость и вводит нас в некое относительно продолжительное состояние, в то время как гнев, внезапно обрушившись на нас, так же скоро проходит или, как мы говорим, затухает. Ненависть, излившись, не затухает, но продолжает расти и крепнуть, она вгрызается в нас и поедает все наше существо. В то же время эта непрестанная замкнутость, которая через ненависть входит в человеческое вот-бытие, на самом деле не замыкает его, не делает слепым, но наделяет зрением и взвешенной оценкой. Гневающийся теряет рассудительность, ненавидящий доводит свою рассудительность и осмотрительность до «окончательно выверенной» злобы. Ненависть никогда не становится слепой, она всегда зорка, слеп лишь гнев. Любовь никогда не становится слепой, она всегда глубоко пронизательна, лишь влюбленность слепа, мимолетна и уязвима, ибо это аффект, а не страсть. Страсть широко выплескивается наружу, раскрывает себя; в ненависти происходит то же самое, когда она постоянно и всюду преследует ненавидимое. Однако этот выплеск страсти не просто лишает нас головы: он собирает наше существо воедино и возвращает его на его исконную почву, он открывает эту почву только в таком собирании, и, таким образом, страсть есть то, через что и в чем мы утверждаемся в самих себе и пронизательно овладеваем сущим вокруг нас и в нас.

Страсть, понятая таким образом, снова проливает свет на то, что Ницше называет волей к власти. Воля как господство над собой никогда не означает замыкания «я» в своих состояниях. Мы говорим, что воля есть раз-решимость (*Ent-schlossenheit*), в которой волящий самым широким образом вводит себя в сущее, чтобы удержать его в сфере своего действия. Теперь характерными становятся не приступ и возбуждение, а исполненный глубокой пронизательности выплеск, который одновременно собирает наше существо воедино, существо, охваченное страстью.

Итак, аффект — это приступ слепого возбуждения, страсть — исполненный ясности, концентрирующий нас в самих себе выплеск в сферу сущего. Когда мы говорим, что гнев возгорается и затухает, что он не долговечен и что ненависть длится дольше, мы говорим и смотрим со стороны. Нет, ненависть или любовь не только длятся дольше, но и привносят в наше существование подлинную длительность и постоянство. Аффект такого сделать не может. Так как страсть возвращает нас в себя самое, освобождает нас в своих основах и одновременно влечет к ним, так как она одновременно является выплеском нашей сущности в просторы сущего, для нее характерны (если имеется в виду большая страсть) не только нечто расточительное и творчески изобретательное, не только возможность отдавать, но и просто необходимость делать это и в то же время сохранять безмятежное отношение к тому, что происходит с растраченным, характерно то покоящееся в себе превосходство, которое отличает всякую великую волю.

Страсть не имеет ничего общего с простым вождением, это не разгоряченность нервов, не необузданность. Все названное, каким бы неистовым оно ни казалось, Ницше относит к утомлению воли. Воля — это только воля как устремляющееся-за-свои-пределы-воление (*Über-sich-hinaus-Wollen*), как воление-большого (*Mehr-Wollen*). Великую волю и великую страсть одинаково отличает тот покой медленного самодвижения (*Sichbewegen*), который, так сказать, не сразу дает ответ, тяжело реагирует, но не в результате какой-то неуверенности и неповоротливости, а по причине широко простирающейся уверенности и внутренней легкости того, что совершает свое превосхождение.

Кроме «аффекта» и «страсти» говорят также о «чувстве», и, быть может, даже о «восприятии» или — там, где все-таки имеется различие между аффектами и страстями — подводят оба эти вида чувства под одно общее понятие «чувства». Если сегодня мы подводим страсть под понятие «чувства», то нам кажется, что здесь утрачивается некая сила. Мы считаем, что страсть — это не просто чувство. Если же, напротив, мы не торопимся называть страсти чувствами, это еще не говорит о том, что для обозначения сущности страсти у нас есть какое-то более высокое понятие: это может просто указывать на то, что в отношении страсти мы используем далеко не самое возвышенное понятие. Так и есть на самом деле, хотя может показаться, что речь идет лишь об отыскании и надлежащем использовании слов. Тем не менее вопрос предполагает реальное *дело*, а именно:

1) выяснить, нет ли изначальной сущностной связи между тем, что сейчас наматилось как сущность аффекта и сущность страсти;

2) узнать, нельзя ли по-настоящему понять эту сущностную связь между тем и другим, постигнув сущность того, что мы называем чувством.

Сам Ницше не боится осмыслять воление просто как чувство: «Воление: напирание чувство, весьма приятное! Это явление, которое сопутствует всякому *излитию сил*" (XIII, 159). Так что же, получается, что воление — это чувство наслаждения? «Наслаждение есть лишь симптом чувства достигнутой власти, различие в осознании (оно [живущее] стремится не к наслаждению, но наслаждение привходит тогда, когда достигается то, к чему стремились: наслаждение лишь сопутствует, оно не двигает)» (688). Но тогда получается, что воля — лишь «явление, сопутствующее» излитию сил, некое сопутствующее чувство наслаждения? Как это согласуется с тем, что было сказано о сущности воли и в частности с результатами сравнения аффекта и страсти? Ведь там воля представляла как подлинно ведущее и господствующее, равнозначное самому господству; надо ли теперь сводить ее до уровня одного лишь сопутствующего чувства наслаждения?

Читая такие отрывки, мы хорошо видим, как мало пока Ницше заботится о том, чтобы представить свое учение как обоснованное и единое целое. Мы знаем, что он только стал на этот путь, решил на это; нельзя сказать, что он равнодушен к этой задаче, но дело в том, что он не очень помнит о ней, ибо знает, как может знать только созидатель, что все, что со стороны выглядит лишь как подытоживающее изложение, на проверку является действительным оформлением того дела, в котором вещи объединяются так, что обнаруживают свою подлинную сущность. И все-таки пока Ницше остается в пути и для него все важнее становится непосредственная характеристика того, к чему он стремится. Исходя из этого, он прямо говорит на языке своего времени и современной ему «науки», причем его не страшат сознательные преувеличения и односторонние построения мысли, он считает, что на таком пути своеобычность (*Andersartige*) его лица и вопрошания как можно ярче вырисовывается на фоне всего расхожего и привычного. Но при таком образе действий он всегда обозревает и целое и, так сказать, вдается в односторонности. Грустно, конечно, когда его читатели, понимают такие высказывания внешним образом, видя только то, что он им сейчас предлагает, воспринимают их как его весьма частное мнение или слишком легко опровергают его, основываясь на таких разрозненных выражениях.

Если на самом деле воля к власти является первочертой всего сущего и если теперь Ницше определяет волю как сопутствующее чувство наслаждения, то отсюда не следует, что оба понимания воли можно тотчас же объединить. Не следует и навязывать ему мысли, согласно которой суть бытия заключается в том, чтобы сопутствовать чему-то другому в качестве чувства наслаждения, причем сопутствовать опять-таки какому-то сущему, бытие которого сначала следовало бы определить. Остается лишь один выход: признать, что определение воли как сопутствующего чувства наслаждения, определение, которое поначалу удивляет, если воспринимать его в контексте всего уже сказанного, не должно восприниматься ни как полагание определенных границ сущностному определению воли, ни как какое-то одно определение среди прочих; что оно загодя указывает на нечто, существенно принадлежащее ко всей сущностной полноте воли. Но если это так, если в нашем первом изложении мы дали набросок сущностному строению воли, тогда определение, даваемое теперь, должно вписаться в ее общий абрис.

Итак, «воление: напирющее чувство, весьма приятное!» Чувство — это способ, с помощью которого мы обнаруживаем себя в нашем отношении к сущему и тем самым одновременно в нашем отношении к самим себе; это то, каким образом мы одновременно настраиваемся на сущее, которое не есть мы, и на сущее, которое есть мы сами. В чувстве раскрывается и остается открытым то состояние, в котором мы со-стоим в отношениях к вещам, к самим себе и к окружающим нас людям. Чувство само по себе есть такое открытое себе самому состояние, в котором, так сказать, простирается наше существование. Человек — не существо, которое мыслит и вдобавок волит, причем так, что потом к мышлению и волению присоединяются еще и чувства (для какого-либо приукрашивания или усугубления ненависти): чувство наличествует изначально, но так, что ему сопринадлежат (mitgehören) мышление и воление. Теперь важно лишь понять, что чувство имеет свойство раскрываться и сохранять состояние открытости (Offenhalten), и поэтому, в зависимости от его вида, оно также обладает свойством сокрытия (Verschließen).

Однако если воля есть за-пределы-себя-воление (Über sich-hinaus-Wollen), тогда в этом «за-пределы-себя» воля не просто забывает о себе, но вбирает себя в воление. Волящий волит себя вглубь своей воли, и это означает, что в волении является само воление и тем самым единство волящего и волимого. В существе воли, в раз-решимости заключается то, что воля сама раскрывает себя, и, стало быть, не только через какое-либо приводящее действие, через наблюдение за процессом проявления воли и последующим размышлением по этому поводу: воля сама обладает характером раскрывающей открытости. Любое проницательное самонаблюдение и анализ никогда не обнаруживают нас самих, нашу самость и характер ее существования. В волении же, равно как и в неволении (Nichtwollen) мы выводим себя на свет, причем так, что он сам впервые загорается через это воление. Воление — это всегда принесение-себя-к-себе-самому (Sich-zu-sich-selbst-bringen) и тем самым пребывание, самонахождение, (Sich-befinden) в самозабвении (Über-sich-hinweg), удерживание-себя (Sichhalten) в состоянии влечения от чего-либо и к чему-либо (von etwas weg zu etwas hin). Поэтому воля имеет характер чувства, открытости состояния, причем здесь, в момент воления, в момент забвения памятования о себе, это состояние предстает как неодолимое влечение. Поэтому волю можно понимать как «влекущее чувство». Она представляет собой не только чувство чего-то влекущего, но есть само влекущее и даже «весьма приятное». То, что раскрывается в воле — само воление как раз-решимость — приятно тому, кому оно раскрывается, то есть самому волящему. В волении мы встречаемся с самими собой, каковы мы есть на самом деле. Только в самой воле мы улавливаем себя в своем сокровеннейшем существе. Волящий как таковой есть волящий-за-пределы-себя; в волении мы познаем себя как самих себя превосходящие; господство-над, достигнутое тем или иным образом, становится осязаемым; наслаждение наделяет нас уже достигнутой и возрастающей властью к познанию. Поэтому Ницше и говорит о «сознаваемости различия».

Если здесь чувство и воля постигаются как «сознание», как «знание», в этом самым ярким образом проявляется момент раскрытия чего-то в самой воле, однако раскрытие - не созерцание, а чувство. Это означает, что наличествует само воление, оно раскрыто в себе самом и по отношению к чему-либо. Воление есть чувство (состояние как настроенность). Поскольку теперь воля обладает уже намеченным многообразием выходящего-за-свои-пределы-воления, и все это раскрывается в целом, можно сделать вывод о том, что в волении сокрыто многоликое чувство. В сочинении «По ту сторону добра и зла» Ницше пишет:

«Во всяком волении, во-первых, есть множество чувств: чувство устремленности *прочь* от чего-либо, чувство устремленности к чему-либо, чувство самого этого „прочь“ и «к», затем сопутствующее мускульное чувство, которое в силу определенной привычки сразу же начинает играть, как только мы «волим», еще не двигая «руками и ногами» («Jenseits von Gut und Böse», VII, 28 f).

Ницше называет волю то аффектом, то страстью, то чувством, и это значит, что за незамысловатым словом «воля» он усматривает нечто более целокупное, более изначальное и в то же время более богатое. Когда он называет ее аффектом, речь идет не о простом отождествлении, а о характеристике воли в отношении к тому, что выявляет аффект. То же самое относится к понятиям «страсти» и «чувства». Можно пойти еще дальше и все переиначить. То, что обычно знают как аффект, страсть и чувство, для Ницше, по существу, есть воля к власти. Поэтому «радость» (обычно воспринимаемую как аффект) он постигает как «чувствование-себя-более-сильным» (Sich-stärker-fühlen), как чувство выхода за пределы себя самого и чувство возможности такого выхода:

«*Чувствование себя более сильным* — или, иначе говоря, радость — всегда предполагает сравнение (но не обязательно с другими, а с собой, находящимся в состоянии возрастания и даже не *знающим* заведомо меру сравнения») («Der Wille zur Macht», п. 917).

Здесь имеется в виду та «осознанность различия», которая не является знанием в смысле простого представления и ознакомления.

Радость не предполагает какого-то неумышленного сравнения: она в себе есть не сообразующееся с познанием принесение-нас-к-нам-самим (Uns-zu-uns-selbst-bringen), а само это принесение, но только чувствующее, совершающееся как нас-превозмогание (Über-uns-weg). В радости не предполагается уравнивания: в ней впервые со-порождается и раскрывается неравенство, которое состоит в выхождении-за-свои-пределы.

Если рассматривать все это не изнутри, а со стороны и к тому же вооружившись мерилom обычной теории познания и сознания — независимо от того является ли эта теория идеалистической или реалистической — тогда можно заявить, что ницшевское понятие воли осмысливается им в контексте эмоций, в ракурсе чувства жизни и потому, помимо прочего, оно биологично. Все это правильно, но с одной оговоркой: такое объяснение помещает Ницше в тот круг представлений, из которого он хотел бы выбраться. Это касается и того подхода, который противопоставляет ницшевское «эмоциональное» понимание воли «идеалистическому» ее пониманию.

Идеалистическое толкование ницшевского учения о воле к власти

Итак, мы переходим ко второму из двух поставленных выше вопросов. Он звучит так: что понимают под идеализмом, когда считают, что ницшевское понятие воли не имеет ничего общего с «идеалистическим» понятием?

Вообще «идеалистическим» можно назвать способ рассмотрения, обращенный к идеям. При этом «идея» означает то же, что и представление. Представлять же значит смотреть в широком смысле: *idéiv*. В какой мере прояснение сущности воли дает возможность усмотреть в ней черты представления?

Воление есть род вожделения и стремления. Греки называют это *ὀρέξις*; в Средние века и Новое время появились термины *appetitus* и *inclinatio*. Простым стремлением и влекомостью, является, например, голод как влечение к пище и ее домогательство. Само это влечение как таковое не дает покоя животному, и не обязательно, что оно при этом нечто видит; животное не представляет эту пищу как таковую и стремится к ней не как к пропитанию. Стремление не знает, чего оно волит, потому что оно вообще не волит, и все-таки оно устремляется к своему предмету, хотя никогда — к нему как таковому. Тем не менее воля как стремление не является слепым порывом. Вожделенное, предмет устремленности как таковой со-представляется, со-присутствует во взоре, предстает как со-воспринимаемый, со-выслушиваемый.

Брать что-либо в представлении и размышлять над этим по-гречески означает *νοεῖν*. Предмет устремления, *ὀρεκτόν*, в волении одновременно предстает как представимое, *νοητόν*. Однако это никогда не означает, что воление и есть представление — в том смысле, что к представляемому просто добавляется стремление к самому предмету представления: как раз наоборот. В качестве ясного подтверждения этому можно привести слова Аристотеля из его трактата «О душе», *περί ψυχῆς*.

Переводя греческое *ψυχή* словом «душа», мы не должны думать о душевном в смысле каких-либо переживаний, думать о том, что осознается в «*ego cogito*», а также о «бессознательном». У Аристотеля *ψυχή* подразумевает принцип живого как такового, подразумевает то, что делает живое живым и властно проникает его сущность. В упомянутом трактате обсуждается сущность жизни и ступени живого.

В нем нет ни психологии, ни биологии. В данном трактате содержится метафизика живого, к которому принадлежит и человек. Живое есть движущее себя через себя самого, самодвижущееся. Здесь под движением подразумевается не только перемена места, но и всякое самоизменение и действие. Высшая ступень живого — человек, а основной способ его самодвижения — действие, *πράξις*. Возникает вопрос: каково определяющее начало, какова *ἀρχή* этого действия, то есть продуманного действованиа и осуществления? Что в нем является определяющим: представляемое как таковое или сам предмет устремлений? Чем определяется представляющее стремление: представлением или вожделением? Иначе говоря: является ли воля представлением — и тем самым определяется идеей — или нет? Когда говорят, что воля в своей сущности есть представление, такое учение о воле называется «идеалистическим».

Что говорит о воле Аристотель? В десятой главе третьей книги речь идет об *ὀρέξις*, вожделении. Здесь в частности говорится (433a 15 и след): *καί ἡ ὀρέξις ἐνεκά του πάσα οὐ γάρ ἡ ὀρέξις, αὐτῆ ἀρχή τοῦ πρακτικοῦ νοῦ τό δ ἐσχάτον ἀρχή τῆς πράξεως. Ὡστε εὐλόγως δύο ταῦτα φαίνεται τά κινουῦντα, ὀρέξις καί διάνοια πρακτική τό ὀρεκτόν γάρ κινεῖ, καί διὰ τοῦτο ἡ διάνοια κινεῖ, ὅτι ἀρχή αὐτῆς ἐστί τό ὀρεκτόν.* «Всякое вожделение также имеет цель, а то, к чему имеется вожделение, есть то самое, откуда *определяется размышляющий разум как таковой*; последнее и есть то, из чего определяется действие. Поэтому вполне обоснованно эти две способности очерчиваются как движущие: вожделение и размышляющий разум, ибо в вожделении движет вожделенное, а разум, представление, движет лишь потому, что в вожделении представляет вожделенное».

Такое понимание воли стало определяющим для всего западноевропейского мышления, и по сей день оно достаточно распространено. В Средние века *voluntas* предстает как *appetitus intellectualis*, то есть *ὀρέξις διανοητική*, вожделение, к которому принадлежит соотнобразующееся с разумом представление. Для Лейбница *agere*, действие, *percipere* и *appetitus* существуют в единстве; *percipere* есть *ἰδέα*, представление. Для Канта воля представляет собой ту способность вожделения, которая действует *сообразно* пониманию, то есть так, что при этом само волимое как в общем и целом представляемое является определяющим для действия. Однако хотя представление отличает волю как способность вожделения от просто слепого стремления, само оно в воле не выступает как подлинно движущее и волящее. Лишь такое понимание воли, которое необоснованно

делает представление (ιδέα) первенствующим, можно было бы охарактеризовать как идеалистическое. Такое понимание действительно встречается. В Средние века к такому истолкованию воли склоняется Фома Аквинский, хотя и тут вопрос не решается однозначно. Надо сказать, что в целом великие мыслители в понимании воли никогда не отдавали предпочтения представлению.

Если под идеалистическим истолкованием воли мы понимаем такой подход, при котором подчеркивается, что вообще представление как таковое, мышление, знание, понятие существенным образом принадлежат воле, тогда, конечно, толкование воли, предлагаемое Аристотелем, идеалистично, равно как и толкования Лейбница, Канта и, наконец, самого Ницше. Доказательство тому легко представить: достаточно до конца прочитать то место, где Ницше говорит, что воля состоит из множества чувств:

«Как чувства, причем, самые разные, надо признать неотъемлемой частью воли, так, во-вторых, надо отнестись и к мыслям: в каждом волевом акте есть одна направляющая мысль, и ни в коем случае нельзя думать, что мы можем отделить эту мысль от „воления" и при этом якобы еще останется воля!» (VII, 29).

Сказано вполне ясно, причем не только в адрес Шопенгауэра, но и всех тех, кто любит ссылаться на Ницше, ополчаясь против мышления и власти понятия.

Непонятно, как, имея в виду эти вполне ясные высказывания, можно все-таки не склоняться к идеалистическому толкованию его учения о воле. Принято считать, что ницшевское понимание воли не имеет ничего общего с ее толкованием в немецком идеализме. Однако и туда переходит кантовское и аристотелевское понятие воли. Для Гегеля знание и воление — одно и то же. Это означает, что истинное знание уже предстает как действие, а действие есть лишь знание. Шеллинг даже говорит, что подлинно волящее в воле есть разум. Разве это не вполне законченный идеализм, если под ним понимать сведение воли к представлению? Однако тот же Шеллинг, будучи слишком категоричным в своих словах, хочет подчеркнуть как раз то, что в воле выделяет и Ницше, когда говорит, что воля есть повеление: ведь когда Шеллинг говорит о «разуме», а прочий немецкий идеализм — о знании, речь идет не о способности представления, как считает психология, не о действовании, которое лишь созерцательным образом сопутствует прочим проявлениям душевной жизни. Знание означает открытость бытию, которое есть воление, а на языке Ницше — «аффект». Сам Ницше говорит так: «*Воление есть повеление: повеление же есть некий аффект (представляющий собой внезапный выброс силы)* — напряженный, ясный, устремленный лишь к одному, глубочайшая убежденность в превосходстве, уверенность, которой повинуются» (XIII, 264). Ясно, напряженно, сосредоточенно устремляться к чему-либо есть не что иное, как — в самом строгом смысле слова — пред-держат что-то перед собою, пред-ставляя его себе; разум, говорит Кант, есть способность представления.

Никакое обозначение воли не встречается у Ницше так часто, как только что названное: воление есть повеление; в воле сокрыта повелевающая мысль; в то же время никакое другое понимание воли не может так решительно подчеркнуть и существенность (Wesentlichkeit) знания и представления, существенность разума в воле, как это.

Поэтому если мы хотим как можно ближе подойти к ницшевскому пониманию воли и остаться при нем, нам лучше держаться подальше от всех прочих ее наименований. Называть же это понимание идеалистическим или неидеалистическим, предполагающим эмоцию или биологическим, рациональным или иррациональным значит каждый раз исказить суть дела.

Воля и власть. Сущность власти

Теперь мы можем и, по-видимому, даже должны выстроить по порядку все данные определения сущности воли и выработать одно-единственное определение (дефиницию). Итак, воля как вырывающееся за свои пределы господство-над, воля как аффект

(возбуждающий напор), воля как страсть (рывок, простирающийся вширь сущего), воля как чувство (наличность к-себе-самому-стояния (Zu-sich-selbst-stehen) и, наконец, воля как повеление. Затратив некоторые усилия, можно было бы, конечно, выработать формально чистую «дефиницию», вбирающую в себя все упомянутое. Однако мы не будем это делать, но не потому, что не придаем никакого значения строгим и однозначным понятиям. Напротив, мы ищем их, но понятие вовсе не является понятием — по меньшей мере, в философии - если оно не утверждено и обосновано так, что дает возможность постигаемому им стать для него самого мерилom и поприщем (Bahn) вопрошания, вместо того чтобы скрывать его под покровом голой формулы. Однако то, что здесь должно быть постигнуто понятием «воли» (как основная особенность сущего), то есть бытие, еще не достаточно приблизилось к нам или, точнее, *мы к нему*.

Уразумение и познание — это не просто проявление своей осведомленности в понятиях, а постижение уловленного понятием; постигать бытие значит сознательно оставаться открытым для его вторжения, открытым для его при-существования. Если мы поразмыслим о том, что на самом деле должно означать слово «воля» (сущность самого сущего), тогда станет понятно, сколь беспомощным остается это весьма обособленное слово, причем даже тогда, когда мы наделяем его сопутствующей дефиницией. Поэтому Ницше и говорит:

«Воля — это допущение, которое мне больше ни о чем не говорит. Для познающего нет воления» (XII, 303).

Из этого не надо делать вывод о том, что, дескать, усилие, направленное на то, чтобы постичь сущность воли, безнадежно и ничтожно, и поэтому все равно, какое слово и понятие мы используем, говоря о «воле» — все, мол, остается на наше усмотрение. Напротив, мы должны в первую очередь и непрестанно вопрошать, исходя из существа самого дела. Только так мы придем к пониманию и правильному употреблению этого слова.

Для того чтобы сразу лишить слово «воля» этой пустоты, Ницше говорит: «воля к власти». Всякое воление есть воление-быть-большим (Mehr-sein-wollen). Как только эта воля угасает, власть перестает быть властью, хотя силой она продолжает удерживать то, чем овладела. В воле как воле-быть-большим, в воле как воле к власти, по существу, сокрыто возрастание, возвышение, ибо только постоянно возвышаясь высокое может удерживать себя на высоте, в вышине. Падению можно противостоять только властным возвышением, а не простым сохранением прежней высоты, потому что иначе дело кончится обычным истощением. В «Воле к власти» Ницше говорит (702):

«Человек, всякая малейшая часть живого организма, хотят одного — *еще власти*».

«Возьмем простейший пример, пример примитивного пропитания: протоплазма простирает свои псевдоподии, чтобы отыскать что-либо ей противостоящее — не по причине голода, а ради воли к власти. Затем она пытается это одолеть, приспособить к себе, присоединить. То, что называют „пропитанием“, есть лишь вытекающее отсюда явление, полезное применение изначальной воли к тому, чтобы стать *сильнее*».

Итак, воление есть воление-стать-сильнее (Stärker-werden-wollen). Здесь Ницше тоже переиначивает и отвергает взгляды современников, особенно дарвинизм. Поясним вкратце: жизнь стремится не просто к самосохранению, как полагает Дарвин, но к самоутверждению. Стремление сохранить себя ограничивается уже наличествующим, коснеет в нем, теряется в нем и, таким образом, перестает видеть себя самое, свою собственную сущность. Самоутверждение, то есть воление остаться в тверди, являет собой непрестанное возвращение в сущность, в начало. *Самоутверждение есть исконное утверждение сущности*.

Воля к власти никогда не является волением чего-то отдельного, действительного. Она затрагивает бытие и сущность сущего, является им самим. Поэтому можно сказать, что воля к власти всегда есть воля сущности, и хотя Ницше не мыслит это так категорично, в принципе он имеет в виду именно это, ибо в противном случае было бы

невозможно понять, что он имеет в виду, когда говорит о возрастании воли («больше власти»): речь идет о воле к власти как о чем-то созидающем. Такая характеристика тоже чревата недоразумением, поскольку часто дело выглядит так, как будто в воле к власти и через нее должно быть нечто произведено. Решающим является не произведение чего-то в смысле изготовления, а превознесение и превращение, решающим оказывается иное-чем, сущностно иное. Поэтому к созиданию сущностно принадлежит императив разрушения. В разрушении полагается противоборствующее, ненавистное и злое; оно необходимо принадлежит созиданию, то есть воле к власти и, следовательно, самому бытию. К сущности бытия принадлежит ничтожествуящее (Nichtige), причем не просто как некое ничто пустоты, а как властвующее «нет».

Мы знаем, что немецкий идеализм осмыслял бытие как волю. Кроме того, эта философия отваживается мыслить ничтожествуящее как принадлежащее бытию. Достаточно вспомнить о том, что Гегель говорит в предисловии к «Феноменологии духа». Он говорит об «огромной силе негативного». «Это — энергия мышления, чистого „я". Смерть, если мы так назовем упомянутую недействительность, есть самое ужасное, и для того, чтобы удержать мертвое, требуется величайшая сила. Бессильная красота ненавидит рассудок, потому что он от нее требует того, к чему она не способна. Но не та жизнь, которая страшится смерти и только бережет себя от разрушения, а та, которая претерпевает ее и в ней сохраняется, есть жизнь духа. Он достигает своей истины, только обретая себя самого в абсолютной разорванности. Дух есть эта сила не в качестве того положительного, которое отвращает взоры от негативного, подобно тому как мы, называя что-нибудь ничтожным или ложным, тут же кончаем с ним, отворачиваемся и переходим к чему-нибудь другому; но он является этой силой только тогда, когда он смотрит в лицо негативному, пребывает в нем» [Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа. СПб. 1992. С. 17. Пер. Г. Шпета].

Таким образом, немецкий идеализм отваживается *даже* зло мыслить как принадлежащее сущности бытия. Величайший шаг в этом направлении сделал Шеллинг в своей статье «О сущности человеческой свободы». Ницше сохранял исконную и зрелую связь с историей немецкой метафизики и поэтому не мог не обратить внимания на силу мыслящей воли в немецком идеализме. Вот почему однажды он написал:

«Значение немецкой философии (Гегель): продумать пантеизм, в котором зло, заблуждение и страдание не воспринимаются как доводы против Божественности. *Этим величественным начинанием* злоупотребили власти (государство и т. д.), как бы подтверждая разумность непосредственно господствующего. Шопенгауэр, напротив, предстает как упрямый моралист, который, ради того чтобы сохранить свое право на нравственную оценку, превращается в *неприемлющего* мир и, в конце концов, в „мистика"» («Wille zur Macht», n. 416).

Помимо прочего этот отрывок ясно показывает, что Ницше никогда не желал принимать участия в ниспровержении, принижении и поругании немецкого идеализма, то есть той кампании, начало которой приблизительно в середине XIX века положили Шопенгауэр и другие. Где-то в середине прошлого столетия философия Шопенгауэра, которая с 1818 года приобрела законченный вид, начала оказывать свое влияние в широких кругах общественности. Яркой картиной тогдашнего увлечения этим философом, охватившего молодых людей, могут служить письма юного Фридриха Карла фон Герсдорфа, адресованные Ницше. Оба дружили со времен своей учебы в школе Пфорта. Особенно важны письма Герсдорфа, написанные Ницше в 1870-1871 годах. (См. письма барона Карла фон Герсдорфа Фридриху Ницше, изданные Карлом Шлехтой: «Die Briefe des Freiherrn Carl von Gersdorff an Friedrich Nietzsche» [hrsg. v. K. Schlechta] I. Teil: 1864-71, Weimar 1934; II. Teil 1871-74, Weimar 1935).

Шопенгауэра усердно читали все образованные люди, воспринимая его труды как философскую победу над немецким идеализмом. Однако в ту пору Шопенгауэр занял первое место в философии не потому, что его философия как таковая на самом деле

одолела немецкий идеализм, а потому, что немцы просто не сумели одолеть этот самый идеализм, уже будучи не в силах подняться на его высоты. Такое крушение сделало Шопенгауэра великим человеком, и в результате философия немецкого идеализма, воспринимаемая в контексте его банальностей, стала чем-то диковинным и странным и была предана забвению. Лишь окольными, кружными путями возвращаемся мы в ту эпоху немецкого духа, и все-таки мы еще очень далеки от подлинно исторического отношения к нашей истории. Ницше чувствовал, что именно здесь и совершалось упомянутое «величественное начинание» метафизического мышления, однако дело не пошло дальше этого предчувствия, да и не должно было пойти, ибо десять лет работы над главным произведением не давали ему возможности спокойно прогуляться по просторным залам систем, возведенных Гегелем и Шеллингом.

Итак, воля в себе одновременно созидает и разрушает. Властвование-за-пределы-себя всегда также есть уничтожение. Все перечисленные моменты воли — выход-за-пределы-себя, возрастание, повеление, созидание, самоутверждение — говорят вполне ясно, чтобы понять, что воля в себе уже есть воля к власти; власть означает не что иное, как действительность воли.

Перед тем как дать общую характеристику ницшевского понятия воли, мы вкратце упомянули о прошлом метафизики, чтобы стало ясно, что понятие бытия как воли не содержит в себе ничего странного. Однако то же самое касается и характеристики бытия как власти. Каким бы самобытным ни оставалось ницшевское толкование бытия как воли к власти и как бы мало он ни осознавал, в какой исторической связи находится понятие власти как определения бытия, именно благодаря такому толкованию бытия сущего Ницше, вне всякого сомнения, вступает в самую сокровенную и самую широкую область западноевропейского мышления.

Сущность власти (не говоря о том, что для Ницше власть означает то же самое, что и воля) так же сложна, как и сущность воли. Для прояснения этого факта мы могли бы поступить примерно так же, как поступали, приводя отдельные определения воли, которые дает Ницше. Однако сейчас надо подчеркнуть лишь два момента, касающиеся сущности власти.

Ницше часто отождествляет власть с силой, хотя последняя и не получает более точного определения. Сила, способность, сосредоточенная в себе и готовая к действию, возможность осуществления чего-либо есть то, что греки и, прежде всего, Аристотель, обозначают как δύναμις. Однако власть есть также властная осуществленность в смысле совершения господства, действие силы, по-гречески ἐνέργεια. Власть есть воля как за-пределы-себя-воление, но как раз поэтому она есть к-себе-самой-возвращение (Zu-sich-selbst-kommen), нахождение и утверждение себя в замкнутой простоте сущности, по-гречески ἐντελέχεια. Для Ницше власть одновременно означает все названное: δύναμις, ἐνέργεια, ἐντελέχεια.

В собрании трактатов, известных нам под именем аристотелевской «Метафизики», есть один (книга II (IX) «Метафизики»), в котором о δύναμις, ἐνέργεια, ἐντελέχεια говорится как о высших определениях бытия.

То, что здесь, то есть еще на пути исконной философии, но уже и в конце этого пути, Аристотель вопрошает о бытии, позднее перешло в схоластическую философию как учение о potentia и actus. С началом нового времени философия упрочивается в своем стремлении постичь бытие из мышления. Поэтому впоследствии определения бытия (potentia и actus) начинают двигаться в сторону основной формы мышления — суждения. Возможность, действительность и необходимость становятся модальностями бытия и мышления. С этих пор учение о модальностях принадлежит к составу любого учения о категориях.

Современная философия понимает это в меру своей учености и проницательности. То, что у Аристотеля предстает как познание δύναμις, ἐνέργεια, ἐντελέχεια, еще является философией, то есть упомянутая книга из его «Метафизики» остается самой достойной

вопрошания во всей его философии. Хотя Ницше не осознает сокровенной и живой связи его понятия власти как понятия бытия с учением Аристотеля и эта связь, по-видимому, остается очень слабой и неопределенной, может статься, что упомянутое учение Аристотеля связано с учением Ницше о воле к власти даже сильнее, чем с каким-либо учением схоластической философии о категориях и модальностях. Однако само учение Аристотеля представляет собой лишь определенным образом направленное истечение, приход-к-первому-концу (*Zum-ersten-Ende-kommen*) того первого начала (*Anfang*) западноевропейской философии, которое было положено Анаксимандром, Гераклитом и Парменидом.

Однако указание на внутреннюю связь ницшевской воли к власти с *dύναμις, ἐνέργεια* и *ἐντελέχεια* Аристотеля не следует понимать в том смысле, что учение Ницше о бытии можно напрямую толковать через Аристотеля. Оба учения должны восприниматься в более исконной связи вопрошания, и прежде всего это относится к учению Аристотеля. Не будет преувеличением сказать, что сегодня мы уже решительно ничего не понимаем в этому учении и не имеем по отношению к нему никаких предчувствий. Причина проста: это учение прежде всего толкуют с помощью соответствующих учений Средневековья и Нового времени, которые, в свою очередь, представляют собой лишь некую смысловую вариацию и отпадение от учения Аристотеля и потому не могут заложить основу для его постижения.

Таким образом, из сущности воли к власти как властительства воли в разных ракурсах выявляется, как это толкование сущего входит в основное движение западноевропейского мышления и как оно благодаря этому и только этому оказывается способным дать существенный импульс решению философской задачи XX века.

Однако эту глубочайшую историчность ницшевского мышления, в силу которой оно поистине охватывает ширь веков, мы никогда не поймем, если начнем охотиться за созвучиями, заимствованиями и расхождениями: мы поймем ее только в том случае, если постигнем собственное воление мысли Ницше. Невелика была бы премудрость или, лучше сказать, дальше такой премудрости дело вообще бы не пошло, если бы мы, вооружившись готовыми понятийными схемами, стали искать в текстах Ницше отдельные разногласия, противоречия, небрежность, что-либо поспешное и нередко поверхностное и случайное. *В противоположность этому мы ищем сферу его собственного вопрошания.*

В последние годы творчества Ницше характеризует свой способ мыслить как «философствование молотом». Для самого Ницше это слово весьма многозначно, и прежде всего оно означает тяжелые удары этим молотом, которые сокрушают. Это значит: высекать из камня содержание и сущность, высекать форму; это прежде всего значит: бить молотом по всем вещам и слушать, издадут ли они знакомый пустой звук или нет, спрашивать, есть ли еще в этих вещах тяжесть и вес или, быть может, все тяжеловесное уже ушло из них. Затем наступает воление мысли, суть которого такова: снова наделить эти вещи весом.

Если в ходе такой работы многое остается неодоленным и только низвергается, из слога, к которому прибегает Ницше, вовсе не следует, что для философской работы строгость и истина понятия, неумолимость вопрошающего обоснования есть лишь нечто попутное. То, что для Ницше является необходимостью и потому становится правом, для другого никогда не имеет силы, ибо Ницше один в своем роде. Однако эта неповторимость способствует еще большей определенности и дает плоды только тогда, когда рассматривается в русле основного движения западноевропейского мышления.

Основной и ведущий вопросы философии

Общая характеристика воли как воли к власти была дана для того, чтобы в какой-то мере прояснить тот горизонт, к которому мы начнем приближаться своим вопрошанием. Толкование третьей книги («*Принцип нового утверждения ценностей*») мы начнем с

четвертой и последней главы: «Воля к власти как искусство». Прежде всего мы в общих чертах наметим, как Ницше понимает искусство, каким образом ставит вопрос о нем, и тогда нам станет ясно, почему толкование сути воли к власти должно начаться именно там, где говорится об искусстве.

При этом, конечно же, важно удерживать основной философский замысел толкования. Его надо снова четко обозначить. Итак, вопрос состоит в том, что есть сущее. Этот унаследованный нами «главный вопрос» западноевропейской философии мы называем ведущим вопросом. Однако он есть лишь *предпоследний* вопрос. *Последний* и, таким образом, *первый* гласит: что есть само бытие? Этот вопрос, который разворачивается и обосновывается в первую очередь, мы называем основным вопросом философии, потому что в нем философия сначала вопрошает об основании сущего *как основании* и тут же о своем собственном основании и затем обосновывает самое себя. Прежде чем поставить этот вопрос как таковой, философия должна, если она действительно хочет себя обосновать, всегда оставаться на пути учения о познании и сознании, всегда оставаться на том пути, который пролагается, так сказать, в приходящей философии, а не возвращается в самом ее средоточии. Основной вопрос остается Ницше таким же чуждым, как и истории мышления до него.

Однако когда ставится ведущий вопрос (что есть сущее?) и основной вопрос (что есть бытие?), тогда вопрошается: что есть...? Мышление ищет раскрытия сущего в целом и раскрытия бытия. Сущее должно приноситься в открытое (*das Offene*) самого бытия и бытие должно приноситься в открытое своей сущности. Открытость (*Offenheit*) сущего мы называем несокрытостью (*Unverborgenheit*): ἀλήθεια, истина. Ведущий и основной вопросы философии вопрошают о том, что есть сущее и что есть бытие в истине. В вопросе о сущности бытия вопрошание совершается так, что вне этого вопроса больше ничего не остается, даже ничто. Поэтому вопрос о том, что есть бытие в истине, должен одновременно вопрошать, что есть сама истина, в которой проясняется бытие. Не потому, что истина в своей возможности прежде всего подвергается познавательно-теоретическому сомнению, а потому, что она уже принадлежит сути основного вопроса в четко очерченном смысле — как его «пространство», ибо истина вместе с бытием находятся в области основного вопроса. В основном и ведущем вопросах о бытии и сущем глубочайшим образом вопрошается также о сущности истины. «Также об истине», — говорим мы и при этом рассуждаем совершенно внешним образом, ибо истина не может быть ничем таким, что «также» наличествует где-то рядом с бытием. Напротив, ставится вопрос о том, каким образом и то, и другое сущностно едины и чужды друг другу, «где», в какой области они вообще со-бытийствуют и каким образом «есть» сама эта область. Такие вопросы оказываются шире вопроса о философии Ницше, но зато именно они являются залогом того, что мы выводим его мышление на простор (*ins Freie*) и делаем его плодотворным, но в то же время испытываем и постигаем существенный предел и иное (*das Andere*).

Иначе говоря, если воля к власти определяет сущее как таковое, то есть в его истине, тогда с толкованием сущего как воли к власти постоянно должен связываться вопрос об истине, то есть о сущности истины. И если Ницше в рамках своей задачи истолковать все происходящее как волю к власти особое место отводит *искусству*, тогда именно здесь вопрос об *истине* должен играть самую важную роль.

Пять положений об искусстве

А теперь мы рассмотрим первую характеристику ницшевского общего понимания сущности искусства, по порядку с использованием веских примеров обозначив пять положений об искусстве.

Почему в деле обоснования принципа нового утверждения ценностей искусство имеет решающее значение? Ближайший ответ можно отыскать в отрывке 797 «Воли к

власти», который, правда, должен был бы стоять под номером 794.

«Явление „художник" *прозреваемо* легче всего». Не будем читать дальше и подумаем над этим предложением. «Прозреваемо легче всего», то есть нам самим доступнее всего в своей сущности оказывается явление «художник» — бытие-в-качестве-художника (Künstlersein). В этом сущем, а именно в художнике бытие вспыхивает ярким и непосредственным образом. Почему? Ницше не говорит об этом однозначно, однако мы легко находим объяснение. Бытие-в-качестве-художника есть возможность-порождения (Hervorbringen-können), а породить значит полагать в бытие нечто такое, чего еще в нем нет. В порождении мы как бы соседствуем со становлением сущего и можем усматривать там его незамутненную сущность. Так как речь идет о раскрытии воли к власти как основной особенности сущего, осуществление этой задачи должно начинаться там, где вопрошаемое (das Fragliche) проявляется яснее всего, ибо всякое прояснение должно следовать из ясного в темное и никогда наоборот.

Бытие-в-качестве-художника есть способ *жизни*. Но что Ницше вообще говорит о жизни? «Жизнью» он называет «самую известную нам форму бытия» (п. 689). Само «бытие» имеет для него значение лишь «как обобщение понятия „жить" (дышать), „быть одушевленным", „хотеть", „действовать", „становиться"» (п. 581). «„Бытие" — мы не имеем никакого другого представления о нем, кроме „жить". — Разве может „быть" что-нибудь мертвое?» (п. 582). Разве может оно быть, «если сокровеннейшая сущность бытия есть воля к власти»? (п. 693).

Этими несколько формальными отсылками мы уже наметили орбиту, внутри которой нам надо постигать, то есть удерживать для будущего рассмотрения «явление „художник"». Необходимо повторить: бытие-в-качестве-художника есть самый прозреваемый способ жизни. Жизнь есть самая известная нам форма бытия. Глубочайшая сущность бытия есть воля к власти. На примере бытия-в-качестве-художника мы встречаем самый прозреваемый и самый известный способ воли к власти. Так как речь идет о раскрытии бытия сущего, внутри этого раскрытия размышление об искусстве обретает первостепенное значение.

Однако здесь Ницше все же говорит о «явлении „художник"», а не об искусстве. Какие бы затруднения не вызывало стремление определить, что есть «такое» искусство и как оно *есть*, ясно все-таки, что к действительности искусства принадлежат и художественные произведения и затем все те, кто, как говорится, «переживает» эти произведения. Художник — лишь одна из составляющих целокупной действительности искусства. Все так, однако решающим в ницшевском понимании искусства как раз и является то, что он рассматривает его и всю его сущность со стороны *художника*, то есть сознательно и решительно противопоставляет такое понимание искусства тому, которое рассматривает его в ракурсе «наслаждающихся» им и «переживающих» его.

Таков основной тезис ницшевского учения об искусстве: его надо постигать со стороны творящих и созидающих, а не со стороны воспринимающих его. Ницше недвусмысленно выражает это в таких словах (п. 811):

«До сих пор наша эстетика была женской в том смысле, что только „восприимчивые" к искусству люди облекали в формулы свои опыты на тему „что такое прекрасное?". До сего дня во всей философии нет художника...».

Философия искусства — для Ницше это означает также эстетику, но эстетику «мужскую», а не «женскую». Вопрос об искусстве — это вопрос о художнике как творце, созидателе; именно *его* опыт относительно того, что является прекрасным, должен стать мерилем.

Теперь мы возвращаемся к отрывку 797: «Явление „художник" *прозреваемо* легче всего». Если мы удержим это высказывание в направляющем ракурсе вопроса о воле к власти и к тому же в перспективе рассмотрения сущности искусства, тогда мы тут же выведем из него два важных положения об искусстве:

1. Искусство есть самая прозрачная и самая знакомая форма воли к власти.

2. Искусство необходимо понимать со стороны художника.

А теперь читаем дальше (п. 797):

«... Отсюда и взглянуть на *основные инстинкты* власти, природы и т. д.! А также религии и морали!».

Здесь ясно говорится о том, что в ракурсе рассмотрения сущности художника надо рассматривать и другие формы воли к власти — природу, религию, мораль и, добавим от себя, общество и индивида, познание, науку, философию. В этой связи данные формы определенным образом соответствуют бытию-в-качестве-художника, художественному созиданию и созданному бытию. Прочее сущее, не обязательно порождаемое художником, так же обладает соответствующим способом бытия (*Seinsart*), как и созданное художником, художественное произведение. Подтверждение этой мысли мы находим в предшествующем афоризме за номером 796:

«Произведение искусства, появляющееся *без* художника, например, как тело, как организация (пруссский офицерский корпус, орден иезуитов). В какой мере художник есть лишь первая ступень. Мир как художественное произведение, порождающее самое себя».

Очевидно, что здесь понятие искусства и произведения искусства распространяется на всякую возможность порождения и любое существенным образом порожденное. В какой-то мере это соответствует тому словоупотреблению, которое было обычным вплоть до XIX века. До этого времени искусство означает любой вид порождения. Ремесленник, государственный деятель, воспитатель предстают как созидающие художники. Природа тоже является «художницей». Здесь речь не идет об искусстве в сегодняшнем ограниченном его понимании как «изящного искусства» в смысле создания чего-то красивого.

Однако это более раннее, широкое понимание искусства, в котором изящное искусство является лишь одним из его видов, Ницше истолковывает в том смысле, что всякое творение чего-либо представляет собой соответствие изящному искусству и его художнику. Фраза «художник есть лишь первая ступень» подразумевает художника в более тесном смысле как создателя произведений изящного искусства.

Таким образом, отсюда следует третье положение об искусстве.

3. В соответствии с расширенным пониманием художника искусство есть основное событие всего сущего; сущее, поскольку оно сущее, есть самосозидающееся (*Sichschaffendes*), созданное.

Однако мы знаем, что воля к власти, по существу, есть созидание и разрушение. Когда мы говорим, что основное событие сущего есть «искусство», это означает не что иное, как то, что оно есть воля к власти. Задолго до этого Ницше недвусмысленно постигает сущность искусства как форму воли к власти, уже в первом сочинении («Рождение трагедии из духа музыки») он воспринимает искусство как основную особенность сущего. Таким образом, становится ясно, что во время работы над «Волей к власти» Ницше возвращается к своему взгляду на искусство, выраженному в «Рождении трагедии»; приведенное здесь рассуждение переходит в «Волю к власти» (отрывок 853, 4 раздел). Последний абзац гласит:

«Уже в предисловии [к „Рождению трагедии“], где Рихард Вагнер как бы приглашается к диалогу, появляется это исповедание веры, это евангелие художника: „искусство как подлинная задача жизни, искусство как ее метафизическая деятельность...“».

Здесь под «жизнью» понимается не только жизнь человеческая, но и мир, как это было у Шопенгауэра. Все предложение звучит вполне по-шопенгауэровски, но уже противоречит ему.

Искусство, мыслимое в самом широком смысле как созидающее начало (*das Schaffende*), есть первочерта всего сущего. Далее в более узком смысле искусство есть та деятельность, в которой созидание исходит (*heraustritt*) к себе самому и самым ясным образом становится не просто *какой-то* формой воли к власти, а *самой высшей* ее формой.

Благодаря искусству и как искусство воля к власти становится подлинно зримой. Однако воля к власти есть то основание, на котором в будущем должно утверждаться всякое полагание ценностей: принцип нового их полагания в противоположность предыдущему. Над прежним властвовали религия, мораль и философия. Итак, если воля к власти обретает в искусстве свою высшую форму, установление нового отношения воли к власти должно исходить от искусства. Но так как это новое утверждение ценностей представляет собой переоценку, от искусства исходят низвержение и противоположание. Об этом говорится в отрывке 794:

«Наша религия, мораль и философия суть формы *декаданса* человека.

— Противодвижение: искусство».

Согласно Ницше основное положение морали, христианской религии и определяемой Платоном философии звучит так: этот мир ни на что не годен, должен существовать «лучший» мир, который лучше этого, погрязшего в чувственности; над этим миром должен быть «истинный мир», сверхчувственное. Чувственный мир — лишь кажущийся мир.

Таким образом, этот мир и эта жизнь, в сущности, отвергаются, и если им и говорят «да», то лишь для того, чтобы потом, в конце концов, еще решительнее их отвергнуть. Ницше же говорит: тот «истинный мир» морали — мир вымышленный, истинное, сверхчувственное есть заблуждение. Чувственный мир, который, если следовать Платону, есть мир кажимости и заблуждения или само заблуждение, на самом деле мир истинный. Стихией искусства является чувственное: ощущаемое и кажущееся (*Sinnen—Schein*). Следовательно, искусство утверждает как раз то, что отвергает признание якобы истинного мира. Поэтому Ницше пишет (853, II):

«Искусство как единственное превосходящее противодействие всякой воле к отрицанию жизни, как нечто антихристианское, антибуддистское, антинигилистическое *par excellence*».

Таким образом, мы приходим к четвертому положению о сущности искусства:

4. Искусство есть четко обозначенное противоборство нигилизму.

Суть искусства заключается в созидании и оформлении, и если это является метафизической деятельностью, тогда всякое делание и особенно высшее (и, стало быть, мышление философии) должно определяться в данном ракурсе. Философию больше нельзя определять по образу учителя нравственности, который в противовес этому миру, якобы ни на что не годному, утверждает некий высший мир. Наоборот, такому нигилистически настроенному философу-моралисту (самый последний пример которого Ницше видит в Шопенгауэре) должен противостоять философ прямо противоположной направленности, философ из противоборствующего движения, «философ-художник». Такой философ есть художник, потому что он придает форму сущему в целом, то есть прежде всего там, где это сущее в целом открывается, в человеке. В таком смысле и надо читать отрывок 795:

«Художник-философ. Более высокое понятие *искусства*. Может ли человек так далеко отойти от прочих людей, чтобы *создавать форму, имея их в качестве материала?* (Предварительные упражнения: 1) формирующий самого себя, отшельник; 2) прежний художник, как малый свершитель, работающий с материей)».

Искусство, особенно в узком смысле этого слова, есть принятие чувственного, кажущегося, того, что не есть «истинный мир», или, как коротко говорит Ницше, не есть «истина».

В искусстве решается вопрос о том, что есть истина, а для Ницше это всегда означает: что есть истинное, то есть подлинное сущее. С одной стороны, это соответствует необходимой связи между ведущим и основным вопросами философии, а с другой, вопросу о том, что есть истина. Искусство есть воля к кажущемуся как чувственному. О такой воле Ницше говорит так (XIV, 369):

«Воля к *кажимости*, к иллюзии, к обману, к становлению и изменению глубже,

„метафизичнее" воли к *истине*, к действительности, к бытию».

Здесь имеются в виду истинное Платона, в себе сущее, идеи, сверхчувственное. Воля к чувственному и его богатству для Ницше, напротив, есть воля к тому, чего ищет «метафизика». Следовательно, воля к чувственному метафизична. Эта метафизическая воля действительно содержится в искусстве.

Ницше говорит (XIV, 368):

«Я раньше всего прочего всерьез воспринял отношение *искусства* к *истине*: и теперь еще я со священным ужасом воспринимаю этот разлад. Ему была посвящена моя первая книга; „Рождение трагедии" верит в искусство на фоне другой веры: *невозможно жить с истиной*, «воля к истине» уже есть симптом вырождения...".

Звучит чудовищно, однако сказанное перестает удивлять — хотя и не утрачивает своего веса — как только мы понимаем его так, как надо. Итак, воля к истине, и для Ницше здесь и всегда это означает: воля к «истинному миру» в понимании Платона и христианства, воля к сверхчувственному, в себе сущему. Воля к такой «истине», по существу, есть отрицание нашего здешнего мира, в котором искусство как раз и находится у себя дома. Так как этот мир есть подлинно действительный и единственно истинный, Ницше, говоря о соотношении искусства и истины, может сказать, что «искусство *более ценно*, чем истина» (п. 853; IV); это означает, что чувственное выше и подлиннее сверхчувственного. Поэтому Ницше и говорит: «У нас есть *искусство*, дабы мы *не погибли от истины*» (п. 822). Здесь истина снова подразумевает «истинный мир» сверхчувственного, она таит в себе опасность гибели жизни, то есть, как это всегда у Ницше,— поднимающейся жизни. Сверхчувственное влечет жизнь прочь от полной сил чувственности, забирает у чувственности эти силы и ослабляет ее. В перспективе сверхчувственного самоуничужение, отречение и сострадание, смирение и приниженность становятся настоящей «добродетелью». «Безумцы мира сего», униженные и изгои становятся «детьми Божьими»; они суть истинно сущие; они внизу, но принадлежат «горнему» и должны говорить о том, что такое высота, их высота. В противоположность этому всякое творческое превознесение и всякая гордость в себе покоящейся жизни воспринимается как мятеж, ослепление и грех. Однако для того, чтобы мы не погибли от этой «истины» сверхчувственного, чтобы это сверхчувственное совсем не ослабило жизнь и, в конце концов, не погубило ее, у нас есть искусство. Отсюда в контексте принципиального отношения искусства и жизни вытекает более широкое и последнее в нашем ряду положение:

5. Искусство более ценно, чем «истина».

А теперь повторим все прежде названные положения:

1. Искусство есть самая прозрачная и знакомая форма воли к власти.
2. Искусство надо понимать со стороны художника.
3. В соответствии с расширенным понятием художника искусство есть основное свершение всего сущего; сущее, поскольку оно сущее, есть самосозидающееся, созданное.
4. Искусство есть четко обозначенное противодвижение нигилизму.

Теперь, исходя из этих пяти положений, надо вспомнить об одном уже приводившемся высказывании Ницше об искусстве: «Мы считаем его величайшим стимулятором жизни» (п. 808). Раньше мы усматривали в нем лишь образец переименования, к которому прибегает Ницше (полярность шопенгауэровскому «успокоительному»). Теперь эту фразу надо понять в ее самом точном значении. После всего сказанного мы сразу понимаем, что определение искусства как «стимулятора» жизни означает лишь одно: искусство есть форма воли к власти. Так как «стимулятор» есть влекущее, вздымающее, за-пределы-себя-возносящее, есть стремление к большей власти и, следовательно, просто власть, то это означает лишь одно: волю к власти. Поэтому положение об искусстве как величайшем стимуляторе жизни нельзя просто поставить в ряд с прежними пятью положениями: напротив, оно является главным тезисом Ницше об искусстве. Его проясняют названные пять.

Можно сказать, что в общих чертах мы почти справились с нашей задачей. Нам надо было обнаружить искусство как волю к власти. Таков замысел Ницше. Однако применительно к Ницше мы ищем иное. Мы спрашиваем:

1. Что дает такое понимание искусства для сущностного определения воли к власти и тем самым — сущего в целом?

Об этом мы сможем узнать только после того, как зададимся еще одним вопросом:

2. Что означает такое толкование искусства для знания об искусстве и отношения к нему?

Шесть основных моментов в истории эстетики

Начнем со второго вопроса. Для того чтобы ответить на него, необходимо более подробно охарактеризовать подход Ницше к сущностному определению искусства и рассмотреть его в контексте прежних усилий, направленных на приобретение знаний об искусстве.

Пять приведенных положений об искусстве устанавливают основные ракурсы, в которых движется ницшевское вопрошание об искусстве. Ясно одно: Ницше вопрошает об искусстве не для того, чтобы описать его как какое-то явление или как выражение культуры — через искусство и характеристику его сущности он хочет показать, что есть воля к власти. Тем не менее его размышление об искусстве движется в унаследованной традиции, которая определяется как «эстетика». Хотя Ницше выступает против «женской» эстетики и тем самым отстаивает «мужскую», он все-таки говорит именно об эстетике. Таким образом, ницшевское вопрошание об искусстве превращается в эстетику, доведенную до крайних пределов, эстетику, которая как бы сама себя ниспровергает. Но что отличает вопрошание об искусстве и знание о нем от «эстетики»? Что значит «эстетика»?

Термин «эстетика» образуется так же, как «логика» и «этика». Здесь всегда надо добавлять ἐπιστήμη, знание. Логика: λογική ἐπιστήμη, знания о логосе (λόγος), то есть учение о высказывании, суждении как основной форме мышления. Логика: знание о мышлении, о его правилах и формах. Этика: ἠθική ἐπιστήμη, знание об этосе (ἦθος), о внутренней установке человека и о том, как она определяет его поведение.

Логика и этика в каждом случае подразумевают человеческое поведение и его обоснованность.

Так же образуется и слово «эстетика»: αἰσθητική ἐπιστήμη, знание о поведении человека, основанном на чувстве и восприятии, а также о том, что это поведение определяет.

То, что определяет мышление, логику, и то, к чему мышление устанавливает свое отношение, есть истинное.

То, что определяет установку и поведение человека, этику, и то, к чему они устанавливают отношение, есть благо.

То, что определяет чувствование человека, эстетику, и то, к чему это чувствование устанавливает отношение, есть прекрасное. Истинное, благое, прекрасное суть предметы логики, этики и эстетики.

В соответствии с этим эстетика представляет собой рассмотрение чувствования человека в его отношении к прекрасному, рассмотрение прекрасного, поскольку оно находится в отношении к этому чувствованию. Само прекрасное есть не что иное, как то, что, проявляя себя, порождает это состояние чувствования. Однако можно говорить о прекрасном природы и прекрасном искусства. Так как искусство на свой лад рождает прекрасное, поскольку является «изящным», размышление над искусством становится эстетикой. Поэтому в ракурсе знания об искусстве и вопрошания об искусстве эстетика представляет собой такое о нем размышление, в котором прочувствованное отношение человека к представленному в искусстве прекрасному становится мерилем его

определения и обоснования, остается его исходом и целью. Прочувствованное отношение к искусству и его творениям может стать отношением созидания, наслаждения и восприятия.

Поскольку в эстетическом рассмотрении искусства художественное произведение определяется как сотворенное прекрасное, это произведение предстает как носитель и катализатор прекрасного в отношении к чувствованию человека. Для «субъекта» художественное произведение полагается как «объект». Определяющим моментом в рассмотрении этого произведения является субъектно-объектное отношение, причем отношение чувствующее. Произведение становится предметом в той плоскости, которая обращена к переживанию. Когда суждение удовлетворяет логическим законам мышления, мы говорим о том, что оно «логично», и точно так же наименование «эстетического», которое, собственно, подразумевает лишь определенный способ рассмотрения и исследования некоего прочувствованного отношения, мы переносим на само отношение и говорим об эстетическом чувстве и эстетическом состоянии. Строго говоря, само состояние чувствования (Gefühlszustand) не является «эстетическим», но оно может стать таковым, стать предметом эстетического рассмотрения, которое потому и называется эстетическим, что заранее обращено к состоянию чувствования, вызываемому прекрасным, и все с ним соотносит и, исходя из него, определяет.

Термин «эстетика» как размышление об искусстве и прекрасном возник недавно, он берет начало в XVIII веке, однако само дело, получившее столь точное наименование, то есть сам способ вопрошания об искусстве и прекрасном в ракурсе чувствования тех, кто наслаждается искусством и творит его, довольно стар, так же стар, как старо само размышление об искусстве и прекрасном в западноевропейской мысли. Философское размышление о сущности искусства и прекрасного уже *начинается* как эстетика.

В последние десятилетия часто слышатся жалобы на то, что бесчисленные эстетические размышления и исследования об искусстве и прекрасном ничего не дали, никак не помогли подступиться к искусству и никак не содействовали пониманию художественного творчества и основательному художественному воспитанию. Это, конечно, правильно и прежде всего касается того, что сегодня еще бытует под именем «эстетики». Однако в своей оценке эстетики и ее отношения к искусству мы не можем опираться на современность, ибо вопрос о том, находится ли какая-либо эпоха во власти эстетики и как это выглядит, определяет ли ее эстетическая позиция какое-либо отношение к искусству и как это происходит, является слишком решающим для выяснения того, каким образом в этой эпохе искусство формирует историю и формирует ли ее вообще.

Так как в нашей ситуации речь идет об искусстве как о форме воли к власти, то есть как о форме бытия вообще, пусть даже четко очерченного, вопрос об эстетике как основном способе осмысления искусства и знания о нем рассматривается лишь в основных моментах. Только с помощью такого размышления мы получаем возможность таким образом постичь ницшевское толкование сущности искусства и тем самым его отношение к нему, чтобы отсюда мог возникнуть *спор*.

Для характеристики сущности эстетики, ее роли в западноевропейском мышлении и ее отношения к истории западноевропейского искусства необходимо рассмотреть шесть основных моментов, хотя, конечно, такое рассмотрение, скорее, выглядит как простое указание.

1. Великое греческое искусство не имеет своего понятийного осмысления, которое к тому же не было бы равнозначным эстетике. Отсутствие такого логического, современного эпохе осмысления великого искусства не означает, что в ту пору это искусство только «переживали», что имело место одно лишь темное бурление «переживаний», ускользающих от понятия и познания. У греков, к счастью, были не переживания, а настолько исконное, ясное знание и такая страстная устремленность к нему, что, обладая этой ясностью, они не нуждались ни в какой «эстетике».

2. Эстетика начинается у греков только в тот момент, когда великое искусство и сопутствующая ему великая философия устремляются к своему концу. В это время, а именно в эпоху Платона и Аристотеля, в связи с дальнейшим развитием философии обозначаются те основные понятия, которые в будущем намечают горизонт для всякого вопрошания об искусстве. Это прежде всего два понятия: ὕλη — μορφή, materia — forma, материя — форма. Свое происхождение это различие берет в платоновском понимании сущего в отношении к его виду: εἶδος, ἰδέα. Там, где сущее улавливается как сущее и отличается от другого сущего по своему виду, происходит установление пределов этого сущего и его структурное оформление как внешнее и внутреннее ограничение. Ограничивающее, полагающее пределы есть форма, а ограниченное — материя. В такие определения привносится то, что вступает в очерченный горизонт в тот момент, когда произведение искусства постигается как себя являющее (Sichzeigende), φαίνεσθαι в соответствии со своим εἶδος. Εκφανέστατον, подлинно себя являющее и ярчайшее, есть прекрасное.

Через ἰδέα произведение искусства движется в сторону обозначения прекрасного как εκφανέστατον.

С различием ὕλη — μορφή, различием, которого сущее касается как таковое, связано другое понятие, становящееся мерилom для всяческого вопрошания об искусстве: искусство есть τέχνη. Давно известно, что как искусство, так и ремесло греки обозначают одним и тем же словом τέχνη, а художника и ремесленника — словом τεχνίτης. В соответствии с более поздним, «техническим» употреблением слова τέχνη, когда оно совершенно не по-гречески начинает обозначать определенный способ созидания, намечается тенденция к отысканию такого смысла и в самом значении данного слова, как будто τέχνη означает некое ремесленное делание. Исходя из того, что называемое нами изящным искусством греки тоже обозначали словом τέχνη, полагают, что тем самым надо или возвысить ремесленное или низвести до ремесла художественное творчество.

Хотя такое расхожее мнение вполне понятно, оно почти не касается существа дела, то есть не приближает нас к той основной позиции, исходя из которой греки определяют искусство и художественное произведение. Это становится ясно из самого слова τέχνη. Для того чтобы постичь его истинное значение, полезно отыскать по-настоящему противоположное ему понятие. Его мы находим в слове φύσις. Мы переводим его словом «природа» и не слишком над этим задумываемся. Для греков φύσις — первое и существенное наименование самого сущего, и к тому же сущего в его целом. Для них сущее есть то, что возникает и проявляется самобытным образом, будучи ни к чему не принуждаемым, то, что возвращается в себя самое и исчезает: возникающее и в себя возвращающееся властное свершение. Когда человек, находясь среди сущего (φύσις), в которое он ввергнут, пытается найти свое место и обосноваться, когда, одолевая сущее, он действует так-то и так-то, тогда его действия, направленные на сущее, определяются и направляются знанием об этом сущем. Это *знание* и есть τέχνη. Данное слово с самого начала обозначало не «делание» и производство (Hervorbringen), а то знание, которое обосновывает и направляет всякое вторжение человека в средоточие сущего. Поэтому нередко τέχνη обозначает просто человеческое знание. Тогда это знание приобретает особую значимость как τέχνη, то есть знание, направляющее и обосновывающее тот спор с сущим и преодоление его, в котором к уже сложившемуся сущему (φύσις) и на его основе намеренно добавляется другое, новое, сотворенное и произведенное сущее — бытовые орудия и произведения искусства. Однако и здесь τέχνη всегда подразумевает не делание и ремесленное действие как таковое, а знание, раскрытие сущего как такового, осуществляющееся как знающее управление созиданием. Так как изготовление бытовых орудий и создание произведений искусства, каждое на свой лад, напрямую становятся неотъемлемой частью повседневного существования, знание, которое направляет такой процесс созидания, в особом смысле называется τέχνη. Художник не потому есть τεχνίτης, что он в то же время является и ремесленником, а потому, что создание художественных

произведений, равно как и создание бытовых орудий представляет собой вторжение знающего и действующего человека в средоточие φύσις и на основе φύσις. Тем не менее по-гречески мыслимое «действие» — это не посягательство, а допущение — допущение уже присутствующего.

С появлением различия между материей и формой сущность τέχνη начинает истолковываться в конкретном направлении и утрачивает свою изначальную широту. У Аристотеля τέχνη еще выступает как способ знания, хотя лишь как один среди прочих (см. Никомахова этика, VI). Если под словом «искусство» мы в самом широком смысле подразумеваем любой вид человеческой возможности созидания и, кроме того, постигаем эту возможность и способность в более исконном смысле как знание, тогда это слово в своем широком значении соответствует греческому понятию τέχνη. Но поскольку потом τέχνη начинают напрямую связывать с изготовлением и представлением красивых вещей, осмысление искусства через постижение прекрасного перемещается в область эстетики. То, что заключено в якобы внешнем и, согласно расхожему мнению, даже ошибочном обозначении искусства как τέχνη, не проявляется больше ни у греков, ни когда-либо позднее.

Здесь не место говорить о том, как понятия «материя» и «форма» превратились в настоящий смысловой каркас всякого вопрошания об искусстве и всех ближайших определений художественного произведения, каким образом различие между «содержанием» и «формой», в конце концов, стало играть роль всеобъемлющего понятия, которому необходимо подчинять все и вся. Достаточно знать, что это различие берет начало в сфере изготовления орудий (бытовых вещей), что изначально его не было в области искусства в узком смысле этого слова, то есть в области изящного искусства и его произведений, и что туда оно было перенесено. Сказанного вполне достаточно для того, чтобы нас охватило глубокое и неотступное сомнение в том, что с помощью этих понятий можно что-то постичь в области искусства и художественных произведений.

3. Третьим основным моментом в истории знания об искусстве (то есть теперь — в истории возникновения и формирования эстетики) является событие, которое не восходит напрямую к искусству и размышлениям о нем, а скорее касается перемен во всеобщей истории. Речь идет о начале Нового времени. Человек и его свободное знание о себе самом, а также его положение в среде сущего теперь становятся мерилем в решении о том, как надо постигать, определять и формировать это сущее. Возвращение к человеку, к тому, как он сам относится к сущему и себе самому характеризуется тем, что теперь его свободное самоопределение, его способ восприятия и чувствования вещей, короче, его «вкус» выносит решение о сущем. В метафизике это проявляется в том, что достоверность всякого бытия и всякой истины основывается на самосознании отдельного «я»: ego cogito ergo sum. Нахождение-себя-самого (Sich-selbst-vorfinden) в своем собственном состоянии, cogito me cogitare обнаруживает также первый, удостоверенный в своем бытии «предмет». Я сам и мои состояния есть первое и подлинное сущее; соответственно этому вполне определенному сущему и в соотношении с ним поверяется все то, что еще притязает на звание сущего. Я как таковой, то, как я обнаруживаю себя в соседстве с чем-либо, попутно существенным образом определяет мое отношение к вещам и всему, что я встречаю.

Теперь размышление над прекрасным в искусстве сознательно совершается только в плоскости соотношения с чувствованием человека, αἰσθησις. Нет ничего удивительного в том, что в Новое время эстетика осознанно практикуется и обосновывается как таковая. Этим объясняется и то, что только теперь появляется наименование для того способа созерцания, который уже давно подготавливался. В области чувственности и чувства «эстетика» должна стать тем, чем логика является в сфере мышления, и поэтому она означает «логику чувственности».

Попутно с формированием эстетики и попытками прояснить и обосновать эстетическое состояние в истории искусства идет другой решающий процесс. В своем историческом возникновении и бытии великое искусство и его произведения велики

потому, что в историческом вот-бытии человека они выполняют решающую задачу: они являют, что́ есть сущее в его целом, и сохраняют в произведении эту явленность. Искусство и его произведение с необходимостью предстают лишь как путь и местопребывание человека, в котором ему открывается истина сущего в его целом, то есть безусловное, абсолютное. Великое искусство велико прежде всего не в силу высокого качества созданного, а потому, что оно есть «абсолютная потребность». Именно потому, что оно таково и поскольку оно таково, оно может и должно быть великим и в своем звании, так как лишь в силу своего величия по существу оно дает возможность стать великим и созданному им.

Попутно с воцарением эстетики и эстетического отношения к искусству в Новое время происходит распад искусства в упомянутом смысле. Этот распад заключается не в том, что ухудшается «качество» и мельчает стиль, а в том, что искусство утрачивает свою суть: устанавливает непосредственную связь с основной задачей, представлять абсолют, то есть утверждать его как некое мерило в сфере существования человека в истории. Отсюда мы переходим к четвертому основному моменту.

4. В тот исторический момент, когда эстетика формируется во всей своей возможной высоте, широте и строгости, великое искусство приходит к концу. Совершение эстетики обретает свое величие в том, что она постигает и выражает конец этого великого искусства как такового. Эта последняя и величайшая эстетика Запада есть эстетика Гегеля. Она представлена в его «Лекциях по эстетике», которые в последний раз были читаны в Берлинском университете в 1828-1829 годах (ср. WWX 1,2,3). Вот что он в них говорит:

«Поэтому, по меньшей мере, отсутствует абсолютная потребность в том, чтобы она [материя] находила свое отображение в *искусстве*» (X 2. S. 233).

«Во всех этих отношениях искусство, с точки зрения его высшего предназначения, было и остается для нас чем-то прошедшим».

«Прекрасная пора греческого искусства и золотой век позднего средневековья миновали» (X 1. S. 15 f).

Мы не можем опровергнуть смысл сказанного в отношении к истории и происходящему в ней, заявив, что, дескать, можно назвать различные значительные произведения искусства, появившиеся и после 1830 года. Гегель никогда и не отрицал, что со временем могут появиться отдельные художественные произведения, которые получают высокую оценку. Сам факт появления таких единичных произведений, имеющих хождение лишь в кругу каких-то ценителей, говорит не против Гегеля, а как раз в его пользу. Он служит доказательством того, что искусство утратило властную тягу к абсолютному, утратило свою абсолютную силу. Отсюда будет определяться место искусства и способ его познания в XIX веке. На это мы кратко укажем в пятом положении.

5. XIX век еще раз предпринимает — ввиду отпадения искусства от его сущности — дерзновенную попытку создать «единое произведение искусства». Такое усилие связано с именем Рихарда Вагнера, и оно не случайно не ограничивается созданием одних только произведений, призванных служить такой цели: ему сопутствует и его поддерживают основательные раздумья и соответствующие сочинения. Приведем важнейшие: «Искусство и революция» (1849 г.) «Художественное произведение будущего» (1850 г.), «Опера и драма» (1851 г.), «Немецкое искусство и немецкая политика» (1865 г.). Здесь мы не имеем возможности более или менее точно охарактеризовать сложную и запутанную духовную атмосферу середины XIX века. Скажем только, что в период с 1850 по 1860 годы подлинному и хорошо сохранившемуся наследию великой эпохи немецкого движения снова примечательным образом стали сопутствовать ползучее запустение и утрата корней истинного существования, которые полностью проявили себя в период грюндерства. Это в высшей степени двусмысленное время никогда не следует воспринимать как картину неких последовательно

сменяющихся этапов. Оно простирается от последней трети XVIII века до первой трети века XX.

Здесь нам придется ограничиться указанием, выдержанным в тональности нашей направляющей постановки вопроса. Усилия, направленные на создание «единого произведения искусства», остаются весьма существенными. Показательна уже сама фраза: она означает, что искусства больше не могут существовать порознь, но должны слиться в *едином* произведении. Это единение множественности и разрозненности должно стать праздником единения народа: «некоей» религией. При этом определяющими искусствами являются поэзия и музыка. По замыслу музыка должна была стать средством претворения в жизнь драмы, однако в опере она становится подлинным искусством. Драма обретает весь и суть не в поэтической изначальности, то есть не в обретшей форму истине языкового произведения, а в сценическом представлении и грандиозном показе. Архитектура имеет значение только как театральное оформление, живопись — как кулисы, пластика — как изображение движений актера. Поэзия, язык не получают сущностной, решающей изобразительной силы подлинного познания. Господство искусства как музыки только приветствуется и тем самым приветствуется господство чистого чувствования: неистовство и страсть переживания, неудержимая конвулсия, блаженный ужас таяния от нестерпимого наслаждения, вхождение в «бездонное море гармонии», погружение в опьянение, растворение в чистом чувстве как освобождение; «переживание» как таковое становится решающим. Произведение должно лишь пробуждать его. Все изображаемое призвано только к тому, чтобы быть передним планом, фасадом, рассчитанным на впечатление, на эффект, на стремление действовать и предаваться глубокому волнению: одним словом, — «театр». Театр и оркестр определяют искусство. Об оркестре Вагнер говорит так: «Оркестр, так сказать, являет собой основу бесконечного, всеобщего чувства, из которого, достигая максимальной полноты, вырастает индивидуальное чувство отдельного исполнителя: он в известной степени растворяет косную, неподвижную почву реальной сцены в том мягко-текучем, податливом, восприимчивом эфирном пространстве, безмерным основанием которого является море самого чувства» («Das Kunstwerk der Zukunft». Gesammelte Schriften und Dichtungen, 2. Aufl. S. 157; 1887).

Здесь надо вспомнить о том, что Ницше в «Воле к власти» говорит о вагнеровских «способах воздействия» (п. 839):

«Подумаем о тех способах воздействия, которым отдает предпочтение Вагнер (и немалую долю которых ему сначала пришлось ради этого изобрести): они разительно напоминают приемы, используемые для своего воздействия гипнотизером (выбор движений, тембровая окраска его оркестра; ужасное отклонение от логики и квадратуры ритма; тягучесть, ползучесть, таинственность, истерия его „бесконечной мелодии“. И так ли сильно отличается состояние, в которое ввергает слушателей, а еще больше слушательниц, например, увертюра в «Лоэнгрине», от сомнамбулического экстаза? Я слышал, как одна итальянка, прослушав упомянутую увертюру и в милом восторге закатив глаза, как это умеют только вагнерианки, сказала: «Come si dorme con questa musica!»¹.

Здесь ясно выражено самое существенное в понимании «единого художественного произведения»: растворение всего прочного в текучей податливости, впечатлительности, в чем-то плавающем и расплывчатом; безмерное, которое лишено закона, предела, ясности и определенности, беспредельная ночь чистого погружения. Иными словами, искусство снова должно стать абсолютной потребностью. Однако теперь абсолютное постигается только как чисто неопределенное, как полное растворение в чистом чувстве, затухающее погружение в ничто. Не удивительно, что в главном произведении Шопенгауэра Вагнер, основательно проработавший его четыре раза, нашел метафизическое подтверждение и разъяснение своего искусства.

Хотя Вагнер и неудержим в своем стремлении создать «единое произведение» и

сотворить нечто, противоположное подлинному искусству, эта устремленность совершенно нехарактерна для его времени и несмотря на немалое актерство и авантюризм, которые были в его характере, выделяет его из среды обычных споров об искусстве и его значимости в жизни человека. Ницше пишет об этом так (XIV, 150/51):

«Вне всякого сомнения, Вагнер дал немцам этой эпохи самым широким образом почувствовать, чем *мог бы* быть художник: благоговение перед „художником“ неожиданно Резко возросло, всюду он вызывает новое уважение, пробуждает новые стремления, новые надежды и, быть может, далеко не в последнюю очередь как раз благодаря лишь возвещающей, неполной, незавершенной художественной структуре его произведений. Кто только не *учился* у него!»

Попытка Вагнера была обречена на неудачу, однако это объясняется не только господством музыки над остальными видами искусства. Напротив, тот факт, что музыка вообще смогла получить первенство, уже объясняется растущим эстетическим отношением к искусству в целом; речь идет о понимании и оценке искусства из одного только чувствования и нарастающего грубого низведения самого этого чувствования до уровня простого кипения и бурления чувства, предоставленного самому себе.

С другой стороны, такое пробуждение чувственного опьянения, высвобождение аффектов могло восприниматься как спасение «жизни», особенно перед лицом нарастающего вытрезвления (Ernüchterung) и опустошения человеческого существования промышленностью, техникой и хозяйством в контексте ослабления и выхолащивания созидательной силы познания и унаследованной традиции, не говоря уже об отсутствии всякого великого целеполагания в этом существовании. Погружение в волны чувства должно было дать место для обоснованной и согласованной позиции в среде сущего, каковую могло породить только великое поэтическое творчество и мышление.

Это рождающееся из опьянения вторжение в целое (Ganze) и было тем самым, чем человек по имени Рихард Вагнер и его творчество очаровывают иного, тогдашнего Ницше, однако это было возможно только потому, что нечто отзывалось в самом Ницше, нечто такое, что он потом назовет дионисийством. Но так как Вагнер искал только усиления дионисийского начала и его разлития, а Ницше стремился укротить и оформить его, разрыв между ними был предрешен.

Не вдаваясь в историю дружбы Вагнера и Ницше, вкратце коснемся только самой причины их противоборства, которое стало намечаться рано и медленно, но все яснее и решительнее. Что касается Вагнера, то здесь причина была личной в самом широком смысле: Вагнер не принадлежал к числу тех, кого наличие сторонников способно свергнуть в величайший ужас. Он нуждался в вагнерианцах и вагнерианках. Ницше же любил и чтит Вагнера всю жизнь, и его спор с ним был спором по содержанию и существу дела. Ницше годами надеялся на то, что между ними произойдет плодотворное разбирательство. Его противостояние Вагнеру касается двух моментов. 1) Пренебрежение внутренним чувством и собственным стилем у Вагнера. Однажды Ницше сказал об этом так: у Вагнера «парение и плавание» вместо «существования и танца» (то есть расплывчатость вместо меры и шага). 2) Соскальзывание в изолгавшееся морализирующее христианство, смешанное со страстью и упоением (ср. «Nietzsche contra Wagner», 1888. О Ницше и Вагнере см. также: Kurt Hildebrand, «Wagner und Nietzsche; ihr Kampf gegen das 19. Jahrhundert», 1924).

Вряд ли стоит специально упоминать о том, что в XIX веке в различных искусствах появлялись отдельные весьма значимые произведения, как солидарные с творениями Вагнера, так и противоречившие им; мы, например, знаем о том, как высоко Ницше ценил «Бабье лето» Адальберта Штифтера — произведение, которое почти полностью противоречило миру Вагнера.

Однако теперь вопрос сводится к одному: по-прежнему ли искусство воспринималось и осознавалось как авторитетное оформление и сохранение сущего в его целом и если да, то как именно? На этот вопрос можно ответить, вспомнив об упомянутой

попытке создать единое художественное произведение на основе музыки и неизбежном ее провале. В XIX веке по мере нарастания непреодолимой тяги к метафизике знание об искусстве превращается в разыскание и исследование чистых фактов из его истории. То, что в эпоху Гердера и Винкельмана служило великому самоосмыслению исторического бытия, теперь практикуется ради себя самого, а именно как специальность; начинается исследование по истории искусства как таковое, хотя значимость таких фигур, как Якоб Буркхардт и Ипполит Тэн, при всем их различии между собой, нельзя измерить меркой специализированного начинания. Исследование поэтического творчества становится предметом филологии; «в своем значении оно взросло для малого, для собственно филологии» (Dilthey, Ges. Schr. XI, 2126). Эстетика превращается в психологию, действующую по принципу естественных наук, то есть чувствования как наличные факты подвергаются эксперименту, наблюдению и измерению; здесь, в свою очередь, исключение надо сделать для Теодора Фишера и Вильгельма Дильтея, которые руководствовались и вдохновлялись наследием Гегеля и Шиллера. История поэтического творчества и изобразительного искусства характеризуется тем, что из нее может возникнуть наука, которая способствует получению важных сведений и одновременно воспитывает мышление. Осуществление такой науки считается подлинной действительностью «духа». Сама наука, как и искусство,— явление и сфера культурной деятельности. Там же, где «эстетическое» не становится предметом исследования, но определяет позицию человека, эстетическое состояние становится одним из прочих, наряду, например, с политическим или научным; «эстетический человек» — это поросль XIX века.

«Эстетический человек стремится добиться в себе и других равновесия и гармонии чувств; исходя из этой потребности он оформляет свое чувство жизни и мировосприятие, и его оценка действительности зависит от того, насколько она создает ему условия для такого существования» (Дильтей в своем некрологе историку литературы Юлиану Шмидту, 1887; Ges. Schr. XI, 232).

Культура, однако, должна существовать, потому что человек должен идти вперед — куда именно, никто не знает и к тому же никто больше не спрашивает об этом со всей серьезностью. Кроме того, у него еще есть его «христианство» и его Церковь, которые уже успели проникнуться не столько религией, сколько политикой.

Мир сообразно силе своего воздействия предназначен для порождения эстетического состояния и оценивается в соответствии с такой установкой. Эстетический человек считает, что хранит и оправдывает целое культуры,

Тем не менее во всем этом еще остается много рвения и труда, а временами также вкуса и подлинного притязания, хотя все это составляет лишь передний план того явления, которое Ницше впервые постиг и описал со всей ясностью — нигилизма. Итак, мы подходим к последнему основополагающему факту, содержание которого нам уже знакомо, но который теперь требует недвусмысленного определения.

6. То, что Гегель выразил по отношению к искусству — а именно, что оно утратило способность нормативно оформлять и сохранять абсолютное — Ницше постиг в отношении «высших ценностей»: религии, морали, философии (исчезновение, отсутствие творческой, связующей силы, способной утвердить человеческо-историческое существование на сущем в его целом).

Однако если Гегель считает, что именно искусство нигилистично в отличие от религии, морали и философии, то Ницше как раз в искусстве ищет противодействие нигилизму. В этом, несмотря на принципиальный отход от Вагнера, сказывается влияние последнего (в его стремлении создать «единое художественное произведение»). Если для Гегеля искусство как прошлое становится предметом высшего спекулятивного знания, если его эстетика превращается в метафизику духа, то размышления Ницше об искусстве становятся «физиологией искусства».

В небольшом сочинении «Ницше contra Вагнер», вышедшем в 1888 году, Ницше

пишет (VIII, 187): «В любом случае эстетика есть не что иное, как прикладная физиология». Таким образом, она уже не является «психологией», как обычно она воспринималась в XIX веке, а становится естественнонаучным исследованием телесных состояний и процессов, а также причин, которые их порождают.

Нам надо четко уяснить эту ситуацию: с одной стороны, искусство по своему историческому предназначению противоборствует нигилизму, с другой, знание об искусстве есть «физиология»; искусство подлежит естественнонаучному объяснению, оно становится предметом науки, основанной на фактических данных. Здесь эстетическое вопрошание об искусстве действительно домысливается до конца. Чувствование сводится к возбуждению нервных клеток, к телесным состояниям.

Тем самым точнее определяется отношение Ницше к искусству как исторической действительности и заодно — способ познания искусства и воления к этому познанию: эстетика как прикладная физиология. Однако в то же время и то, и другое включается в более широкий контекст истории искусства в его отношении к наличному на тот или иной момент знанию о нем.

Опьянение как эстетическое состояние

Мы, однако, стремимся к тому, чтобы постичь искусство как четко очерченную форму воли к власти, то есть, исходя из ницшевского понимания искусства и через него, понять саму волю к власти в ее сущности и тем самым понять сущее в его целом в отношении к его основной сути. Для этого теперь нам надо осмыслить ницшевское представление об искусстве в его единстве, то есть мысленно свести воедино все то, что на первый взгляд совершенно противоречит друг другу. Если искусство должно противоборствовать нигилизму, то есть быть катализатором новых высших ценностей, оно должно приготавливать и обосновывать меру и законы исторического духовного существования, однако в то же время по-настоящему его можно постигнуть на путях физиологии и ее же средствами.

С внешней точки зрения ницшевское отношение к искусству легко можно было бы назвать противоречащим здравому смыслу, бессмысленным и тем самым нигилистическим, так как если искусство — удел одной лишь физиологии, тогда его сущность и действительность растворяется в соответствующих нервных состояниях и процессах. Разве можно где-либо в этом слепом свершении отыскать нечто такое, что могло бы определять некий смысл, полагать ценности и утверждать мерилу?

В области природных процессов, постигнутых в естественнонаучной перспективе, там, где господствует один лишь закон развития и согласования и несогласования причинно-следственных отношений, любое событие одинаково важно и не важно; в этой сфере не существует никакой иерархии и полагания меры: все есть, как оно есть, остается тем, что оно есть, и обретает свое простое право в том, что оно просто есть. Физиология не знает сферы, где что-нибудь могло бы решать и выбирать. Отдать искусство физиологии все равно что свести его на уровень функционирования желудочных соков. Но разве может оно в таком случае обосновывать и определять подлинное утверждение новых ценностей? Искусство как противоборство нигилизму и искусство как предмет физиологии? Это все равно что мешать огонь с водой. Если здесь еще и возможно какое-то соединение, оно возможно только в том случае, когда искусство как предмет физиологии осмысливается не как противоборство нигилизму, а как его магистральное направление.

И тем не менее согласно глубочайшей мыслительной волевой устремленности Ницше дела обстоят совершенно иначе, хотя в том, что уже достигнуто, господствует непрестанный разлад, несбалансированность крайних противоположностей, которая в силу этого лишь запутывает дело, если смотреть со стороны. В дальнейшем мы снова и снова будем ощущать эту двойственность, но прежде всего нам надо попытаться увидеть

иное.

Однако чтобы это иное усмотреть, необходимо учитывать, что и как говорит об искусстве эта эстетика, понятая как физиология. Изложение ее принципов очень сильно усложняется потому, что Ницше оставил лишь заметки, ссылки и наброски. У нас нет даже внутреннего, содержательно обоснованного плана этой эстетики. Хотя среди набросков, сделанных для «Воли к власти», есть запись, озаглавленная «К физиологии искусства» (XVI, 432-434), она представляет собой лишь перечисление семнадцати положений, не связанных ясной идеей. Для впервые проводимых исследований необходимо дать полный перечень этих заголовков, потому что в чисто содержательном плане он сразу же позволяет в целом увидеть то, о чем должна идти Речь в этой «эстетике».

«К физиологии искусства.

1. Опьянение как предпосылка: причины опьянения.
2. Характерные признаки опьянения.
3. Чувство силы и полноты в опьянении: его *идеализирующее* воздействие.
4. Действительный *преизбыток* силы: его действительное приукрашивание. (Например, преизбыток силы в разнополом танце). Болезненное в опьянении; физиологическая опасность искусства. На заметку: в какой мере наша ценность „прекрасное" вполне *антропоцентрична*: к биологическим предпосылкам роста и развития.

5. Аполлоновское и дионисийское: основные типы. Более полно, в сравнении с нашими обособленными искусствами.

6. Вопрос: куда отнести архитектуру.

7. Содействие художественных способностей нормальной жизни, их тонизирующая практика: и напротив — ненавистное.

8. Вопрос об эпидемии и инфекционности.

9. Проблема „здоровья" и „истерии",— гений = невроз.

10. Искусство как внушение, как средство сообщения, как область изобретения *психомоторной индукции*.

11. Состояния, чуждые искусству: объективность, неумная страсть к копированию, нейтралитет. Оскудевшая *воля*; потеря капитала.

12. Состояния, чуждые искусству: истощение, оскудение, опустошение.— Воля к ничто (христианин, буддист, нигилист). Оскудевшее *тело*.

14. Состояния, чуждые искусству: *нравственная* идиосинкразия. Страх *слабых, средних* перед чувствами, перед властью, перед опьянением (инстинкт *побежденных* жизнью).

15. Как возможно *трагическое* искусство?

16. Тип романтика: двойственный. Их результат — «натурализм».

17. Проблема *актера*. „Бесчестность", присущая ему сила перевоплощения как *характерный изъян*... Отсутствие стыда, паяц, сатир, буффо, Жиль Блаз, актер, играющий художника...».

Итак, перед нами самые разные вопросные пункты, однако здесь нет никакого основания и абриса самого строения, не очерчено даже то пространство, куда следует все это поместить. Тем не менее в принципе все это, конечно же, связано с отрывками, которые в «Воле к власти» стоят под номерами 794—853; разница только в том, что последние в основном приведены в более расширенном виде, а не просто как ключевые слова и тезисы. Равным образом, все приведенное связано с отрывками, которые приводятся в XIV томе, на страницах 131—201. Учитывая такую картину, мы тем более должны надо попытаться привнести во все, что нам предлежит, большую определенность и существенную связность. Для этого мы воспользуемся двойной путеводной нитью: сначала взглянем на учение о воле к власти в его целом, а потом вспомним об основных положениях унаследованной нами эстетики.

Однако на этом пути мы хотим не просто принять к сведению взгляды Ницше на эстетику, а постичь, каким образом в его понимании искусства сводится воедино то, что на первый взгляд кажется противоречащим друг другу: искусство как противоборство нигилизму и искусство как предмет физиологии. Если здесь действительно существует единство, если это единство берет начало в сущности самого искусства, как его понимает Ницше, если, наконец, искусство есть форма воли к власти, тогда, постигнув природу соединения противоречащих определений, мы глубже проникнем в сущность воли к власти. К этому и стремится изложение основных положений ницшевской эстетики.

Прежде всего надо отметить одну непреходящую особенность большинства пространных отрывков: в различных вопросных тезисах Ницше начинает свои рассуждения в плоскости эстетики, однако сразу же соотносится с общим контекстом; в результате многие отрывки говорят об одном и том же, только при различном упорядочении материала и разной расстановке акцентов. В дальнейшем мы не станем обсуждать те разделы, которые легко понять на основании обычного опыта.

Ницшевское вопрошание об искусстве есть эстетика. Согласно данным определениям искусство постигается и определяется в соотношении с чувствованием человека, в котором берет начало и которому принадлежит создание прекрасного и наслаждение им. Ницше сам употребляет выражение «эстетический человек» (801) и говорит об «эстетическом творчестве и созерцании» (VIII, 122). Однако эта эстетика должна быть «физиологией». Это означает, что те или иные состояния чувства, взятые как чисто душевные, прослеживаются до уровня соответствующих им телесных состояний. В общем и целом речь идет о нерасторжимом и нерасторгаемом единстве телесно-душевного, о том живом, которое полагается как область эстетических состояний: живая «природа» человека.

Когда Ницше говорит «физиология», он в первую очередь имеет в виду телесное состояние, но оно всегда уже представляет собой нечто душевное и, таким образом, является также делом «психологии». Телесное состояние (*Leibzustand*) животного и даже человека есть нечто существенно отличное от состояния какого-либо «тела» (*Körper*), например, камня. Каждое живое тело (*Leib*) есть также просто тело физическое (*Körper*), но не всякое физическое тело есть тело живое (*Leib*). И наоборот: когда Ницше говорит «психология», он всегда имеет в виду, что здесь соприсутствует нечто телесно-плотское (физиологическое). Кроме того, Ницше часто гораздо правильнее вместо «эстетических состояний» говорит о состояниях «художественных» или «нехудожественных». Хотя искусство он рассматривает с точки зрения художника и требует рассматривать его именно так, выражение «художественное» не только предполагает связь с художником: художественные и нехудожественные состояния суть те, которые обосновывают отношение к искусству и содействуют появлению этого отношения (как отношения творчества, так и отношения восприятия) или препятствуют ему и не устанавливают его.

Таким образом, основной вопрос эстетики как физиологии искусства — а значит, художника — должен сводиться к тому, чтобы прежде всего показать все те состояния в телесно-душевной, то есть живой природе человека, в которых художественное творчество и созерцание совершается, так сказать, по природе и сообразно природе. Определяя основное эстетическое состояние, мы, в первую очередь, придерживаемся не текста «Воли к власти», а одного отрывка из сочинения, опубликованного напоследок им самим («*Götzen-Dämmerung*», 1888; VIII, 122 f). Этот отрывок гласит:

«К психологии художника. Для того, чтобы существовало искусство, для того, чтобы существовало какое-либо эстетическое делание и созерцание, необходимо одно физиологическое предусловие — *опьянение*. Опыание должно сначала повесить возбудимость целой машины: иначе никакого искусства не будет. Все виды опьянения, какими бы разнообразными ни были их причины, обладают для этого силой: прежде всего опьянение полового возбуждения, эта древнейшая и изначальнейшая форма опьянения. Равным образом опьянение как следствие всех сильных вожделений, всех сильных

аффектов: опьянение празднеством, состязанием, бравурной пьесой, победой, всяким предельным движением; опьянение жестокостью; опьянение разрушением; опьянение известными метеорологическими явлениями, например, весеннее опьянение; или наркотическими средствами; наконец, опьянение волей, перегруженной и вздувшейся волей».

Все это можно свести в одно общее положение: основополагающее эстетическое состояние есть опьянение, которое, в свою очередь, может вызываться различными причинами, а также по-разному проявляться и подкрепляться. Приведенное место мы выбрали не только потому, что его опубликовал сам Ницше, но и потому, что в контексте ницшевских определений эстетического состояния оно обретает максимальную ясность и целостность. Сравнив с ним отрывок из «Воли к власти» под номером 798 (а также начало отрывка под номером 799), мы можем легко придать относительно четкие очертания всему тому, что остается несбалансированным вплоть до последнего периода творчества, даже если оно и не слишком отходит от существа дела. Здесь Ницше говорит о «двух состояниях, в которых само искусство вступает в человека подобно природной стихии»; согласно заголовку данного афоризма под этими двумя состояниями подразумеваются «аполлоническое» и «дионисийское» начала. В своем первом сочинении «Рождение трагедии из духа музыки» (1872 г.) Ницше развил это различие и противоположность. Здесь тоже в самом начале подчеркивается соответствие между различием аполлонического и дионисийского и «физиологическими явлениями» «сновидения» и «опьянения». Эту связь мы обнаруживаем еще в отрывке за 798 номером (относящемся к 1888 году!):

«Оба состояния встречаются и в обычной жизни, но только в более слабой форме: в сновидении и в опьянении».

Здесь, как и ранее, опьянение предстает лишь как одно из эстетических состояний наряду с другим, сновидением. Тем не менее из отрывка, содержащегося в «Сумерках идолов», мы узнаем, что опьянение является принципиально важным, основополагающим состоянием. Однако, по существу, такое понимание содержится и в «Воле к власти»; первое предложение следующего, 799 афоризма, гласит:

«В дионисийском опьянении сокрыты сексуальность и сладострастие: они присутствуют и в аполлоническом».

Согласно «Рождению трагедии», 798 отрывку и другим местам дионисийское — это опьяняющее, а аполлоническое — сновидческое; теперь («Сумерки идолов») дионисийское и аполлоническое предстают как два вида опьянения, а само оно — как основополагающее состояние. Учение Ницше в его окончательной форме надо постигать в соответствии с этим на первый взгляд незначительным, но очень существенным пояснением. К первому отрывку из «Сумерков идолов» присовокупим второй (VIII, 124):

«Что означают введенные мною в эстетику противопонятия *аполлонического* и *дионисийского*, если понимать их как виды опьянения?».

В свете этих ясных свидетельств речь уже не идет о том, чтобы просто сводить учение Ницше об искусстве к противопоставлению аполлонического и дионисийского, которое стало расхожим со времен его первого сочинения — и не столько понятным, сколько расхожим — хотя и теперь оно еще сохраняет свое значение.

Прежде чем в рамках нашего изложения мы перейдем к рассмотрению этого противопоставления, спросим себя о том, что, в соответствии с последним разъяснением Ницше, составляет его единство. Преследуя такую цель, мы тотчас ставим двойной вопрос:

1. Что является общей сущностью опьянения?
2. В каком смысле опьянение «необходимо» «для того, чтобы существовало искусство»? В каком смысле опьянение есть именно основополагающее эстетическое состояние?

К 1 пункту. На этот вопрос Ницше дает короткий ответ («Götzen-Dämmerung»;

VIII, 123): «Существенным в опьянении является чувство возрастания силы и полноты» (так же и в работе «К психологии искусства»: «*Чувство* силы и полноты в опьянении»). Прежде он называл опьянение «физиологическим предусловием» искусства, теперь существенным становится чувство, то есть, согласно поясненному ранее, то, как мы обнаруживаем себя по отношению к самим себе и одновременно по отношению к вещам, к сущему. Опьянение — это всегда чувство опьянения. Где остается физиологическое, телесно наличествующее? В конце концов, мы не можем проводить такое разделение, как если бы на нижнем ярусе обитало телесное, а на верхнем — чувство. Чувство как себя-чувствование (Sichfühlen) как раз и есть то, как мы плотствуем (leiblich sind); плотствовать же не значит иметь плоть как некую колоду, повешенную на душу: в себя-чувствовании плоть изначально включена в нашу самость, причем так, что она проникает нас самих. Мы «имеем» плоть не так, как имеем нож, который носим в кармане; плоть — не какое-то физическое тело, которое только сопутствует нам и которое мы при этом, вполне явственно или не очень, определяем как наличное. Мы не просто «имеем» плоть, мы «плотствуем». В сущность этого бытия входит чувство как себя-чувствование. Чувство изначально осуществляет удерживающую вовлеченность (Einbezug) плоти в наше существование. Но поскольку чувство как себя-чувствование равносущностно обладанию чувством для сущего в его целом, в каждом телесном состоянии соприсутствует то, каким образом мы притягаем или не притягаем на вещи вокруг нас и людей, живущих с нами. «Расстройство» желудка может вызвать мрачное отношение ко всему на свете. Все, что обычно воспринималось равнодушно, внезапно начинает раздражать и мешать. Все, что обычно разворачивается без особого труда, застопоривается. Хотя воля может прийти на помощь, может подавить расстройство, она все-таки не может сразу же создать, породить противоположное настроение, ибо настроения всегда преодолеваются и преобразуются лишь посредством других настроений. Здесь важно не забывать следующее: чувство не является чем-то таким, что разыгрывается лишь «внутри» — чувство представляет собой основной способ нашего существования, в силу которого и сообразно которому мы всегда уже приподняты над собой и ввергнуты в так-то и так-то затрагивающее или не затрагивающее нас сущее в его целом. Настроение никогда не предстает как простая настроенность во внутреннее для себя, но прежде всего является возможностью так или иначе постановить себя и настроить в своем настроении. Настроение и есть основной способ нашего пребывания *вне* самих себя. Но таким образом мы суть существенны и постоянны.

Во всем этом задействовано телесное состояние, оно возносит нас над нами или, напротив, позволяет человеку запутаться и закознить в самом себе. Нельзя сказать, что мы уже «живы» (lebendig), а потом в придачу имеем некий агрегат, именуемый плотью (Leib): напротив, мы живем (leben) именно в силу того, что плотствуем (leiben). Это плотствование есть нечто существенно отличное от простой обремененности организмом. Почти все, что мы узнаем из естественной науки о плоти и ее плотствовании, представляет собой определения, в которых плоть сразу ошибочно низводится до уровня простого тела (Körper). При этом мы обнаруживаем много интересного, но всегда пропускаем и не улавливаем самого существенного и определяющего; предпринимая задним числом поиски «душевного» в плоти, ошибочно истолкованной как тело, мы выдаем свое непонимание истинной сути дела.

Любое чувство есть тем или иным образом настроенное плотствование, тем или иным образом плотствующее настроение. Опьянение — это чувство и тем более чувство, чем глубже единство плотствующей настроенности. О совершенно пьяном человеке мы можем сказать только то, что он «набрался» и не скажем, что он опьянен. Здесь опьянение не является состоянием, в котором он возвышается над собой, и то, что мы в данном случае называем опьянением, согласно расхожему выражению просто «накачка», которая как раз исключает всякую возможность состояния.

В опьянении Ницше прежде всего подчеркивает два момента: 1) Чувство

возрастания силы. 2) Чувство полноты. Согласно разъясненному ранее это возрастание силы надо понимать как способность-возвыситься-над-собой, как такое отношение к сущему, в котором само сущее постигается как более существующее, более богатое, более прозрачное и более существенное. Возрастание не означает «объективного» увеличения, прироста силы: возрастание надо понимать в контексте настроения — как захваченность этим возрастанием и влекомость им самим. Точно так же чувство полноты означает не усиливающееся накопление каких-то внутренних событий, а прежде всего ту настроенность, которая так определяет себя, что ей ничто не чуждо и ничто не чрезмерно, которая всему открыта и ко всему готова: величайшее безумие и высшая отвага в их тесной взаимосвязи.

Тем самым мы сталкиваемся с третьим моментом в чувстве опьянения: взаимопроникновением всех возрастающих способностей творчества и созерцания, принятия и притязания, причастности и несвязанности.

«... Таким образом, в конце концов, друг в друга прорастают те состояния, которые, быть может, могли бы остаться взаимно чуждыми. Например, чувство религиозного опьянения и половое возбуждение (два глубоких чувства, в конечном счете согласованные почти удивительным образом...)» (п. 800).

Ницшевское понимание чувства опьянения как основного эстетического чувства проясняется и за счет противоположных опьянению явлений: нехудожественных состояний трезвости, утомления, истощенности, чего-либо иссушающего, обедняющего, отвлекающего, блеклого, «под чьим взором страждет жизнь» (п. 801 и п. 812). Опьянение — это чувство. Но из противопоставления художественного состояния нехудожественному становится ясно, что, говоря об «опьянении», Ницше не имеет в виду то мимолетное состояние, которое как «опьянение» быстро выдыхается и рассеивается. Поэтому опьянение едва ли можно назвать аффектом, даже после того, как мы уточнили смысл этого термина. Здесь, как и ранее, по-прежнему трудно, а быть может, и невозможно безоглядно использовать в качестве сущностных определений такие расхожие слова, как аффект, страсть, чувство. Такие психологические понятия, с помощью которых душевные способности делятся на группы, мы можем использовать лишь как указания, с той оговоркой, что в каждом случае мы в первую очередь и всегда вопрошаем, исходя из самих явлений. Таким образом, художественное состояние «опьянения», коль скоро оно представляет собой нечто большее, чем мимолетный аффект, наверное, можно понимать как страсть. Но тогда сразу же возникает вопрос: в какой мере? В «Воле к власти» есть одно место, которое может нам помочь. Ницше говорит (п. 814):

«Художники не являются людьми *великой* страсти, как бы они ни уверяли в этом себя и нас».

Ницше приводит две причины, по которым художники не могут быть людьми большой страсти. 1. Будучи художниками, то есть творцами, они должны следить за собой, у них нет стыда перед собой и тем более стыда перед великой страстью; как художники они должны эксплуатировать эти страсти, выслеживать их, ловить и придавать им форму. Художники слишком любопытны для того, чтобы просто быть великими в великой страсти, так как ей ведомо не любопытство, а стыд. 2. Художники в своем таланте всегда жертвы этого таланта; талант не позволяет им свободно расточительствовать великой страстью.

Художественное состояние само никогда не является *великой* страстью, но тем не менее это страсть; благодаря этому она непрестанно простирается в целое сущего, хотя так, что само это простиранье улавливает себя в своем собственном схватывании, удерживает во взоре и довлеет в образе.

Из всего того, что было сказано для разъяснения общей сущности опьянения, может показаться, что мы не можем довольствоваться чистой «физиологией», что употребление словосочетания «физиология искусства» имеет у Ницше существенно важный скрытый смысл.

То, что Ницше называет словом «опьянение» и в своей последней публикации осмысляет в его единстве как основополагающее эстетическое состояние, уже давно в его представлении распадается на два состояния. Естественные формы художественного состояния — это формы сновидения и зачарованности, как мы могли бы сказать, следуя раннему языку Ницше, дабы избежать обычно употребляемого им слова «опьянение», потому что в этой таким образом названной данности сновидение и восторг впервые обретают сущность, раскрывающую искусство, и становятся теми художественными состояниями, которые Ницше называет «аполлоническим» и «дионисийским». Для Ницше аполлоническое и дионисийское — две «силы природы и искусства» (п. 1050), в обращенности которых друг на друга совершается все «дальнейшее развитие» искусства. Соединение обеих в едином образе рождает высшее художественное произведение греков — трагедию. Однако несмотря на то, что в конце своего мыслительного поприща, как и в начале его, Ницше постигает сущность искусства, то есть метафизическую деятельность жизни, в ракурсе все той же противоположности аполлонического и дионисийского, мы должны научиться знать и видеть, что здесь и там его толкование не одно и то же, ибо во времена «Рождения трагедии» эта противоположность еще мыслится в контексте шопенгауэровской метафизики, которой в период написания «Воли к власти» противостоит основная позиция Ницше, характеризующаяся самим этим заголовком. До тех пор, пока мы не уясним в достаточной степени эту перемену и не постигнем сущность воли к власти, нам лучше на время вообще оставить в стороне эту противоположность, превратившуюся в пустой шум. Уже давно формула противопоставления аполлонического и дионисийского стала прибежищем всех путаных и запутывающих речей и писаний об искусстве и Ницше. Для него самого эта противоположность оставалась постоянным источником неодолимых темнот и нового *вопросания*.

Что касается открытия этой противоположности в жизни греков, то здесь Ницше, наверное, был первым, кто познакомил с нею общественность, выявив ее и оформив. Однако по некоторым признакам можно предположить, что уже Якоб Буркхардт в своих базельских лекциях о греческой культуре, которые Ницше в какой-то мере тоже прослушал, подходил к определению этой противоположности; в противном случае сам Ницше уже в «Сумерках идолов» (VIII, 170 f) не назвал бы его «самым глубоким из живущих ныне знатоков их [греков] культуры». Ницше, правда, не мог знать — несмотря на то, что с юношеских лет он лучше своих современников понимал, что представляет собой Гельдерлин — что этот последний прозревал и постигал намеченную противоположность глубже и благороднее.

Осознание этого значительного факта выражено в письме Гельдерлина другу Белендорфу. Письмо было написано 4 декабря 1801 года, незадолго до отъезда во Францию (WW ed. Hellingrath, V, 318 ff). В нем Гельдерлин противопоставляет «священный пафос» и «западную *Юнонову трезвость* изобразительного дара», характерные для греков. Эту противоположность нельзя понимать как равнодушную историческую констатацию. Напротив, она открывает горизонт прямым раздумьям о судьбе и предназначении немцев. Этим мы и ограничимся, так как составить достаточно ясное представление о взглядах самого Гельдерлина можно было бы лишь путем толкования его творчества. Достаточно и того, что из этого указания мы смутно догадываемся, что по-разному именуемое противоборство дионисийского и аполлонического, священной страсти и трезвого изображения представляет собой сокровенный закон стиля в историческом предназначении немцев и что однажды мы должны оказаться готовыми и подготовленными к его оформлению. Эта противоположность — не формула, с помощью которой мы могли бы описывать одну лишь «культуру». Этим противоборством Гельдерлин и Ницше поставили знак вопроса в задаче, стоящей перед немцами — найти себя в истории. Поймем ли мы этот знак? Ясно одно: история отомстит нам, если мы его не поймем.

Ко 2 пункту. Прежде всего мы попытаемся, ограничившись общим явлением

опьянения как основного художественного состояния, дать набросок ницшевской эстетики как «физиологии искусства». Понимая опьянение как эстетическое состояние, мы вынуждены дать ответ на следующие вопросы. В каком смысле опьянение «необходимо», «для того, чтобы существовало искусство», чтобы оно вообще было возможно, чтобы оно осуществлялось? Что такое искусство и как оно «есть»? Заключается ли оно в творчестве художника, в наслаждении произведением, в действительности самого произведения или во всех трех аспектах сразу? Как в таком случае это различное реально сосуществует? Как и где существует искусство? Существует ли вообще «искусство» или это слово — просто собирательное существительное, которому не соответствует ничто действительное?

Когда мы серьезнее подходим к делу, все становится темным и двусмысленным. Еще темнее становится тогда, когда мы хотим узнать, как именно «опьянение» необходимо для того, чтобы существовало искусство. Быть может, оно является лишь условием возникновения искусства и если да, то в каком смысле? Может быть, опьянение — только возбуждение и высвобождение эстетического состояния? Или, быть может, оно является его постоянным источником и носителем и если да, то каким образом такое состояние выступает носителем «искусства», по отношению к которому мы не знаем, как оно «есть» и что оно «есть»? Когда мы говорим, что оно есть форма воли к власти, при нынешнем состоянии вопроса мы, по существу, ничего не говорим, так как сначала нам надо понять, что значит это определение. Кроме того, еще неясно, определяется ли тем самым сущность искусства как искусства или, скорее, искусство определяется как способ бытия сущего. Следовательно, для того, чтобы пробиться вперед и подойти к разрешению, нам теперь остается лишь один путь, а именно продолжать наше вопрошание, исходя из предварительно охарактеризованной общей сущности эстетического состояния. Но как быть дальше? Очевидно, двигаться в направлении анализа сферы эстетического.

Опьянение — это чувство, плотствующая настроенность, плотствование, включенное в настрой, и настрой, вплетенный в плотствование. Однако настроенность раскрывает существование как возрастающее и расширяет его в полноте его способностей, взаимно себя возбуждающих и возрастающих. Толкуя опьянение как чувствование, мы не раз намеренно подчеркивали, что это состояние мы понимаем не как нечто наличествующее «в» теле и «в» душе, а как способ плотствующего, настроенного состояния по отношению к сущему в целом, которое, в свою очередь, создает поле настроенности. Поэтому для того чтобы дать более глубокую и полную прорисовку сущностной структуры эстетического основополагающего настроения, уместно задать вопрос: что является определяющим в этом основополагающем настроении и для него, что позволяет говорить об этом настроении как об эстетическом?

Учение Канта о прекрасном. Его превратное истолкование Шопенгауэром и Ницше

Заранее в общих чертах нам известно, что подобно тому как «истинное» является определяющим для мыслящего и познающего образа действий, а «благое» — для нравственной установки, «прекрасное» является определяющим для эстетического состояния.

Что Ницше говорит о прекрасном и красоте? Он дает нам только отдельные положения и ссылки, издает, так сказать, возгласы. Нигде мы не найдем ни одного выстроенного и обоснованного изложения. Для того, чтобы получить полное, содержательное представление о взглядах Ницше на красоту, нам пришлось бы предаться рассмотрению эстетических воззрений Шопенгауэра, так как, давая определение прекрасному, Ницше мыслит и оценивает, идя от обратного и тем самым прибегая к переименованию взглядов последнего. Однако такой прием оказывается роковым всякий раз, когда намеченный противник сам утрачивает почву и начинает колеблется. Так

обстоят дела с эстетическими взглядами Шопенгауэра, которые он излагает в третьей книге своего основного труда «Мир как воля и представление». Все это нельзя назвать эстетикой, которая хотя бы отдаленно напоминала эстетику Гегеля. С точки зрения содержания Шопенгауэр окормляется от тех, кого поносит,— от Шеллинга и Гегеля. Не ругает он только Канта, но зато совершенно не понимает его. Шопенгауэр играет главную роль в возникновении и подготовке превратного понимания кантовской эстетики, того понимания, которому поддается и Ницше и которое донныне встречается на каждом шагу. Можно сказать, что до сих пор кантовская «Критика способности суждения», в которой речь идет об эстетике, распространяла свое влияние, будучи неверно понимаемой,— событие, принадлежащее к истории философии. Только Шиллер сумел уловить существенное в учении Канта о прекрасном и искусстве, но и его представление было отодвинуто на второй план эстетическими учениями XIX века.

Превратное понимание кантовской эстетики касается его высказывания о прекрасном. Определение прекрасному он дает во 2—5 параграфах «Критики способности суждения». «Прекрасно» то, что нравится как таковое. Прекрасное есть предмет «одного лишь» удовольствия. Согласно Канту такое удовольствие, в котором прекрасное открывается нам как прекрасное, «свободно от всякого интереса». Вот что он пишет:

«Вкус есть способность судить о предмете или о способе представления на основании удовольствия или неудовольствия, свободного от всякого интереса. Предмет такого удовольствия называется прекрасным» (Кант И. Критика способности суждения. СПб. 2001. С. 154).

Итак, эстетическое отношение, то есть отношение к прекрасному, есть «удовольствие, свободное от всякого интереса». Согласно расхожему представлению отсутствие интереса есть равнодушие по отношению к какой-либо вещи или человеку: в наше отношение к ним мы ничего не привносим от нашей воли. Если отношение к прекрасному, если удовольствие определяется как «лишенное интереса», тогда, согласно Шопенгауэру, эстетическое состояние представляет собой угасание воли, успокоение всяческого стремления, чистое отдохновение, чистое нежелание-ничего-больше, чистое погружение в безучастность.

И что же Ницше? Он говорит: эстетическое состояние есть опьянение. Это явная противоположность прежде всего «свободному от интереса удовольствию» и тем самым самое резкое противостояние Канту в определении отношения к прекрасному. В этом ракурсе мы понимаем и следующее замечание Ницше (XIV, 132):

«Со времен Канта всякие разговоры об искусстве, красоте, познании, истине загублены и осквернены понятием „свободный от интереса“».

Со времен Канта? Если это означает «из-за» Канта, тогда нам надо сказать: нет! Если же это значит: со времен превратного толкования Канта Шопенгауэром — тогда, конечно же, да! И тем самым «превратно истолкованными» оказываются собственные усилия Ницше.

Что имеет в виду Кант, определяя прекрасное как предмет удовольствия, «свободного от интереса»? Что значит «свободный от всякого интереса»? «Интерес» восходит к латинскому *mihi interest*: что-то для меня важно; проявлять интерес к чему-либо значит хотеть иметь что-либо для себя, иметь, чтобы владеть им, чтобы им пользоваться, иметь в своем распоряжении. Проявляя интерес к чему-либо, мы связываем это нечто с тем, к чему мы тем самым устремляемся и что хотим иметь. Проявление интереса к чему-либо всегда соотносится с представлением о чем-то другом. Вопрос о сущности прекрасного Кант ставит так: чем должно определяться отношение, через которое мы что-либо считаем прекрасным, чтобы это прекрасное обнаружилось как прекрасное? Какова определяющая причина обнаружения чего-либо именно как прекрасного? Прежде чем, продвигаясь вперед, сказать, что именно является этой определяющей причиной и что тем самым есть прекрасное как таковое, Кант сначала говорит о том, что никогда не может и не должно напрашиваться в качестве таковой

причины: интерес. Суждение «это прекрасно» никогда не предполагает интереса с нашей стороны. Это значит, что для того, чтобы признать что-либо прекрасным, мы должны позволить рассматриваемому нами предстать перед нашим взором в его собственном звании и достоинстве. Мы не можем заранее связывать его с чем-то другим, с нашими целями и замыслами, с возможным наслаждением и выгодой. Кант говорит о том, что отношение к прекрасному как таковому является *свободной благосклонностью*; мы должны рассматриваемое нами как таковое предоставить самому себе, должны позволить и пожелать ему быть тем, чем оно является и что открывает нам.

Поэтому теперь мы спрашиваем: является ли безразличием и угасанием воли это свободное пожелание, это предоставление прекрасному возможности быть тем, что оно есть? Или, быть может, эта свободная благосклонность предстает как высшее напряжение всего нашего существа, как освобождение нас самих во имя освобождения того, что имеет в себе свое собственное достоинство — дабы оно имело его в чистом виде? Можем ли мы сказать, что эта кантовская «свобода от интереса» действительно является «погублением» и даже «осквернением» эстетического отношения и не является ли она на самом деле его великим открытием и признанием?

Превратное истолкование кантовского учения о «свободном от всякого интереса» удовольствии выражается в двойном заблуждении.

1) Определение «свободный от всякого интереса», которое Кант дает лишь в качестве подготовительного, намечающего дальнейший путь момента и которое даже с точки зрения языка достаточно ясно говорит о негативном, воспринимается как единственное и к тому же позитивное высказывание Канта о прекрасном и до сего дня преподносится как кантовское истолкование прекрасного.

2) Кроме того, это методологически неправильно истолкованное определение в плане содержания не мыслится в соотнесении с тем, что продолжает существовать в эстетическом отношении, когда интерес к предмету упраздняется. Превратное истолкование «интереса» ведет к ошибочному представлению о том, что с упразднением интереса прерывается всякая сущностная связь с предметом. На самом деле верно обратное. Сама сущностная связь с предметом появляется как раз благодаря «свободе от интереса». Налицо непонимание того, что только теперь предмет предстает в чистом виде, что это его появление и есть прекрасное. Слово «прекрасное» подразумевает обретение этой видимости в таком предстоянии.

В качестве решающего момента этому двойному заблуждению предшествует нежелание по-настоящему поразмыслить над тем, что Кант считал основополагающим в осмыслении сущности прекрасного и искусства. Приведем характерный пример того, как и сегодня упомянутое, свойственное XIX веку превратное толкование Канта, упрямо преподносится как нечто само собой разумеющееся. Вильгельм Дильтей, который, наверное, как никто другой из его современников страстно занимался историей эстетики, в 1887 году писал, что тезис Канта об удовольствии, лишенном всякого интереса, «с особым блеском изложил Шопенгауэр» (Ges. Schr. VI, 119). На самом деле это должно означать, что последний самым роковым образом превратно его истолковал.

Если бы Ницше, вместо того, чтобы просто доверяться Шопенгауэру, сам обратился к Канту, он узнал бы, что только Кант сумел постичь существенное в том, что он на свой лад хотел усмотреть в прекрасном как решающее. Тогда в дальнейших строках приведенного отрывка (XIV, 132) он не противопоставлял бы себя Канту, говоря: «Для меня прекрасное (в историческом контексте) есть выражение того, что *больше всего достойно* почитания, как это видно на примере самых почитаемых людей эпохи». Ведь именно это (то, что должно при своем появлении почитаться чистым почитанием) и есть для Канта сущность искусства, даже если, в отличие от Ницше, он сразу и не распространяет его на все исторически значимое и величественное.

И когда Ницше говорит («Der Wille zur Macht», n. 804), что «прекрасное *вообще* не существует точно так же, как добро *вообще*, как истинное *вообще*», это тоже совпадает с

мнением Канта.

Однако ссылка на Канта, сделанная в связи с изложением ницшевского понимания прекрасного, должна не только покончить с прочно укоренившимся превратным истолкованием кантовского учения, но и дать возможность понять то, что Ницше сам говорит о красоте, на основании его изначального, исторического контекста. Сам Ницше этого контекста не видел, и здесь сказывается ограниченность, которую он разделяет со своими современниками в их отношении к Канту и немецкому идеализму. Сколь непрослительным стало бы наше безразличие к тому, что господствующее превратное истолкование кантовской эстетики продолжает существовать, столь неверным стало бы наше стремление свести ницшевское представление о красоте и прекрасном к кантовскому. Напротив, теперь нам надо дать возможность ницшевскому определению прекрасного вырасти на своей собственной почве и при этом уловить, какой внутренний разлад оно приобретает.

Ницше тоже определяет прекрасное как то, что нравится, но все зависит от понимания удовольствия и того, что нравится. То, что нам нравится, мы воспринимаем как согласное с нами, со-ответствующее. То, что кому-то нравится, что со-гласно с ним (*einem zu-sagt*), зависит от того, кто таков тот самый, кому это должно со-ответствовать, с кем оно должно быть со-гласным. Кто он таков, определяется тем, что он требует от себя. В таком случае «прекрасным» мы называем то, что соответствует тому, что мы от себя требуем. В свою очередь, это требование определяется тем, как мы расцениваем самих себя, на что отваживаемся и что себе полагаем как то предельное, которое мы, быть может, еще в состоянии вынести.

Именно в таком смысле мы понимаем высказывание Ницше о прекрасном и оценке чего-либо как прекрасного (п. 852):

«Нюх на то, с чем бы мы могли справиться, если бы оно по-настоящему нас задело, будь то опасность, проблема, искушение,— этот нюх определяет также наше эстетическое „да" („Это прекрасно" есть *утверждающее принятие*)».

То же самое в 819 отрывке:

«Прочное, мощное, непреложное, жизнь, которая широко и властно покоится и хранит свою силу, которая „нравится", то есть соответствует тому, за кого ты сам себя считаешь».

Прекрасное есть то, что мы ценим и чтим как про-образ нашей сущности, то, чему мы из глубины нашего существа дарим, говоря вслед за Кантом, свою «свободную благосклонность». В другом месте Ницше говорит (XIV, 134):

«„Упразднение интереса и *ego*" есть бессмыслица и неточное наблюдение: напротив, восторг от возможности теперь быть в *своем* мире, не ведать страха перед чужим!»

Спору нет, «упразднение интереса» так, как это понимает Шопенгауэр,— бессмыслица. Однако то, что Ницше называет восторгом от возможности быть в нашем мире, есть как раз то самое, что Кант понимает под словами «удовольствие рефлексии». Здесь, как и в случае с понятием «интереса», важно, чтобы кантовские основополагающие понятия «удовольствия» и «рефлексии» были разъяснены в контексте его философской работы и ее трансцендентального развертывания и не подгонялись под повседневные представления. Сущность «удовольствия рефлексии» как основного отношения к прекрасному Кант разъясняет в 57 и 59 параграфах «Критики способности суждения».

В соответствии с весьма «неточным наблюдением», посредством которого Ницше постигает сущность интереса, ему следовало бы «свободную благосклонность» Канта охарактеризовать как интерес в высшей степени, и тогда со стороны Канта было бы выполнено то, что Ницше требует от отношения к прекрасному. Однако, еще глубже постигая сущность интереса и потому исключая его из эстетического отношения, Кант не превращает это отношение в нечто исполненное равнодушия, но создает возможность, при которой отношение к прекрасному предмету становится еще чище и сокровеннее.

Кантовское истолкование эстетического отношения как «удовольствия рефлексии» позволяет проникнуть в основное состояние человеческого бытия, в котором человек впервые приходит к обоснованной полноте своей сущности. Это то состояние, которое Шиллер понимал как условие возможности исторического, исторически укореняющегося существования человека.

Согласно приведенным разъяснениям Ницше прекрасное есть то, что определяет наше отношение и способности, поскольку мы в своей сущности притяжем на высшее, то есть возвышаемся над собой. Согласно Ницше это возвышение-над-собой в полноте наших сущностных способностей совершается в опьянении. Следовательно, в опьянении раскрывается прекрасное. Само прекрасное есть то, что ввергает нас в чувство опьянения.

Благодаря разъяснению сущности прекрасного характеристика опьянения как основополагающего эстетического состояния становится более точной. Если прекрасное является тем мериллом, с которым мы соотносим наши сущностные возможности, тогда чувство опьянения как отношение к этому прекрасному не может быть одним лишь кипением и бурлением. Настроение опьянения скорее представляет собой настроенность в смысле высшей и максимально выверенной определенности. Хотя манера изложения, к которой прибегает Ницше, его слог напоминают вагнеровское упоение чувством и простое погружение в чистое «переживание», он, вне всякого сомнения, на деле хочет противоположного. Непривычное и почти абсурдное заключается только в том, что, стремясь донести до своих современников такое понимание эстетического состояния и убедить их в его правильности, он прибегает к языку физиологии и биологии.

По своему понятию прекрасное есть достойное почитания как таковое. В связи с этим в 852 отрывке он говорит:

«Это вопрос *силы* (индивида или народа), выносится *ли* суждение о „прекрасном" и *где* именно».

Однако эта сила не есть просто телесные силы как запас «грубой» «жестокости». То, что Ницше называет здесь «силой», является способностью исторического существования постичь и исполнить свое высшее сущностное предназначение. Правда, эта сущность «силы» не проявляется незамутненно и решительно. Красота берется как «биологическая ценность»:

«Соображение: в какой мере наша ценность „прекрасное" вполне антропоцентрична: в связи с биологическими предпосылками роста и развития» («Zur Physiologie der Kunst», n. 4).

«Основание всякой эстетики» дает «общее положение»: «что эстетические ценности покоятся на ценностях биологических, что эстетические чувства удовлетворенности суть чувства биологические» (XIV, 165).

Не приходится спорить, что прекрасное Ницше понимает «биологически», вопрос только в том, что именно здесь означает это «биологическое», βίος, «жизнь»; несмотря на все словесное сходство, оно не подразумевает того, что под этим понимает *биология*.

Опьянение как формообразующая сила

После того как, прояснив природу прекрасного, мы смогли глубже разобраться в сущности эстетического состояния, мы можем попытаться еще основательнее исследовать область эстетического состояния. Теперь мы будем это делать, рассматривая основные виды действия, совершающегося в эстетическом состоянии: эстетическое творчество и эстетическое созерцание или творчество художника и восприятие тех, кто созерцает художественные произведения.

Задав вопрос о сущности творчества, мы на основании уже рассмотренного материала можем ответить так: творчество представляет собой совершающееся в состоянии опьянения создание прекрасного в произведении. Произведение осуществляется лишь в творчестве и через него, однако поскольку это так, сущность

творчества, в свою очередь, зависит от сущности произведения и поэтому может постигаться только из бытия произведения. Творчество создает произведение, а сущность произведения является истоком сущности творчества.

Спросив о том, как Ницше определяет произведение, мы не найдем ответа, ибо, размышляя об искусстве, Ницше в своем размышлении — именно в нем как в эстетике, доведенной до крайних пределов — не задается вопросом о произведении как таковом, во всяком случае не в первую очередь. Поэтому получается так, что о творчестве как создании мы узнаем не много и не узнаем ничего существенного; скорее речь идет о творчестве только как о жизненном свершении в его обусловленности опьянением, и в соответствии с этим состояние творчества есть «*взрывное состояние*» («Wille zur Macht», п. 811). Перед нами химическое описание, а не философское истолкование, и если в этом же отрывке упоминается об изменениях в сосудах, перемене цвета, изменении температуры, секреции — все это остается в русле констатации внешним образом улавливаемых телесных изменений; так же обстоят дела и тогда, когда рассматривается «автоматизм всей мускульной системы». Такие определения могут быть правильными, но они имеют силу и для других, болезненных телесных состояний. Ницше говорит, что невозможно быть художником и не быть больным. Когда же он говорит, что сочинение музыки, то есть вообще художественное творчество, является еще одним видом деторождения, тогда сказанное соответствует только тому описанию опьянения, согласно которому оно предстает как «древнейшая и исконнейшая форма полового опьянения».

Однако, ограничившись лишь этим указанием Ницше, мы рассмотрели бы только одну сторону творческого процесса. Другая сторона, если здесь вообще имеет смысл говорить о каких-то сторонах, должна предстать перед нами через воспоминание о сущности опьянения и красоты, воспоминание о возвышении-над-собой, дабы мы оказались перед тем, что соответствует нашему представлению о нашей значимости. Тем самым речь заходит о решающем, полагающем меру и иерархическом в творчестве. Именно это и имеет в виду Ницше, когда говорит:

«Художники ничего не должны видеть так, как оно есть, но полнее, проще, сильнее: для этого им должно быть свойственно нечто от юности и весны, от хронического опьянения жизнью» («Wille zur Macht», п. 800).

Более полное, простое и сильное видение в творчестве Ницше называет также «идеализированием». Дав определение опьянению как чувству возрастания силы, он сразу же добавляет («Götzen-Dämmerung»; VIII, 123):

«Из этого чувства мы кое-что отдаем вещам, мы *заставляем* их брать от нас, мы насилуем их, — это явление называют *идеализированием*».

Однако идеализирование не является, как считают, простым упразднением, изглаживанием и затушевыванием малого и второстепенного. Идеализирование — не отклонение: его сущность состоит в «чудовищном *выдвигании* главных черт». Тогда главное заключается в упреждающем усмотрении этих черт, в выхватывании того, по отношению к чему мы верим, что мы как раз справились бы с этим, смогли бы перед ним устоять. Именно о таком постижении прекрасного, совсем в духе Ницше, говорится в «Первой элегии» Рильке:

«... Ибо прекрасное есть не что иное, как начало ужасного, которое мы все-таки переносим и преклоняемся перед ним, потому что оно спокойно пренебрегает нашим уничтожением».

Творчество есть простое и сильное в своем видении выдвигание (Heraustreiben) главных черт, оно есть устояние (gerade-noch-Bestehen) перед высшим законом, есть его укрощение и потому высшее ликование от того, что сумел устоять перед этой опасностью.

«Поэтому для художников „красота“ есть нечто, выходящее за пределы всякой иерархии, так как в красоте усмиряются противоположности, явлен высший знак власти, а именно — над противоположностями и к тому же — без напряжения: больше не требуется никакого усилия, все так легко *слушается, повинуется* и вдобавок выказывает

свое послушание с наилюбезнейшей миной,— все это тешит волю к власти в художнике» («Wille zur Macht», n. 803).

Эстетическое состояние созерцающего и воспринимающего Ницше понимает в соответствии с состоянием творящего. Тогда воздействие художественного произведения есть не что иное, как еще раз пробуждение в том, кто им наслаждается, состояния, свойственного созидающему его. Воспринимать искусство значит еще раз творить. Ницше говорит:

«Воздействие художественных произведений есть *пробуждение художественно-творческого состояния, опьянения*» («Wille zur Macht», n. 821).

Здесь Ницше солидарен с широко распространенным эстетическим воззрением. Исходя из этого, мы понимаем, почему он, проявляя последовательность, требует, чтобы эстетика была эстетикой творца, художника. Восприятие произведений — это лишь разновидность, некий скол творчества, и поэтому к восприятию искусства в более точном, но производном соответствии относится все то, что было сказано о творчестве. Наслаждение произведением заключается в том, что оно сообщает состояние, характерное для созидающего художника (XIV, 136), однако поскольку Ницше раскрывает сущность творчества не из сущности созидаемого, произведения, а из состояния эстетического отношения, не только процесс создания художественного произведения не получает достаточно точного истолкования в его отличии от создания ремесленником бытовых орудий, но и на фоне созидания остается неопределенным само воспринимающее отношение. Мысль о том, что восприятие произведений представляет собой своего рода повторное творение, настолько неверна, что даже отношение *художника* к произведению как чему-то сотворенному перестает быть отношением творца. Однако это можно было бы показать только путем совсем иного вопрошания об искусстве, идущего от произведения. Предыдущее изложение ницшевской эстетики уже могло бы ясно показать, как мало при этом говорится о самом произведении искусства.

И тем не менее подобно тому как более глубокое постижение сущности опьянения привело нас к осознанию внутреннего отношения к красоте, рассмотрение творчества и созерцания не позволило нам здесь ограничиться рассмотрением одних только телесно-душевных процессов; напротив, в эстетическом состоянии вновь проявилось отношение к «главным чертам», которые выдвигаются в «идеализировании», отношение к тому более простому и сильному, что художник усматривает во встречающем (Begegnende) его. Эстетическое состояние — это не слепое и расплывчатое умиление, не просто пронизывающая нас приятность переживаемого удовольствия и некое смутное удовлетворение. Опьянение в себе соотносится с главными чертами, то есть со строением и структурой. Поэтому мы снова должны обратиться от, на первый взгляд, одностороннего рассмотрения простой наличности к тому, *что* в настроенности определяет настроение. Следуя обычному понятийному языку эстетики, которому вторит и Ницше, мы называем это «формой».

Основная установка художника, отталкиваясь от которого, то есть всегда возвращаясь к нему и исходя от него, Ницше выстраивает свой ракурс видения, даже когда говорит о форме и произведении, заключается в том, что художник «никакую вещь не наделяет ценностью, если она не умеет стать формой» («Wille zur Macht», n. 817).

Становление формы (Form-werden) здесь Ницше поясняет как «раскрытие себя», «делание себя открытым». На первый взгляд это довольно неожиданное определение формы, однако оно — хотя Ницше ни здесь, ни в других местах специально это не оговаривает — соответствует исконному понятию формы, сформировавшемуся у греков. Здесь, однако, мы не станем вдаваться в эту исконность.

Ради разъяснения ницшевского определения скажем лишь одно: форма, forma соответствует греческой μορφή. Она есть охватывающая граница или ограничение, есть то, что сущее приносит в то и поставляет в том, что оно *есть*, так что оно стоит в себе: поставленность (Gestalt). Таким образом стоящее есть то, в чем себя обнаруживает сущее,

его вид, εἶδος, через который и в котором оно выступает, себя представляет, делает явным, просвечивается и входит в чистую видимость.

Художник — теперь мы можем понимать это наименование как обозначение эстетического состояния — не относится к форме как к чему-то такому, что выражает что-то другое. Художественное отношение к форме есть любовь к форме ради того, что она есть сама по себе. Поэтому Ницше критически отзывается о современных ему художниках:

«Никто из них не является просто художником, все — то археологи, то психологи, то инсценировщики какого-либо воспоминания или теории. Они красуются за счет нашей эрудиции, нашей философии». «Они любят форму не ради того, что она есть, но ради того, что она *выражает*. Они — сыны ученого, измученного и рефлектирующего поколения — бесконечно далекие от старых мастеров, которые ничего не читали, а думали только о том, чтобы даровать своим глазам праздник» («Wille zur Macht», n. 828).

Форма как то, что дает явиться встречающему (das Begegnende), приводит отношение, определенное через нее, в непосредственную связь с сущим; саму эту связь она раскрывает как наличность изначального отношения к сущему, празднества, в котором само сущее торжествует в своей сущности и таким образом поставляется в открытость. Форма определяет и ограничивает область, в которой состояние нарастающей силы и полноты сущего совершает себя самое. Форма утверждает ту область, в которой становится возможным опьянение как таковое. Там, где царствует форма как высшая простота богатейшей законности, — там царит опьянение.

Опьянение не подразумевает один лишь вспенивающийся и бурлящий в самом себе хаос, хмель простой раскрепощенности и головокружения. Когда Ницше говорит об «опьянении», это слово обретает у него звучание и смысл, противоположные тем, которые вкладывает в него Вагнер. Для Ницше оно означает яснейшую победу формы. Однажды, говоря о форме в искусстве, Ницше сказал, имея в виду Вагнера:

«Заблуждение — считать, что созданное Вагнером, есть *форма*: на самом деле это бесформенность. Возможность *драматического* строения еще предстоит отыскать». — «Блудливая инструментовка» («Wille zur Macht», n. 835).

Правда, Ницше не прибегает к специальному осмыслению происхождения и сущности формы применительно к искусству; для этого пришлось бы отойти от художественного произведения. Однако с помощью некоторых вспомогательных средств мы все-таки можем составить приблизительное представление о том, как Ницше понимает форму.

Под «формой» Ницше никогда не понимает только «формальное», то есть то, что нуждается в содержании и по отношению к нему представляет собой лишь внешним образом очерченную, бессильную границу. Эта граница не ограничивает, она сама является только результатом простого прекращения, только пределом, но не чем-то постоянным, не тем, что только в том случае придает постоянство и в-себе-стояние (Insichstehen), когда пронизывает и поставляет содержание так властно, что оно как «содержание» просто исчезает. Подлинная форма есть единственное и истинное содержание.

«Художником становишься тогда, когда то, что все нехудожники называют „формой“, начинаешь воспринимать как *содержание*, как „саму вещь“. Тем самым, правда,ходишь в *перевернутый мир*, ибо отныне содержание становится чем-то формальным, включая нашу жизнь» («Wille zur Macht», n. 818).

Однако когда Ницше пытается описать обоснование формы, это происходит не в соотношении с сущностью произведения и его формы. Ницше называет только самое распространенное и самое известное обоснование: «логическое», «арифметическое», «геометрическое». Тем не менее для него логика и математика — не только замещающие имена, которые должны указать на чистую обоснованность: он намечает возврат обоснования формы к тому логическому определению, которое связано с его

разъяснением мышления и бытия. При этом Ницше не имеет в виду, что искусство есть лишь логика и математика.

«Эстетические оценки», то есть нахождение чего-либо прекрасным в качестве своего «ядра», имеют те чувства, которые относятся к логической, арифметико-геометрической обоснованности (XIV, 133). Основные логические чувства — это чувство удовольствия от «упорядоченного, ясного, очерченного», от «повторения». Выражение «логические чувства» превратно. Оно не подразумевает, что чувства проникнуты логикой и подчинены законам мышления. Выражение «логические чувства» означает, что в них есть нечто такое, что позволяет определить их настроение через упорядоченность, предел, ясность.

Так как эстетические оценки основываются на логических чувствах, они также «более основательны, чем оценки нравственные». Ницшевское утверждение ценностей, имеющее решающее значение, своим мерилom полагает возвышение и сохранение «жизни». Для него логические основополагающие чувства, удовольствие от упорядоченного, строго очерченного есть не что иное, как «чувства благополучия всякого органического существа применительно к опасности своего положения или трудности пропитания. Знакомое приятно, вид того, чем надеешься легко *овладеть*, приятен и так далее» (XIV, 133).

Таким образом, вырисовывается, хотя и довольно нечетко, следующая ступенчатая структура чувства благополучия: в самом низу — биологические чувства осуществления и утверждения жизни, над ними и подчиненные им — логические, математические чувства, которые являются ядром для чувств эстетических. Тем самым эстетическая страсть к форме сводится к определенным условиям свершения жизни как такового. Наш взор, направленный на обоснование формы, снова меняет направление и обращается на чистое наличие жизни.

Наш прежний путь по ницшевской эстетике определялся его основным отношением к искусству: исходя из опьянения как основополагающего эстетического состояния, мы пришли к красоте, от нее вернулись к состояниям творчества и восприятия, от них — к тому, с чем они связаны как с определяющим, то есть к форме, а от формы — к страсти к упорядоченному как основному условию плотствующей жизни и тем самым снова достигли исходного состояния, так как жизнь есть возрастание жизни и возрастающая жизнь есть опьянение. Сама область, в которой совершается это передвижение, это движение взад и вперед, само целое, в котором опьянение и красота, творчество и форма, форма и жизнь совершают свое чередование, остается поначалу *неопределенной* и тем более неопределенным остается способ связи и соотношения между опьянением и красотой, творчеством и формой. Все принадлежит искусству, но в таком случае «искусство» превращается в некое собирательное существительное, а не в ясное именование в себе обоснованной и четко очерченной действительности.

Однако для Ницше искусство есть нечто большее, чем имя собирательное. *Искусство есть форма воли к власти*. Упомянутую неопределенность можно упразднить только в соотношении с нею. Сущность искусства утверждается, разъясняется и связуется в своей структуре лишь постольку, поскольку она касается самой воли к власти. Воля к власти должна изначально обосновывать взаимоотношение всего того, что относится к искусству.

Можно было бы, правда, попытаться довольно просто покончить с этой неопределенностью. Достаточно назвать опьяняющее начало чем-то субъективным, красоту — объективным и в соответствии с этим осмыслить творчество как субъективное отношение, а форму — как объективный закон. Недостающая связь — это связь субъективного и объективного: субъектно-объектная связь. Что может быть понятнее? И в то же время что может быть сомнительнее этой субъектно-объектной связи, этого полагания человека в смысле субъекта и определения несубъективного как объекта? Распространенность такого различия еще ничего не говорит в пользу его ясности, а также

того, что оно подлинно обосновано.

Кажущаяся ясность и сокрытая безграничность такой схемы не слишком нам помогают; эта схема просто устраняет сомнительное из ницшевской эстетики, устраняет то, что должно оставаться ценным для нашего критического рассмотрения и потому должно быть выявленным. Чем меньше мы будем насильственным образом вписывать ницшевскую «эстетику» в кажущуюся прозрачной научную систему, тем больше мы дадим возможность этому исканию и вопрошанию самому сохранять свою силу и тем вернее выявим те перспективы и основополагающие представления, в которых целое обретает для Ницше законченное единство, пусть темное и неоформленное. Эти представления надо прояснить, если мы хотим понять основную метафизическую установку ницшевского мышления. Поэтому теперь нам надо выявить самое существенное в его рассуждениях об искусстве, не упраздняя всего многообразия ракурсов и в то же время не налагая извне какой-либо сомнительной схемы.

Для того, чтобы дать упрощенное резюме прежнему анализу ницшевского понимания искусства, ограничимся двумя основными и яркими определениями: опьянением и красотой. Оба находятся во взаимосвязи. Опьянение — это основное настроение, красота — определяющее его. Из дальнейшего мы можем легко понять, как мало в данном случае прояснению вопроса помогает различие между субъективным и объективным. Опьянение, являющееся состоянием субъекта, с таким же успехом может быть понято как объективное, как та действительность, в которой красота предстает лишь как субъективное, так как красоты в себе не существует. Ясно, что здесь Ницше не до конца разобрался в ситуации в смысле ее понятийного обоснования. Даже Кант, который благодаря своему трансцендентальному методу обладал более широкими и ясными возможностями для толкования эстетики, остается в пределах того понимания субъекта, которое характерно для Нового времени. В случае с Ницше мы тоже должны, выйдя за рамки его рассуждений, более четко обозначить самое существенное.

Опьянение как состояние чувствования подрывает именно субъективность субъекта. В обладании чувством по отношению к красоте субъект выходит за пределы себя самого и таким образом утрачивает субъективное и перестает быть субъектом. И наоборот: красота не является только наличным предметом простого представления; как начало, определяющее настроение, она задает настроение состоянию человека. Красота разрывает круг внеположного, в себе самом утвержденного «объекта» и делает его сущностной и изначальной принадлежностью «субъекта». Красота больше не является чем-то объективным, перестает быть объектом. Эстетическое состояние не есть нечто субъективное, равно как не есть нечто объективное. Оба ключевых слова эстетики, «опьянение» и «красота», одинаково широко характеризуют все эстетическое состояние в целом, а также то, что в нем открывается и его проникает.

Большой стиль

Это целое художественной действительности Ницше имеет в виду тогда, когда определяет, в чем искусство приходит к своей сущности. Ницше называет это «*большим стилем*». Здесь мы тоже напрасно будем стараться отыскать сущностное определение и сущностное обоснование стиля; как обычно, везде в области искусства обозначаемое словом «стиль» принадлежит к самому неясному. Ницше снова и снова, хотя и довольно скупо, говорит о «большом стиле», и сказанное проливает свет на все, что прежде было приведено из его «эстетики».

«О трех хороших вещах в искусстве „массы“ никогда не имеют представления: об изысканности, о логике и о красоте — *pulchrum est raucorum hominum* — не говоря уже о еще лучшем, о *большом стиле*. Вагнер далек от него как никто другой: необузданное и героически-хвастливое его художественных средств являет собой прямую *противоположность* большому стилю» (XIV, 154).

Итак, искусство отличается тремя хорошими особенностями: изысканностью, логикой, красотой, но есть и лучшая — большой стиль. Когда Ницше говорит, что все это чуждо «массам», под «массами» он имеет в виду не простонародье в классовом смысле, а «образованных» заурядных мещан, создающих и питающих культ Вагнера. Крестьянин и рабочий, по-настоящему сросшийся с миром машин, настолько далеки от героически-хвастливого, насколько оно остается потребностью одичавшего мелкого буржуа. Их мир или, лучше сказать, их безмирие есть подлинное препятствие расширению, то есть возрастанию того, что Ницше называет большим стилем.

Но в чем же он выражается?

«Большой стиль выражается в презрении к малой и краткой красоте, это ощущение немногого и долгого» (XIV, 145).

Мы припоминаем, что сущность творчества заключается в выделении главных черт. В большом стиле присутствует «усмирение жизненной полноты, властелином становится *мера*, в основе лежит *покой* сильной души, которая движется не торопясь и противится чрезмерному оживлению. *Почитается* и *подчеркивается* общее, закон, а исключение наоборот отводится на второй план, нюансы стираются» («Wille zur Macht», п. 819).

Мы мыслим красоту как то, что больше всего достойно почитания, однако это возможно только там, где жива великая сила почитания. Почитание не является делом малых и подчиненных, немощных и ограниченных. Почитание — дело великой *страсти*, следствием которой является большой стиль (ср. «Wille zur Macht», п. 1024).

С большим стилем, о котором говорит Ницше, ближе всего перекликается строгий, классический стиль:

«Классический стиль существенным образом представляет этот покой, простоту, лаконичность, сосредоточенность — *высшее чувство власти* сосредоточено в классическом типе. Реагировать не спеша; размах сознания; никакого чувства борьбы» («Wille zur Macht», п. 799).

Большой стиль есть высшее чувство власти. Отсюда становится ясно: если искусство есть форма воли к власти, тогда здесь «искусство» постигается в его высшем сущностном достоинстве. Слово «искусство» обозначает не некое простое наличие, а иерархию. Искусство не есть нечто такое, что наличествует среди чего-то прочего, чем занимаются и время от времени наслаждаются. Искусство выносит решение о судьбе всего вот-бытия, удерживает его в его пределах и потому само находится под неповторимыми условиями. Поэтому Ницше оказывается перед следующей задачей:

«Без предрассудков и расслабленности додумать до конца, на какой почве может произрастать классический вкус. Закалка, опрощение, укрепление, озлобление человека: все это таким образом составляет единство» («Wille zur Macht», п. 849).

Однако не только большой стиль и озлобление принадлежат друг другу как претерпевание великих противоположностей вот-бытия в едином, но и то, что поначалу кажется нам несоединимым: искусство как противоборство нигилизму и искусство как предмет физиологической эстетики.

Физиология искусства, по-видимому, имеет своим предметом лишь вскипание природного процесса, взрыв опьянения, которое протекает без принятия какого-либо решения, потому что природа не знает никакой области решений.

Искусство же как противоборство нигилизму призвано к тому, чтобы так или иначе заложить основу для утверждения новых мерил и ценностей и, следовательно, оно должно определять иерархию, различать и решать. Если искусство обретает свою подлинную сущность в большом стиле, тогда теперь это значит, что мера и закон полагаются лишь в одолении и усмирении хаоса и пьянящего начала. От большого стиля это требуется ради его собственного осуществления. В соответствии с таким подходом физиологическое является основным условием того, чтобы искусство могло быть творческим

противоборством. Решение (Entscheidung) предполагает разделение (Scheidung) на противоположное и набирает высоту, ввергаясь в глубь противостояния.

Искусство большого стиля — это простой покой спасительного преодоления высшей полноты жизни. Для него характерно изначальное раскрепощение жизни, но усмиренное, для него характерно богатейшее противоположение, но в единстве простого, полнота возрастания, но в длительности долгого и немногого. Там, где мы хотим постичь искусство в его высшем проявлении из большого стиля, его надо свести до самых первоначальных состояний плотствующей жизни, до физиологии; искусство как противоборство нигилизму и искусство как состояние опьянения, искусство как предмет физиологии («физика» в самом широком смысле) и как предмет метафизики не исключают друг друга, но взаимопроникают. Единство этого противоположающего, постигнутое во всей его сущностной полноте, дает возможность предугадать, что Ницше сам знал об искусстве, его сущности и сущностном определении, а значит — хотел от него.

Как бы ни уклонялся Ницше в чисто физиологическо-натуралистические суждения об искусстве (причем не только в языке, но и в самой мысли), каким бы роковым образом это не происходило, мы понимаем его весьма превратно, если воспринимаем эти «физиологические» размышления только как таковые и не более того, усматриваем в них «биологизированную» эстетику и даже смешиваем с воззрениями Вагнера или же, совершенно искажая всю картину в целом, вслед за Клагесом выводим из всего этого некую оргиастическую философию, преподнося ее как подлинное учение и достижение Ницше.

Для того, чтобы приблизиться к подлинному, сущностному волеию его мысли и остаться неподалеку от него, необходимо сохранять существенное отстояние в осмыслении проблемы и не обращать внимания на то губительно современное, что было в Ницше. Его знание об искусстве и его борьба за возможность великого искусства проникнуты единой мыслью, которую однажды он лаконично выразил так: «Но что нас может восстановить? — Вид совершенного» (XIV, 171).

Однако Ницше знал и о том, насколько нелегка эта задача, ибо кому надлежит решить, что же есть совершенное? Это могут сделать лишь те, которые сами суть оно и потому знают его. Здесь отвергается бездна того круговращения, в котором движется все человеческое вот-бытие. О том, что такое здоровье, может сказать только здоровый, но само здоровое соразмеряется с полаганием сущности здоровья. Что такое истина, может выразить только истинный, но кто есть истинный, определяется в соотношении с полаганием сущности истины.

Сопоставляя большой стиль с классическим вкусом, Ницше тем не менее не попадает во власть классицизма. Ницше — первый, если не считать Гельдерлина, кто освободил «классическое» от превратного толкования классицистического и гуманистического. Свое отношение к эпохе Винкельмана и Гете он выражает достаточно ясно:

«Это просто веселая комедия, над которой мы только теперь учимся смеяться, которую мы только теперь впервые увидели: современники Гердера, Винкельмана, Гете и Гегеля притязали на новое открытие классического идеала... и в то же время Шекспир! И тот же самый род гнусным образом отрекся от классической школы французов, как будто серьезному нельзя было научиться ни здесь, ни там!... Однако ж захотелось „природы“, «естественности» — о тупость! Решили, что классичность — нечто вроде естественности!» («Wille zur Macht», n. 849),

Когда Ницше непрестанно и нарочито утрированно заостряет внимание на физиологическом начале эстетического состояния, он хочет противопоставить внутренней непротиворечивости и скудости классицизма противопоставить исконную противоречивость жизни и тем самым утвердить необходимость победы. Естественное, которое подразумевается его «физиологической» эстетикой, — это не то естественное,

которое свойственно классицизму, то есть не то вычисляемое и доходчивое для (на первый взгляд) спокойного и в себе действительного человеческого разума, не то безобидное, само собой понятное, а то природное, которое греки великой эпохи называли *δαιμόν* и *δαιμότατον*, ужасное.

С другой стороны, классическое не есть что-то такое, что можно было бы просто скопировать с какой-либо минувшей эпохи существования искусства: оно предстает как основополагающая структура вот-бытия, которая сама должна создавать для него условия, открываться им и описывать их. Основополагающим условием, однако, является столь же исконная свобода по отношению к крайним противоположностям — хаосу и закону; не просто победоносное навязывание хаосу какой-либо формы, а то господство, которое дает возможность первозданному хаосу и изначальному закону взаимообращаться друг на друга и в то же время с необходимостью подходить под единое ярмо (*Joch*): свободное распоряжение этим ярмом, распоряжение, которое одинаково далеко как от застывания формы в дидактическом и формальном, так и от чистого шатания в опьянении. Там, где свободное распоряжение этим ярмом становится созидающим себя законом происходящего, мы имеем большой стиль, а там, где он наличествует, искусство действительно в чистоте своей сущностной полноты. Его можно оценивать только сообразно тому, что оно собой являет в своей сущностной действительности, его следует постигать как форму сущего, то есть воли к власти.

Когда Ницше говорит об искусстве в сущностном и предполагающем некую меру смысле, он всегда имеет в виду искусство большого стиля. В этом ярче всего проявляется и его глубочайшее противостояние Вагнеру, и прежде всего потому, что понимание большого стиля одновременно включает в себя и принципиальное решение не только по поводу музыки Вагнера, но и по поводу сущности музыки вообще как искусства. (См. написанное уже в эпоху создания «Утренней зари», 1880-1881: «У музыки нет звука для восторгов духа» (XI, 336). И также: «Поэт позволяет *играть* порыву, устремленному к познанию, музыкант же позволяет ему упокоиться» (ebd. 337). Особенно хорошо ситуацию разъясняет пространная запись 1888 года под заголовком «„Музыка" и большой стиль» («Wille zur Macht», n. 842).

Ницшеовское размышление об искусстве — это «эстетика», потому что оно обращено к состоянию творчества и наслаждения. Она есть «предельная» эстетика, поскольку это состояние прослеживается до крайних пределов простой наличности тела, до того, что максимально отстоит от духа и духовности созданного и его формальной обоснованности. Однако именно в этом предельном физиологической эстетики совершается поворот, так как к этому «физиологическому» нельзя свести все существенное в искусстве и из него же нельзя это существенное объяснить. Оставаясь одним из условий творческого свершения, телесное в то же время является тем, что должно усмиряться в созданном, преодолеваться в нем и упраздняться. Эстетическое состояние есть то, что подчиняет себя проистекающему из него самому закону большого стиля. Само эстетическое состояние лишь тогда поистине таково, когда оно отвечает большому стилю. Таким образом, внутри себя самой эта эстетика возносится над собою. Художественные состояния — это такие состояния, которые подчиняют себя высшему велению меры и закона, следуют воле, указывающей им на нечто, превышающее их, это состояния, которые есть то, что они есть в своей сути, когда они, устремляясь за свои пределы, становятся чем-то большим, чем то, что они есть, и утверждаются в этом властвовании.

Эстетические состояния, то есть искусство, есть не что иное как *воля к власти*. Теперь мы начинаем понимать основной тезис Ницше об искусстве как «стимуляторе жизни»: речь идет о вовлечении в сферу действия большого стиля.

Однако кроме этого теперь мы яснее понимаем, в каком смысле тезис Ницше о том, что искусство является великим стимулятором жизни, представляет собой переиначивание шопенгауэровского положения, согласно которому искусство есть

«успокоительное» для жизни. Переименование заключается не в том, что на смену «транквилизатору» приходит «стимулятор», успокоительное сменяется возбуждающим. Переименование есть превращение сущностного определения искусства. Такое осмысление искусства есть философское осмысление, полагающее меру, благодаря которой становится возможным исторический спор, являющийся прообразом будущего. Это надо иметь в виду, когда мы хотим решить, в каком смысле ницшевский вопрос об искусстве еще может оставаться эстетикой, в какой мере он все-таки должен оставаться таковым. То, что Ницше говорит о музыке и Вагнере, относится ко всему искусству в целом:

«Мы больше не способны обосновать понятия „образца“, «мастерства», «совершенства» — мы ощупью вслепую бродим в царстве ценностей, повинувшись инстинкту старой любви и восхищения, и почти верим в одно: «хорошо то, что нам нравится»...» («Wille zur Macht», п. 838).

Здесь ясно и недвусмысленно, в противовес вагнеровскому «полному упразднению стиля», на первый план выдвигается необходимость утверждения закона, меры и, прежде всего, ее обоснования — именно как чего-то самого первого и важного помимо какой бы там ни было техники и одного лишь отыскания и усиления «выразительных средств»:

«Что толку во всяческом расширении диапазона выразительных средств, если то, что выражает, то есть само искусство, утратило для себя самого всякий закон!» (там же).

Искусство не только подчиняется правилам, оно не только должно следовать законам: оно само в себе есть законодательство и только как таковое есть истинное искусство. Неисчерпаемое и созидаемое есть закон. То, что искусство, упраздняющее стиль, превратно толкует как чистое кипение чувств, на самом деле представляет собой беспокойство, связанное с обретением закона, которое лишь тогда становится действенным в искусстве, когда закон облачается в свободу образа, чтобы тем самым начать открытую игру.

Доходя до своих крайних пределов, ницшевская постановка вопроса, связанного с эстетикой, подрывает самое себя, но эстетика никоим образом не преодолевается, потому что для этого требуется более исконное превращение нашего вот-бытия и знания, которое Ницше подготавливает лишь *опосредствованно* всею полнотой своего метафизического мышления. Речь идет о постижении его основополагающей установки как мыслителя и только о нем. Размышления Ницше об искусстве на первый взгляд — размышления эстетические, однако по своей глубочайшей сути — метафизические, то есть представляют собой определение бытия сущего. Тот исторический факт, что любая истинная эстетика, например, кантовская, подрывает самое себя, является верным признаком того, что, с одной стороны, эстетическое вопрошание об искусстве не случайно, а с другой, что оно не является самым главным.

Для Ницше искусство — основной способ сотворения сущего сущим. Так как речь идет о том созидаемом, законополагающем и формообразующем, что есть в искусстве, сущностное определение искусства становится возможным только тогда, когда ставится вопрос о том, что является в искусстве творческим началом. Этот вопрос не подразумевает психологическую констатацию каких-либо творческих импульсов, а предстает как решающий вопрос о том, существуют ли — и если да, то когда и каким образом — основополагающие условия искусства большого стиля. Помимо прочего, для Ницше этот вопрос является не вопросом истории искусства в обычном смысле, а вопросом истории искусства в самом существенном смысле, вопросом, который играет свою роль в оформлении будущей истории вот-бытия.

Вопрос о том, что в каком-либо искусстве стало творческим началом и что в нем стремится к тому, чтобы таким началом стать, представляет собой не что иное, как вопрос о том, что в этом возбудителе является подлинно возбуждающим? Какие возможности здесь существуют? Как с этой точки зрения определяется формирование искусства? Каким образом искусство пробуждает сущее как сущее? В какой мере оно есть воля к

власти?

Но как и где Ницше размышляет о собственно творческом начале в искусстве? Он размышляет об этом там, где стремится постичь более исконное различие и противоположность между классическим и романтическим («Wille zur Macht», pp. 843-850). Здесь мы не станем вдаваться в историю этого различия и в его насколько проясняющую, настолько и запутывающую роль в постижении природы искусства. Мы только проследим, как Ницше в ракурсе изначального определения этого различия еще четче обозначает сущность искусства большого стиля и основательнее проясняет тезис об искусстве как стимуляторе жизни. Впрочем, именно упомянутые отрывки показывают, насколько все это представляет собой лишь набросок. Здесь тоже, разъясняя суть различия между классическим и романтическим, Ницше в качестве примера обращается не к искусству эпохи 1800 года, а к искусству Вагнера и к греческой трагедии. Он постоянно размышляет над вопросом «единого художественного произведения». Это вопрос об иерархии искусств, об образе первенствующего искусства. Термины «романтик» и «классик» постоянно выступают лишь как передний план и контекст.

«Романтик — это художник, творить которого заставляет глубокая неудовлетворенность собой, который не хочет смотреть на себя и свое окружение и устремляет взор в прошлое» («Wille zur Macht», p. 844).

Здесь подлинно творческим началом выступает недовольство, поиски чего-то совершенно иного, желание и голод. Тем самым уже предначертана и противоположность этому. Противоположная возможность заключается в том, что творческое начало предстает не как отсутствие, а как полнота, не как поиск, а как полное обладание, не как желание, но как дарование, не как голод, но как преизбыток. Созидание, рождающееся из неудовольствия, приводит лишь к «действию», отталкиваясь и устремляясь прочь от иного; оно не активно, а всегда реактивно в отличие от того, что проистекает лишь из себя и своей собственной полноты. Предвидя эти две возможности того, что в соответствующий момент становится или уже стало в искусстве творческим началом, Ницше задает такой вопрос:

«Не сокрыта ли за противоположностью *классического и романтического* противоположность активного и реактивного?» («Wille zur Macht», p. 847).

Однако проникновение в эту более широко и глубоко понятую противоположность приводит к тому, что классическое нельзя отождествлять с активным, так как различие между активным и реактивным пересекается с другим, с выяснением вопроса о том, является ли «причиной созидания устремленность к застыванию, увековечению, „*бытию*“ или же его причиной является устремленность к разрушению, перемене, *становлению*» («Wille zur Macht», p. 846). Это различие заставляет думать о различии между бытием и становлением — различие, которое уже на заре западноевропейской мысли и на протяжении всей ее истории вплоть до Ницше оставалось господствующим.

Однако проведение различия в творческом начале в смысле его понимания как устремленности к бытию или устремленности к становлению неясно. Эта неясность может обрести необходимую определенность в контексте различия между активным и реактивным. Данная «схема» предпочтительнее вышеназванной и ее надо взять на вооружение как основополагающую для определения возможностей творческой причины в искусстве. О возможности двоякого толкования творчества как устремленности к бытию и устремленности к становлению Ницше с помощью схемы активного и реактивного говорит в отрывке 846. Если, правда, здесь речь и идет о «схеме», то это слово следует понимать не в смысле какого-то внешнего определения пределов для лишь описательного упорядочения и деления на некие виды. Под «схемой» подразумевается выведенная из самого существа дела путеводная нить, намечающая путь для принятия решения.

Устремленность к становлению, к иностановлению (*Anderswerden*) и потому также и к разрушению может — хотя и не должна — «быть выражением преизбыточной силы, чреватой будущим». Это дионисийское искусство. Однако устремленность к переменам и

становлению может проистекать и из недовольства тех, кто ненавидит все существующее, потому что оно существует и утверждается. Здесь творческим мотивом является отвращение обделенных людей, оказавшихся на обочине, изгоев, которые готовы отказать в праве на существование всему, что их превосходит.

Равным образом устремленность к бытию, воля к увековечению может проистекать из обладания полнотой, из благодарности по отношению к тому, что есть, однако может случиться и так, что пребывающее и обязывающее утверждается как закон и принуждение, проистекающее из тирании того воления, которое хотело бы избавиться от своего глубоко укоренившегося в нем страдания. Поэтому оно тяготеет над всеми вещами и таким образом мстит им. Таково искусство Рихарда Вагнера, «романтический пессимизм». Там же, где, напротив, необузданность и бьющее через край упорядочивается самопорождающимся законом, там мы имеем дело с классическим искусством. Поэтому его нельзя понимать просто как нечто действенное, активное, так как последнее также представляет собой чисто дионисийское начало. Равным образом классическое нельзя мыслить только как устремленность к бытию и постоянству, ибо таков и романтический пессимизм. Классическое есть устремленность к бытию, проистекающая из полноты одаряющего и приемлющего. Тем самым мы снова имеем указание на большой стиль.

На первый взгляд может показаться, что понятия «классического стиля» и «большого стиля» совпадают, однако мы поступили бы слишком поверхностно, если бы захотели уладить дело таким расхожим способом. Правда, складывается впечатление, что непосредственный текст ницшевских положений говорит в пользу именно такого отождествления. Тем не менее при таком подходе мы упускаем из вида решающую мысль: так как большой стиль представляет собой одаряюще-приемлющее воление к бытию, именно поэтому его сущность раскрывается только тогда, когда решается вопрос о том — причем с помощью самого большого стиля — что значит бытие сущего. Только в этом ракурсе определяется то ярмо, размах которого и вбирает в себя противоположные начала. Однако на первых порах сущность большого стиля поверхностным образом выражает себя в описании классического. Ницше никогда не говорил об этом как-то иначе, ибо любой великий мыслитель всегда *мыслит* о каком-либо шаге более основательно, чем *говорит* о нем. Поэтому в своем толковании мы должны постараться высказать то, о чем он не сказал.

Следовательно, теперь, говоря о сущности большого стиля, мы можем начать с четкой оговорки: большой стиль наличествует там, где преизбыток укрощается до простоты. Однако это в какой-то мере относится и к строгому стилю, и даже если мы скажем, что величие большого стиля проявляется в том, что оно являет собой то превосходство, которое низводит под единое ярмо все сильное в его мощнейшей противоречивости, все равно это можно отнести и к классику. Поэтому сам Ницше говорит так:

«Для того, чтобы стать *классиком*, необходимо обладать *всеми* сильными, на первый взгляд противоречивыми дарованиями и стремлениями, но так, чтобы все они сходились под одним ярмом» («Wille zur Macht», п. 848).

И еще (п. 845):

«Идеализация *великого злодея* (смысл его величия) свойственна грекам; унижение, очернение, поношение грешника свойственны иудеям и христианам».

Однако имеющее свою противоположность только под собою или только вне себя как нечто, что необходимо одолеть и отринуть, не может быть большим в смысле большого стиля, ибо оно остается зависимым и направляется тем, что оно отрицает, то есть остается ре-активным. В большом стиле, напротив, становящийся закон проистекает из изначального действия (Aktion), которое уже и есть само ярмо. (Мимоходом надо сказать, что образ «ярма» берет начало в мысли и слоге греческих мыслителей). Большой стиль есть действенная воля к бытию, причем проявляющаяся таким образом, что она упраздняет становление в себе.

Однако сказанное о классике сказано с той целью, чтобы с помощью явления, наиболее родственного большому стилю, прояснить сущность его самого. Таким образом, поистине величественно лишь то, что не просто подавляет и удерживает под собою свою самую острейшую противоположность, а преобразует ее так, что она не исчезает, но, напротив, раскрывает свою сущность. Мы вспоминаем сказанное Ницше о «грандиозном начинании» немецкого идеализма, который стремится осмыслить зло как принадлежащее сущности абсолюта. Тем не менее Ницше не причислил бы философию Гегеля к философии большого стиля. Она представляет собой завершение классического стиля.

Однако более существенное, выходящее за пределы попыток дать «определение» большого стиля, нам надо искать в том, как Ницше пытается определить творческое начало в искусстве. Это происходит благодаря разграничению художественных стилей в рамках различия между активным и реактивным, бытием и становлением. Здесь обнаруживаются основные определения бытия: активное и реактивное принадлежат к сущности движения (κίνησις, μεταβολή). В соотношении с ними возникли греческие определения δύναμις и ἐνέργεια как определения бытия в смысле присутствия. Если сущность большого стиля определяется в ракурсе последних и первых метафизических связей, тогда они должны обнаружиться там, где Ницше стремится постичь и изложить бытие сущего.

Бытие сущего он истолковывает как волю к власти. Для него искусство является высшей формой выражения этой воли. Подлинная сущность искусства предначертана в большом стиле, который в ракурсе своего собственного сущностного единства указывает на изначально себя формирующее единство активного и реактивного, бытия и становления. При этом надо поразмыслить о том, что означает для ницшевской метафизики нарочито акцентированный процесс различения активного и реактивного в соотношении с различием бытия и становления, так как формально можно было бы различие активного и реактивного связать с одной из полярностей второстепенного различия между бытием и становлением, а именно с последним. В соответствии с этим свойственное большому стилю сведение активного действия, бытия и становления к изначальному единству необходимо подвести под понятие воли к власти, мыслимой метафизически. Однако воля к власти бытийствует как вечное возвращение. В нем Ницше хочет свести воедино бытие и становление, действие (Aktion) и противодействие (Reaktion). Тем самым открывается ракурс в метафизический горизонт, в котором можно осмыслить то, что Ницше называет большим стилем и вообще искусством.

Однако проложить путь в эту метафизическую область мы можем только через основательное осмысление сущности искусства. Теперь становится яснее, почему, задаваясь вопросом об основополагающей метафизической позиции Ницше, мы идем от искусства и почему такое начинание не является случайным. Большой стиль есть высшее чувство власти. Романтическое искусство, проистекающее из чувства недовольства и лишения, представляет собой воление-прочь-от-себя-самого (Von-sich-selbst-Wollen). Однако в своей подлинной сущности воление есть воление-себя-самого (sich-selbst-Wollen), причем «себя» не в смысле чего-то просто наличного и именно так и существующего, но «себя» как чего-то такого, что еще только хочет стать тем, что оно есть. Подлинное воление — это не воление прочь-от-себя, а скорее воление стать-превыше-себя, причем в этом себя-перерастании (sich-Überholen) воля прямо-таки улавливает волящего, вбирает его в себя и преобразует. Поэтому в своей основе воление-прочь-от-себя есть неволение. Там же, где, напротив, наличествуют избыток и полнота, то есть самораскрывающаяся сущность подчиняет себя самому закону простоты, там воление волит себя в своей сущности, там оно *есть* воля. Эта воля есть воля к власти, ибо власть не есть принуждение и насилие. Подлинная власть не там, где ей приходится утверждаться в одном только противодействии еще-не-преодоленному (noch-nicht-Bewältigte). Власть только там, где правит простота покоя, через которую противостоящие друг другу начала вбираются в пространственное единство ярма, то есть преобразуются в

нем.

Воля к власти, в сущности, наличествует там, где власти больше не надо иметь в себе начало борьбы в смысле простого противодействия, где она связует все своим превосходством, когда воля отпускает все вещи к их сущности и их пределам. Памятуя о том, что Ницше мыслит и утверждает как большой стиль, мы достигаем вершины его «эстетики», больше которой здесь ничего нет. Только теперь мы можем окинуть взором пройденный нами путь и попытаться постичь то, что осталось непреодоленным. Итак, вспомним, какой путь мы прошли, стремясь постичь ницшевскую мысль об искусстве.

Для того, чтобы вообще наметить горизонт, в котором движется его вопрошание, помимо основного тезиса были представлены и в общих чертах разъяснены пять положений об искусстве, хотя, по существу, они не были обоснованы, так как обоснование проистекает только из возврата к сущности искусства. Эта сущность излагается и определяется в ницшевской «эстетике». Мы попытались ее изложить, сводя дошедшие до нас ракурсы его видения в некое новое единство. Единящее средоточие было представлено в том, что Ницше называет большим стилем. Пока мы не потратим силы на то, чтобы, несмотря на фрагментарность ницшевских текстов, постараться усмотреть внутреннюю упорядоченность его учения об искусстве, сказанное им останется смешением случайных озарений и произвольных заметок об искусстве и красоте. Поэтому необходимо снова и снова обозревать пройденный нами путь.

Он ведет от понятия опьянения как основного эстетического настроения к понятию красоты как определяющего этот настрой начала; далее от красоты как мерил назад к тому, что в ней обретает меру, к творчеству и восприятию творчества; затем от этого снова к тому, в чем определенным образом предстает определяющее — к форме. Наконец, мы постарались постичь единое чередование опьянения и красоты, творчества, восприятия и формы как большой стиль. В нем сущность искусства становится действительной.

Обоснование пяти положений об искусстве

Как и в какой мере теперь можно обосновать ранее намеченные тезисы об искусстве?

Первое положение гласит: искусство есть самая известная и самая прозрачная форма воли к власти. Хотя данное положение мы можем считать обоснованным только тогда, когда нам известны другие формы и ступени воли к власти, то есть когда у нас появляется возможность сравнения, однако уже теперь этот тезис можно пояснить хотя бы на основании того, что было сказано о сущности искусства. Искусство есть самая известная нам форма воли к власти, так как с эстетической точки зрения оно постигается как состояние, причем такое состояние, в котором оно существует и из которого возникает, состояние человека, то есть нас самих. Искусство принадлежит к той области, в которой мы существуем и которая есть мы сами. Оно не принадлежит к тем сферам, которые не есть мы сами и которые поэтому остаются для нас чем-то чуждым, например, природа. Однако искусство не просто принадлежит к известному нам, будучи порождением человека: оно есть самое известное. Обоснование этому кроется в ницшевском понимании способа данности того, в чем, с эстетической точки зрения, искусство становится действительным. Оно действительно в опьянении плотствующей жизни. Что Ницше говорит о данности жизни?

«Вера в тело фундаментальнее веры в *душу*» («Wille zur Macht», n. 491).

И еще:

«Существенно: исходить из *тела* и пользоваться им как путеводной нитью. Оно — гораздо более богатый феномен, который допускает более четкое наблюдение. Вера в тело лучше обоснована, чем вера в *дух*» («Wille zur Macht», n. 532).

Следовательно, тело и все физиологическое ближе человеку и как принадлежащее

ему является для него самого самым известным. Однако поскольку искусство утверждается в эстетическом состоянии, а последнее должно пониматься физиологически, искусство есть самая известная форма воли к власти и в то же время самая прозрачная. Эстетическое состояние есть творчество и восприятие, которые осуществляются нами самими. Мы не просто наблюдаем за этим событием, но сами находимся в этом состоянии. Наше вот-бытие получает от него просветленное отношение к сущему, ту перспективу, в которой сущее становится зримым для нас. Эстетическое состояние есть та ясность, через которую мы постоянно прозреваем вдаль, так что здесь все становится для нас прозрачным. Искусство есть самая прозрачная форма воли к власти.

Второе положение гласит: искусство необходимо понимать со стороны художника. Мы уже видели, что Ницше постигает искусство с точки зрения творческого отношения художника, но мы не видели, почему необходимо подходить к искусству именно так. Обоснование требования, выраженного в этом тезисе, столь примечательно, что кажется совершенно несерьезным. С самого начала искусство полагается как форма воли к власти. Воля же к власти как самоутверждение есть непрестанное созидание; следовательно, возникает вопрос о том, что в искусстве является творческим началом: переизбыток или недостаток? В пределах искусства созидание действительно в созидательной деятельности художника. Таким образом, вопрос о деятельности художника раньше всего открывает доступ к созиданию вообще и тем самым к воле к власти. Данное положение является следствием основного тезиса об искусстве как форме воли к власти.

Выдвижение и обоснование этого положения не говорит о том, что Ницше имеет в виду прежнюю эстетику, приходит к выводу, что она недостаточна и замечает, что она, пусть не целиком и полностью, но все-таки исходит из воспринимающего человека. Видя все это, он решается пойти по другому пути — осмыслять искусство с точки зрения его творца. Между тем основной, первый и направляющий опыт самого искусства остается опытом сотворения истории, и в этом и заключается его сущность. Следовательно, необходимо принимать во внимание и творца, художника. Историческую сущность искусства Ницше довольно рано выразил в таких словах:

«Культура всегда исходит только из сводящего воедино (zentralisierenden) значения искусства или художественного произведения» (X, 188).

Третье положение гласит: искусство есть основное событие (свершение) в пределах сущего в его целом. Это положение в его соотношении с прежде сказанным менее всего прозрачно и обоснованно, именно в рамках ницшевской метафизики как отправной точки. Проявляется ли сущее в искусстве самым радикальным образом и в какой мере оно проявляется именно так, можно решить только предварительно ответив на два вопроса:

1. В чем заключается бытие сущего в сущем? Что есть само сущее в истине?
2. В какой мере в пределах сущего искусство может быть более сущим, чем всякое прочее сущее?

Второй вопрос не кажется нам совершенно неожиданным, поскольку в пятом положении об искусстве утверждается нечто такое, что наделяет искусство статусом своеобразной прерогативы. Пятое положение гласит: искусство более ценно, чем истина. «Истина» — это значит истинное в смысле истинно сущего, точнее говоря, сущего, действительного как истинно сущее, как в-себе-сущее (an-sich-Seiende). Со времен Платона в-себе-сущее есть сверхчувственное (Übersinnliche), которое лишено всякой изменчивости и свободно от нее. Для Ницше ценность чего-либо изменяется в соответствии с тем, насколько это нечто способствует возрастанию действительности сущего. Тезис о том, что искусство ценнее истины означает, что искусство как нечто «чувственное» оказывается более сущим, чем сверхчувственное. Если прежде сверхчувственное расценивалось как наивысшее, а искусство тем не менее является более сущим, тогда получается, что искусство предстает в сущем как самое сущее (Seiendste), как основное свершение в

пределах сущего в целом.

Но что означает «бытие», если по отношению к чувственному можно сказать, что оно является более сущим? "то здесь подразумевается под «чувственным»? Как оно связано с «истиной»? Каким образом с точки зрения ценности оно может быть даже ценнее, чем истина? Что здесь значит «истина»? Как Ницше определяет ее сущность? Все это на первый взгляд кажется весьма темным, и поэтому мы никак не можем признать, что *пятое* положение в достаточной степени обосновано, равно как не можем увидеть, как именно оно обосновывается; мы не видим, как можно обосновать это положение.

Эти вопросы можно задать и по отношению к другим тезисам, особенно по отношению к третьему, который, по-видимому, можно разрешить и обосновать только после того, как будет обосновано пятое положение. Осмысление *пятого* тезиса является предпосылкой и для понимания *четвертого* положения, согласно которому искусство противоборствует нигилизму, так как нигилизм, то есть платонизм полагает сверхчувственное как истинно сущее, в соотнесении с которым всякое прочее сущее низводится до уровня не-сущего, претерпевает поношение и объявляется ничем. Таким образом, все зависит от разъяснения *пятого* положения, которое гласит, что искусство ценнее истины. Но что есть истина? В чем заключается ее сущность?

Этот вопрос всегда предполагается как основным, так и ведущим вопросами философии, берет в них начало и глубочайшим образом с ними связан. Это предвопрос философии.

Волнующий раздор между истиной и искусством

Тот факт, что вопрос о сущности искусства напрямую подводит нас к предвопросу всех вопросов, уже указывает на то, что он совершенно особым образом таит в себе сущностные связи как с основным, так и с ведущим вопросами философии. И, напротив, предыдущее разъяснение сущности искусства получает свое подлинное завершение только в ракурсе вопроса об истине.

Для того чтобы с самого начала уловить связь между искусством и истиной, необходимо вопросу о сущности истины, а также тому, как этот вопрос ставит Ницше и как он отвечает на него, предпослать рассмотрение вопроса о том, что в природе искусства заставляет решать проблему истины.

В этой связи необходимо снова вспомнить о том, что Ницше говорит о соотношении истины и искусства. В 1888 году, размышляя о своем первом сочинении, он пишет:

«Я раньше всего прочего всерьез воспринял отношение *искусства к истине*: и теперь еще я со священным ужасом воспринимаю этот разлад».

Итак, отношение искусства к истине есть разлад, вселяющий ужас. В какой мере? Каким образом и в каком ракурсе искусство вступает в некое отношение с истиной? В каком смысле для Ницше это отношение оказывается разладом? Для того, чтобы понять, в какой мере и каким образом искусство как таковое вступает в отношение с истиной, нам надо прежде всего яснее, чем это делалось ранее, сказать о том, что Ницше понимает под «истиной». В предыдущих рассуждениях, правда, мы уже касались этого, но еще не дошли до понятийного осмысления ницшевского представления об истине. Здесь необходимо начать с одного приуготовительного размышления.

Нам необходимо основательно поразмыслить над той областью, в которой мы начинаем свое движение, когда, выходя за рамки поверхностного словоупотребления, произносим слово «истина», ибо без осмысления этих связей мы не отыщем предпосылок для того, чтобы понять, в чем заключается средоточие метафизического мышления Ницше. Одно дело, если сам Ницше, обремененный своим предназначением, не смог прийти к достаточной ясности в этом вопросе, и совсем другое, если мы, его потомки, отказываемся от задачи его основательного осмысления.

Каждый раз, когда мы пытаемся прояснить значение таких ключевых слов, как «истина», «красота», «бытие», «искусство», «познание», «история», «свобода», мы должны учитывать два момента.

1. Причина необходимости такого прояснения заключается в том, что сущность называемого всеми этими словами остается для нас сокрытой. Такое прояснение становится неизбежным в тот момент, когда мы понимаем, что человеческое вот-бытие, в той мере, в какой оно есть оно само, как бы нарочитым образом отсылается к тем отношениям, которые называются этими ключевыми словами, и удерживается в них. Подобное обнаруживается тогда, когда человеческое вот-бытие становится историческим, то есть тогда, когда оно начинает противостоять сущему как таковому, чтобы обрести в нем свой статус и обосновать свое местоположение как мерило. В зависимости от того, насколько близко или далеко наше знание отстоит от сущности названного такими словами, само содержание названного и сфера существования слова с необходимостью оказываются чем-то одним, а сила именованного — другим.

Если мы извне и в общих чертах соотносим такое положение дел со словом «истина», тогда мы обычно говорим, что это слово имеет различные значения, которые, однако, не слишком разнятся между собой и восходят к единому, смутно предугадываемому, однако ясно не осознаваемому основанию. Самой внешней формой, в которой мы обнаруживаем многозначность слова, является «лексическая» форма. В словаре перечисляются различные значения слова, из которых мы можем выбирать. Жизнь настоящего языка состоит в его многозначности. Если бы живое, колеблющееся в своем значении слово закоснело в однозначной, механически расставленной последовательности знаков, это означало бы смерть языка и застывание и запустение вот-бытия.

Однако зачем мы говорим здесь о столь банальных вещах? Мы говорим об этом потому, что, имея «лексическое» представление о многозначности какого-либо ключевого слова, мы легко можем упустить из виду тот факт, что здесь все его значения и их разнообразие историчны и потому необходимы. Следовательно, стремясь постичь названную в каком-либо ключевом слове и тем самым уже просветленную сущность, стремясь включить это слово как направляющее в сферу знания и соотнести его с направлением познания, мы никогда не можем произвольно и без последствий выбирать какое-либо его значение. Любая попытка такого рода представляет собой историческое решение. В ведущем значении, в котором нам какое-либо ключевое слово кажется более или менее ясным, нет ничего само собой разумеющегося, хотя привычка как будто говорит об обратном. *Ключевые слова историчны.* Это значит не только то, что в их прошлом, обозримом для нас, они исторически имеют разные значения, но и то, что они и в настоящее время, и в будущем творят историю, сообразно тому их толкованию, которое стало господствующим. Историчность ключевого слова, понимаемая таким образом, является тем условием, которое надо соблюдать при его осмыслении.

2. Другой момент касается того, каким образом такие ключевые слова различаются по своему значению. Здесь можно наметить магистральные линии, внутри которых значения слова разнятся между собой. Такая их разноликость проистекает не из неряшливости в словоупотреблении: здесь мы имеем дело с дыханием истории. Когда Гете или Гегель произносят слово «образование» и когда его произносит образованный человек девяностых годов прошлого столетия, можно говорить не только о различии формального содержания в значении данного слова, но и различном, хотя и не несвязанном между собой мировосприятии, которое проявляется в сказанном. Когда Гете и Гельдерлин произносят одно и то же слово «природа», в нем царствуют разные миры. Если бы язык являлся простым скоплением опознавательных знаков, он представлял бы собой нечто произвольное и безразличное, ограниченное простым выбором этих знаков для их последующего использования.

Но поскольку язык как звучащее означение (Bedeuten) изначально укореняет нас в

нашей земле, полагает в нашем мире и связует с ним, размышление над языком и его исторической властью всегда представляет собой действие, являющееся самим оформлением вот-бытия. Поэтому воля к изначальности, к строгости и мере слова — не какая-то эстетическая забава, а работа в сущностном ядре нашего вот-бытия как бытия исторического.

Но в каком смысле для прорывающихся наружу исторических значений ключевого слова существует то, что мы называем магистральными линиями? Поясним это на примере слова «истина». Если мы не уясним эти связи, все своеобразие, трудность и даже привлекательность вопроса об истине останутся для нас недоступными, а вместе с ними — и возможность понять природу своеобразнейшей потребности Ницше осмыслить соотношение искусства и истины.

Высказывание, которое гласит, что «к достижениям Гете в области науки принадлежит также учение о цвете», истинно. В этом предложении мы располагаем чем-то истинным. Мы, как говорится, обладаем «истиной». Высказывание «дважды два — четыре» истинно. В этом предложении мы снова имеем «истину». Следовательно, существует много самых разных истин: определения, данные в повседневном вот-бытии, естественнонаучные и историко-научные истины. Почему эти истины есть то, о чем говорит их именование? Потому что они вообще и изначально удовлетворяют тому, что принадлежит «истине». Это как раз и делает *истинное высказывание* истинным. Подобно тому как сущность справедливого мы называем справедливостью, сущность малодушного — малодушием, а сущность красивого — красотой, сущность истинного должна называться истиной. Но истина, постигнутая как сущность истинного, лишь одна, так как сущность чего-либо есть то, в чем сходится все, обладающее подобной же сущностью — в нашем случае все истинное. Если истина означает сущность истинного, тогда истина лишь одна и нельзя говорить об «истинах».

Таким образом, мы уже имеем два принципиально отличающихся друг от друга, хотя и взаимосвязанных значения слова «истина». Если слово «истина» имеет значение, не допускающее никакой множественности, тогда оно означает сущность истинного, если же, напротив, это слово имеет значение, подразумевающее множественность, тогда оно означает не сущность истинного, а то или иное истинное как таковое. Сущность какой-либо вещи можно понимать преимущественно или исключительно как нечто такое, что соответствует всему, удовлетворяющему этой сущности. Если мы станем придерживаться этого возможного, однако не единственного и не изначального понимания сущности как чего-то единого, действительного для многого, тогда по отношению к сущностному слову «истина» легко можно будет сделать следующие выводы. Так как в каждом истинном предложении как таковом может быть высказано некое истинное бытие, в краткой мысли и немногословном высказывании само истинное тоже может означать «истину», однако на самом деле подразумевается истинное. Теперь истинное просто означает истину. Слово «истина» принципиально двусмысленно. Оно обозначает как единое сущее, так и многое, удовлетворяющее сущности. Сам язык самобытным образом тяготеет к этой двусмысленности, и поэтому мы довольно рано и постоянно с нею сталкиваемся. Внутренняя причина этой двусмысленности такова: поскольку мы говорим, то есть через язык устанавливаем наше отношение к сущему, говорим из него и к нему, в большинстве случаев мы имеем в виду само бытие. Сущее представляет собой то или иное единичное и особенное. В то же время сущее как таковое есть некое определенное, то есть принадлежащее определенному виду и роду, той или иной сущности; этот дом именно как этот дом относится к роду и сущности «дома».

Когда мы имеем в виду истинное, мы приносим сюда и наше понимание сущности истины. Мы должны это понимать, если, имея в виду истинное, призваны к тому, чтобы узнать, что мы имеем перед собой. Хотя сама сущность не называется специально и в первую очередь, но всегда лишь со-называется (*mitgenannt*) или пред-называется (*vorgenannt*), тем не менее слово «истина», называющее сущность, употребляется по

отношению к самому истинному. Имя, предназначенное для сущности, начинает тяготеть к именованию того, что есть эта сущность. Такой уклон в этом направлении становится возможным и осуществляется благодаря тому, что в большинстве случаев мы определяем себя в ракурсе самого сущего, а не его сущности как таковой.

Таким образом, осмысление ключевого слова движется по двум магистральным линиям: по линии сущности и по линии, отходящей от сущности, но все-таки возвращающейся к ней. Этот на первый взгляд простой факт становится еще проще и тем самым привычнее в силу того истолкования, которое так же старо, как западная логика и грамматика. Утверждается, что сущность, и в данном случае сущность истинного, которая всякое истинное делает таковым, есть (так как она действительна для многого истинного) нечто многозначное и общезначимое. Истина сущности заключается не в чем ином, как в этой общезначимости. Следовательно, истина как сущность истинного есть всеобщее, а «истина» как нечто множественное, как «истины», как единичное истинное, как истинные предложения есть определенные «случаи», подпадающие под это всеобщее. Нет ничего яснее, однако надо признать, что существуют различные виды ясности и прозрачности и среди них — прозрачность, существующая за счет того, что ее прозрачное просто пусто, что в нем практически ничего не мыслится, благодаря чему и устраняется опасность возникновения темноты. Так обстоит дело тогда, когда сущность вещи характеризуется как всеобщее понятие. Тот факт, что в определенных сферах (не везде) сущность чего-либо действительна в ракурсе множества единичностей (многозначимость), представляет собой следствие сущности (Wesen) и не затрагивает ее существенности (Wesentlichkeit).

Отождествление сущности со всеобщим как следствием сущности, действительным лишь при определенных условиях, само по себе не было бы столь роковым, если бы оно веками не мешало решению принципиально важного вопроса. Сущность истинного действительна в ракурсе отдельных высказываний и предложений, которые, будучи обособленными, по содержанию и структуре весьма разнятся между собой. Истинное время от времени меняется, однако сущность как всеобщее (то есть действительное для многого) является единой. Однако это всеобщее, то есть действительное для принадлежащего ему многого, превращается просто в общезначимое, которое теперь уже не выступает как действительное для того или иного связанного с ним единичного, а предстает как вообще и всегда в себе действительное, неизменное, вечное, сверхвременное.

Так мы приходим к тезису о неизменности сущности и, следовательно, неизменности сущности истины. Такое положение логически правильно, но метафизически неверно. С точки зрения отдельных «случаев» употребления многих истинных предложений сущность истинного есть то, в чем множественность обретает единство. То, в чем множественность обретает единство, должно для себя быть одним и тем же, однако из этого никоим образом не следует, что сущность в себе никак не может изменяться, так как если предположить, что сущность истины изменяется, тогда изменившееся вновь и вновь, несмотря на изменение, может становиться единым, которое сохраняет свою действительность и значимость для многого. То, что сохраняется в изменении, есть неизменяемое сущности, которое пребывает в ее изменении. Тем самым утверждается существенность сущности, ее неисчерпаемость, а также ее самость (Selbstheit) и самотождественность (Selbigkeit) — в резкой противоположности пустой самотождественности однообразного (Einerlei), которое может мыслиться как единство сущности только до тех пор, пока сущность понимается лишь как всеобщее (Allgemeine). Если в нашем понимании самотождественности сущности истины мы станем руководствоваться унаследованной логикой, тогда можно будет сразу же, и в данном случае с полным правом, сказать: представление об изменении сущности ведет к релятивизму, так как существует лишь одна и та же истина для всего и всех; всякий релятивизм разрушает всеобщий порядок, приводит к чистому произволу и анархии. Однако право на такое возражение против изменения сущности истины зависит от

обоснованности привносимого в такой ситуации представления об одном и том же (Einen und Selbigen), что называют абсолютом, а также от решения определять суть сущности как многозначимое. Упрек в том, что изменение сущности ведет к релятивизму, возможен только в случае непризнания сущности абсолюта и существования сущности.

Этого промежуточного соображения пока достаточно для того, чтобы раскрыть, что Ницше в своих размышлениях о соотношении искусства и истины понимает под «истиной». Согласно изложенному мы в первую очередь должны спросить: в каком смысловом направлении для Ницше движется слово «истина», когда он размышляет о соотношении искусства и истины? Ответ таков: в этом принципиальном, вселяющем ужас вопросе он все-таки не приходит к рассмотрению подлинного вопроса об истине в смысле рассмотрения сущности истинного. Эта сущность предполагается как нечто само собой разумеющееся. Истина для Ницше — не сущность истинного, а само истинное, удовлетворяющее сущности истины. Принципиально важно понять, что подлинный вопрос об истине, вопрос о сущности истинного, об истине сущности и тем самым вопрос о необходимой возможности сущностного изменения Ницше не ставит и поэтому также никогда не предпринимает попытки раскрыть сферу этого вопроса; это важно понять не только для того, чтобы правильно оценить его позицию в вопросе соотношения искусства и истины, но, прежде всего, для того, чтобы дать принципиальную оценку его мысли и определить, насколько изначально то вопрошание, которое являет собой философия Ницше в целом. Тот факт, что в его мысли вопрос о сущности истины не ставится, является неким особым упущением, которое можно было бы вменить в вину не только ему одному и не ему в первую очередь. Это «упущение» идет от Платона и Аристотеля и проходит через всю историю западноевропейской философии.

Многие мыслители пытаются определить понятие истины. Декарт истолковывает истину как определенность, Кант, не будучи независимым от такого поворота, различает эмпирическую и трансцендентальную истину, Гегель вновь проводит важное различие между абстрактной и конкретной истиной, то есть между истиной научной и спекулятивной, Ницше говорит о том, что «истина» есть заблуждение — и все это представляет собой серьезные прорывы вопрошающей мысли. И все-таки! И все-таки все они оставляют нетронутой сущность самой истины. Как бы далеко ни отстоял Ницше от Декарта и как бы сильно он сам ни подчеркивал это отстояние, в самом существенном он остается близок ему. Однако мы прослыли бы педантами, если бы захотели употребление слова «истина» ограничить какими-то строгими рамками его значения, так как, будучи ключевым словом, оно в то же время выражает в себе всеобщее и в таком виде растворяется в поверхностном словоупотреблении.

Надо основательнее задать вопрос о том, что Ницше понимает под истиной. Отвечаем: он понимает истинное. Но что есть истинное? Что именно здесь удовлетворяет сущности истины и в чем определяется сама эта сущность? Истинное есть истинно сущее, действительное в истине. Что здесь означает «в истине»? Ответ: в истине познанное, так как познание (Erkennen) есть то, что по своей природе может быть истинным или ложным. Истина есть истина познания (Erkenntnis). Познание настолько сроднилось с истиной, что неистинное познание не может считаться познанием. Однако познание есть способ приблизиться к сущему; истинное есть истинно познанное, действительное. Только в познании, через познание и для него истинное схватывается как истинное. Истина принадлежит сфере познания; здесь решается вопрос об истинном и неистинном, и в зависимости от того, как определяются пределы и сущность познания, определяется и сущностное понятие истины.

Познание как познание чего-либо всегда представляет собой уподобление познаваемому, соразмерение-с-познаваемым. В соответствии с этим соразмерением в познании содержится отношение к чему-то, выступающему как критерий. Этот критерий, равно как и отношение к нему, толкуются по-разному. Для того чтобы разъяснить возможности истолкования природы познания, в общих чертах отметим два

его принципиально разных способа и в виде исключения и ради краткости прибегнем к двум наименованиям, которые здесь означают ровно столько, сколько означают: речь идет о понимании познания в «платонизме» и «позитивизме».

Истина в платонизме и в позитивизме. Попытка Ницше «перевернуть» платонизм исходя из основополагающего опыта нигилизма

Мы говорим о платонизме, а не о Платоне, потому что здесь мы не пытаемся изначально и подробно обосновать данное понимание познания ссылаясь на труды Платона, а просто в общем и целом обращаем внимание на одну определенную им черту. Познание есть уподобление познаваемому. Что есть познаваемое? Само сущее. В чем оно заключается? Откуда определяется его бытие? Из идей и как *ἰδέαι*. Они суть то, чему мы внимаем, когда смотрим на вещи с точки зрения их сущности, на их «чтойность», что-бытие (*Was-sein*) (*τό τί ἐστίν*). Мы можем усмотреть то, что делает стол столом, усмотреть его «стельность», однако не чувственными взором тела, а взором души; такое усмотрение есть внимание тому, что есть вещь в своей сути, в ее идее. Усмотренное таким образом есть нечувственное (*Nichtsinnliches*), однако поскольку только в его свете мы познаем чувственное (в данном случае стол), нечувственное вдобавок превосходит чувственное. Оно предстает как сверх-чувственное (*Über-sinnliche*) и как подлинная «чтойность» и бытие сущего. Поэтому познание должно соразмеряться со сверхчувственным, с идеей, оно должно усматривать, вообще являть перед собой чувственно незримое: пред-ставлять (*vor-stellen*). Познание является представляющим соразмерением со сверхчувственным. Чистое, нечувственное пред-ставление, которое раскрывается в опосредствующем отношении представленного, называется *θεωρία*. По существу, познание есть познание теоретическое.

В основе понимания познания как познания «теоретического» лежит определенное истолкование бытия, и такое понимание познания имеет смысл и право на существование только на почве метафизики. Таким образом, когда мы высокопарно рассуждаем о «вечной и неизменной сущности науки», мы или просто пустословим, не придавая серьезного значения своим словам, или не признаем основополагающего факта происхождения западноевропейского понятия знания. «Теоретическое» не только различается с «практическим» и отличается от него, но и утверждается на вполне определенном основополагающем опыте бытия. Это же относится и к «практическому», которое иногда противопоставляется «теоретическому». Оба начала и их разделение необходимо постигать только из соответствующей сущности бытия, то есть метафизически. Практическое не претерпевает изменений в соотношении с теоретическим, равно как последнее не претерпевает никаких перемен в соотношении с изменением практического: то и другое одновременно берут начало в метафизической основополагающей установке.

Иначе, в сравнении с платонизмом, природу познания истолковывает позитивизм. Здесь тоже познание представляет собой соразмерение, однако критерий, то, на чем прежде всего и постоянно должно утверждаться представление, является иным: это некое подлежащее (*Vorliegende*) и всегда нам предположенное (*Vorgesetzte*), *positum*. Таковым считается данное в чувственных восприятиях, чувственное. Здесь способом соразмерения также является непосредственное пред-ставление («восприятие»), которое определяется через опосредствующее взаимоотношение данностей восприятия — суждение. Сущность самого суждения опять-таки может истолковываться по-разному, о чем мы, впрочем, здесь распространяться не будем.

Не пытаясь связать ницшевское понимание познания с каким-либо из этих двух основополагающих направлений — платонизмом, позитивизмом или же с какой-либо их смешанной формой — мы можем сказать, что для него слово «истина» обозначает то же,

что и истинное, и это значит: познанное в истине. Познание есть научно-теоретическое постижение действительного в самом широком смысле.

Таким образом, в целом ницшевское понимание сущности истины не выходит за пределы обширного наследия западноевропейского мышления, как бы при этом ни отличалось какое-либо его особое истолкование от более ранних толкований. Однако в нашем вопросе о соотношении искусства и истины мы теперь сделали решительный шаг. В соответствии с предпосланным разъяснением ведущего понимания истины здесь, строго говоря, устанавливается отношение между искусством, с одной стороны, и научно-теоретическим познанием, с другой. Искусство, понятое, согласно Ницше, с точки зрения художника, есть созидание, которое связано с красотой. Соответственно этому истина предстает для познания как исходный предмет. Следовательно, рассматриваемое нами и вызывающее у Ницше ужас соотношение искусства и истины должно постигаться как соотношение искусства и научного познания или как соотношение красоты и истины.

Но почему для Ницше это соотношение выступает как разлад? Почему для него искусство и познание, красота и истина вообще вступают в некое акцентированное соотношение? Ясно, что не по каким-то чисто внешним причинам, которые являются определяющими для обычных философий культуры и наук о культуре: искусство соседствует с наукой, и то, и другое принадлежит культуре и если возникает желание построить систему культуры, приходится устанавливать и взаимоотношения между этими культурными феноменами. Если бы вопрос, поставленный Ницше, был только культуро-философским в смысле построения упорядоченной системы культурных феноменов и культурных ценностей, тогда, конечно, соотношение искусства и истины никогда не обернулось бы разладом и тем более не вселяло бы ужас.

Для того, чтобы увидеть, каким образом с точки зрения Ницше искусство и истина вообще могут и должны войти в акцентированное соотношение, мы исходим из нового разъяснения его понятия истины, так как о втором члене этого соотношения, а именно об искусстве, было сказано уже достаточно. Для того, чтобы дать более точную характеристику ницшевского понятия истины, мы должны задаться вопросом о том, как он понимает познание и что полагает для него мерилom. Как относится его понимание познания к обоим охарактеризованном нами основополагающим направлениям в истолковании познания, то есть к платонизму и позитивизму? Однажды в коротком замечании, которое находится в набросках к его первому сочинению (1870-1871 гг.), Ницше сказал: «Моя философия есть *перевернутый платонизм*: чем дальше от истинно сущего, тем чище, красивее и лучше. Жизнь в ее кажимости как цель» (IX, 190). Здесь мыслитель удивительным образом предвосхищает свою позднейшую позицию в целом, так как в последние годы творчества он как раз и трудился над этим переиначиванием платонизма. Хотя мы и не должны упускать из виду, что «перевернутый платонизм» раннего периода творчества весьма отличается от того, каким он, в конце концов, оказался в «Сумерках идолов», однако после этих слов мы можем точнее определить его понимание истины, то есть истинного.

Для платонизма истинное, истинно сущее есть сверхчувственное, идея. Чувственное же, напротив, предстает как $\mu\acute{\iota} \acute{o}\nu$; это означает не просто не-сущее, $\acute{o}\beta\kappa \acute{o}\nu$, а именно $\mu\acute{\iota}$, то есть то, что не может притязать на бытие сущим, хотя в то же время и не выступает просто как ничто. В той мере и поскольку чувственное может называться сущим, оно должно соразмеряться со сверхчувственным; от истинно сущего на не-сущее, так сказать, падает тень и ему достаются лишь остатки бытия.

Переиначивать платонизм значит перевернуть отношение меры: то, что в платонизме стоит как бы внизу и стремится соразмерить себя со сверхчувственным, должно возвыситься и поставить сверхчувственное себе на службу. В таком переиначивании чувственное становится подлинно сущим, то есть истинным, истиной. Истинное есть чувственное. Так учит «позитивизм». Тем не менее мы поступили бы опрометчиво, если бы представили ницшевское понимание природы познания и тем самым принадлежащую

ему истину как нечто «позитивистское», как, собственно, почти всегда и происходит. Спору нет, что в годы своего подлинного поворота и наступления зрелости, до начала работы над задуманным главным произведением, над «Волей к власти», в 1879—1881 годах, Ницше прошел через крайний позитивизм, который, хотя и в измененном виде, отразился в его позднейшей позиции. Тем не менее в данном случае речь идет именно об этом изменении. Это тем более касается и всего переиначивания платонизма в целом. В нем в своей глубочайшей самобытности осуществляется подлинное философское мышление Ницше. Ему с ранних пор не давала покоя одна задача: основательно, с двух разных сторон, продумать философию Платона. Он изучал Платона по роду своей первоначальной профессии филолога-классика, но пришел к нему главным образом в силу своей философской склонности. В базельский период он неоднократно читает лекции о Платоне: это «Введение в исследование диалогов Платона» (1871—1872 гг.) и «Жизнь и учение Платона» (1876 г.) (ср. XIX, 235 ff).

Однако уже здесь мы снова видим явное философское влияние Шопенгауэра. Сам Шопенгауэр сознательно и недвусмысленно кладет в основу всей своей философии труды Платона и Канта. Вот что он пишет в предисловии к своему главному произведению «Мир как воля и представление» (1818): «Таким образом, философия *Канта* — единственная, основательное знакомство с которой предполагается в настоящем изложении. Но если, кроме того, читатель провел еще некоторое время в школе божественного Платона, то он тем лучше будет подготовлен и восприимчив к моей речи» [Шопенгауэр. Мир как воля и представление. М., 1992. С. 42. Перевод Ю. Айхенвальда]. Затем в качестве третьего источника Шопенгауэр называет индийские Веды. Мы знаем, как сильно он исказил и огрубил философию Канта. То же самое произошло и с философией Платона. Шопенгауэр огрубил и ее, однако здесь Ницше, будучи филологом-классиком и большим знатоком в этой области, с самого начала оказался не так беззащитен, как в случае с Кантом, превратно истолкованным Шопенгауэром. Уже в юные годы (благодаря базельским лекциям) Ницше обретает удивительную самостоятельность и тем самым более высокую истину в своем толковании Платона, чем Шопенгауэр. Прежде всего он отвергает шопенгауэровское толкование постижения идей как простой «интуиции» и подчеркивает, что такое постижение «диалектично». Мысль Шопенгауэра о постижении идей как интуиции берет начало в неправильном понимании учения Шеллинга об «интеллектуальном созерцании» как основном акте метафизического познания.

Хотя это в достаточной степени филологическое и философско-историческое толкование Платона и платонизма и является подспорьем, оно не представляет собой решающего направления в философствующем продвижении Ницше в учение Платона и спор с ним, то есть не является решающим для обретения опыта и осознания необходимости переиначивания платонизма. основополагающим опытом Ницше является все более глубокое осмысление основного события нашей истории. Для него это нигилизм. Ницше вновь и вновь страстно говорит об этом опыте его мыслящего вот-бытия. Для слепцов, для тех, кто не может и, прежде всего, не хочет видеть, его слова легко могут показаться не знающими меры и неистовыми. Тем не менее, когда мы начинаем оценивать всю глубину его пронизательности и размышляем о том, как тяготел над Ницше исторический факт нигилизма, подступившего к нему почти вплотную, тогда его слова можно расценить почти как преисполненные кротости. Одна из главных формул, характеризующих событие нигилизма, гласит: «Бог умер» (ср. теперь «*Holzwege*», 1950, S. 193—247). Эта фраза — не какой-то атеистический тезис, а формула, выражающая основополагающий опыт события нигилизма в западноевропейской истории.

Только в свете этого опыта слова Ницше о том, что его философия есть перевернутый платонизм, обретают весь свой размах и значение. Таким образом, именно в этом широком горизонте надо понимать и толкование и понимание сущности истины. Поэтому надо вспомнить о том, что же именно Ницше понимает под нигилизмом и в каком смысле этот термин можно употреблять как историко-философское наименование.

Под нигилизмом Ницше понимает исторический факт, то есть событие, в котором обесцениваются высшие ценности, упраздняются все цели и все оценки начинают противоречить друг другу. В свое время это противостояние Ницше выразил следующим образом:

«Хорошим называют того, кто следует движениям своего сердца, но также и того, кто прислушивается только к голосу долга;

- хорошим называют человека мягкого, миролюбивого, но также храброго, негибкого, строгого;

- хорошим называют того, кто не принуждает себя, но также героя самопреодоления;

- хорошим называют бескорыстного друга истины, но также человека благочестивого, прославляющего существующее положение вещей;

- хорошим называют повинующегося себе самому, но также человека кроткого;

- хорошим называют человека аристократического, благородного, но также того, у кого нет презрения и высокомерия;

- хорошим называют человека добросердечного, избегающего борьбы, но также жаждущего борьбы и победы;

- хорошим называют того, кто всегда хочет быть первым, но также того, кто ничего не хочет иметь прежде других». (Из ненапечатанного, относящегося ко времени работы над «Веселой наукой», 1881/1882; XII, 81).

Больше нет цели, в которой и через которую могли бы собраться воедино все силы исторического вот-бытия народов и ради которой они бы раскрылись; такой цели нет, то есть цели, преисполненной такой силы, через которую эта цель подчинила бы себе все вот-бытие без остатка и творчески раскрыла бы его. Такое целеполагание Ницше понимает как метафизическую задачу упорядочения сущего в его целом, а не только как предварительное обозначение того, куда и зачем. Однако подлинное целеполагание одновременно должно обосновывать цель. Это обоснование не может исчерпаться «теоретическим» выявлением значимых для целеполагания разумных оснований, исчерпаться тем, что такое целеполагание «логически» необходимо. Обоснование цели есть обоснование в смысле пробуждения и высвобождения тех сил, которые наделяют намеченную цель мощью обязательности, все превосходящей и над всем властвующей. Только так историческое вот-бытие может исконно возрастать в той области, которая открыта и выявлена этой целью. В конечном счете, то есть изначально сюда относится возрастание тех сил, которые содействуют формированию новой области, продвижению в нее, развитию раскрывающегося в ней, а также воодушевляют на это формирование и придают ему смелость.

Все это Ницше имеет в виду, когда говорит о нигилизме, о целях и целеполагании. Однако в начинающемся разрушении всех видов порядка на всей Земле он также усматривает необходимую широту воздействия такого целеполагания. Оно не может затрагивать только отдельные группы, классы и секты, а также какие-то отдельные государства и народы, оно, по меньшей мере, должно быть всеевропейским. Это, однако, не означает, что оно должно быть интернациональным, ибо творческому целеполаганию и подготовке к нему присуще то, что, будучи историческими, они начинают непрерывно действовать лишь в единстве полностью исторического вот-бытия человека в образе какого-то отдельного народа. Это не означает обособления от других народов или их подавления. Целеполагание — это спор, начало борьбы. *Однако подлинная борьба — это такая борьба, в которой борющиеся попеременно превосходят друг друга и развивают в себе силу для такого превосходства.*

Такое размышление над историческим событием нигилизма и условиями его радикального преодоления, размышление над необходимой для этого основополагающей метафизической позицией, а также осмысление путей и способов выявления и подготовки этих условий Ницше иногда называет «большой политикой». Это звучит как «большой

стиль». *Осмыслив* то и другое в их изначальном единстве, мы оградим себя от превратного истолкования их сущности. Как «большой стиль» не является «эстетической культурой», так «большая политика» не является эксплуататорским, насильственным империализмом. Большой стиль может создаваться только большой политикой и большая политика обретает свой глубочайший закон волеизъявления в большом стиле. Что же Ницше говорит о большом стиле?

«Откуда рождается большой стиль? Из владычества над своим счастьем и несчастьем» (Мысли и наброски к самостоятельному продолжению «Заратустры» 1885 года; XII, 415).

Владычествовать над своим счастьем! Это самое трудное. Владычествовать над несчастьем просто необходимо. Но владычествовать над своим счастьем...

В десятилетие с 1880 по 1890 годы в мышлении и вопрошании Ницше, совершающемся в горизонте «большой политики», мерилom является «большой стиль». Нам надо помнить об этом мериле и размахе его вопрошания, чтобы понять, что он предпринимает в первых двух книгах «Воли к власти», где речь идет о признании того факта, что для целеполагания недостает глубинной силы вот-бытия, ее уверенности и мощи. Почему в сущем недостает этой силы, необходимой для творческого обретения им своего статуса? Ответ: потому что с давних пор она непрестанно ослабевала и превращалась в свою противоположность. Основное ослабление глубинной силы вот-бытия возникает в результате поношения и принижения целеутверждающей силы самой «жизни». Однако это поношение творческой жизни снова обусловлено тем, что *над* жизнью утверждалось нечто, делавшее желанным ее отрицание. Желанное, идеал есть сверхчувственное, толкуемое как подлинно сущее. Такое истолкование сущего совершается в философии платонизма. Учение об идеях предстает как обоснование идеала, то есть нормативного преимущества сверхчувственного в определении и преодолении чувственного.

Здесь обнаруживается новое истолкование платонизма, которое берет начало в принципиально важном опыте переживания нигилизма и усматривает в платонизме изначальную и определяющую причину появления этого нигилизма, непризнания жизни. Для Ницше христианство есть не что иное, как «платонизм для народа», платонизм, который на самом деле оборачивается нигилизмом. Однако упоминанием о ницшевском неприятии нигилистической тенденции в христианстве его общее отношение к этому историческому явлению не исчерпывается. Ницше слишком пронизителен, но и слишком горд, чтобы не видеть и не признавать, что существенно важная предпосылка его позиции, а именно честность и самодисциплина вопрошания уже много веков является следствием *христианского* воспитания. Приведем лишь два подтверждения этому из множества имеющихся:

«Честность как следствие долговременных нравственных привычек; *самокритика нравственности* в то же время предстает как *нравственный* феномен, как событие нравственности» (XIII, 121).

«Мы больше не христиане: мы выросли из христианства, и не потому, что жили слишком далеко от него, а потому, что жили от него слишком близко, более того, потому что мы *из* него родом, и сегодня именно наше более строгое и более утонченное благочестие *запрещает* нам быть христианами» (XIII, 318).

В горизонте размышления над нигилизмом «перевертывание» платонизма приобретает иное значение. Это не просто почти механическая замена одной познавательной-теоретической точки зрения, точки зрения платонизма, на другую, позитивистскую. «Перевертывание» платонизма прежде всего означает ниспровержение сверхчувственного как идеала. Сущее, то есть то, что есть, не может оцениваться в соответствии с тем, что должно быть или может быть. В то же время «перевертывание» в противоположность философии идеала, в противоположность полаганию долженствующего быть (*Gesollte*) и долженствованию означает поиск и определение того,

что *есть*, решение вопроса о том, что есть само сущее. Если долженствующее быть представляет собой сверхчувственное, тогда сущее, постигнутое как свободное от долженствования, как то, что есть, может быть лишь чувственным. Однако определение его сущности не дано, а задано, хотя сфера истинного сущего, сфера истинного и тем самым сущность истины устанавливаются в том случае, если истинное, как и прежде в платонизме, необходимо обретается на пути познания.

При этом «перевертывании» платонизма, которое вызвано и направляется волей к преодолению нигилизма, сохраняется как нечто само собой разумеющееся общая с платонизмом убежденность в том, что истину, то есть истинно сущее надо искать на пути познания. Так как согласно произошедшему «перевертыванию», чувственное становится истинным и как сущее должно определить основную область для нового утверждения вот-бытия, вопрос о чувственном и тем самым определение истинного и истины приобретает более важное значение.

Хотя с формальной точки зрения полагание истины, истинно сущего как чувственного уже является «перевертыванием» платонизма, поскольку последний утверждает сверхчувственное как подлинно сущее, тем не менее это «перевертывание», а вместе с ним и толкование истинного как чувственно данного необходимо понимать в ракурсе преодоления нигилизма. В этом же направлении движется и нормативное истолкование искусства, если оно утверждается как противоборство нигилизму.

Возражая платонизму, надо задать вопрос: что есть истинно сущее? Ответ: истинное есть чувственное.

Борясь с нигилизмом, надо утверждать творческую жизнь, то есть прежде всего искусство; искусство же творит из чувственного.

Теперь становится ясно, почему искусство и истина, соотношение которых является для Ницше вселяющим ужас разладом, вообще могут и должны вступать в какое-то иное соотношение, которое представляет собой нечто большее, чем просто отношение сравнения, заявляющее о себе при культуро-философском истолковании того и другого. Искусство и истина, творчество и познание фокусируются в одном ведущем ракурсе, направленном на спасение и оформление чувственного.

В контексте преодоления нигилизма, то есть в контексте полагания принципиально новых ценностей искусство, истина и тем самым осмысление их сущности становятся одинаково важными. В соответствии со своей сущностью они сходятся воедино в новом историческом вот-бытии.

Но какова природа их соотношения?

Пределы и контекст платонова размышления над соотношением искусства и истины

Искусство, осмысленное, согласно призыву Ницше, с точки зрения художника, творца, обретает свою действительность в опьянении плотствующей жизни. По своей сущности художественное оформление (*Gestalten*) и изображение (*Darstellen*) утверждается в области чувственного; искусство есть утверждение чувственного. Однако согласно учению платонизма подлинно сущим является сверхчувственное. Таким образом, платонизм и Платон должны отвергнуть искусство, отвергнуть чувственное как не-сущее и не-долженствующее-быть (*Nicht-sein-sollendes*), как *μὴ ὄν*. В платонизме, для которого истина — это сверхчувственное, отношение к искусству, по-видимому, становится отношением исключения, противоположности, разобщенности и, следовательно, разлада. Однако если философия Ницше представляет собой переименование платонизма, если тем самым истинное является утверждением чувственного, тогда истина есть то же самое, что утверждает искусство, а именно чувственное. Для «перевернутого» платонизма отношение искусства и истины может быть лишь отношением согласованности и единодушия. Если в учении Платона надо

предполагать наличие разлада между искусством и истиной, что, вообще-то говоря сомнительно, потому что не всякое отстояние можно понимать как разлад, то в таком случае в переиначивании платонизма и, следовательно, в упразднении этой философии такой разлад должен бы был исчезнуть.

Тем не менее Ницше говорит о том, что упомянутое отношение представляет собой разлад и даже такой, который вселяет ужас. О вселяющем ужас разладе он говорит не *до* предпринятого им переиначивания платонизма, а как раз в то время, когда это переиначивание для него уже совершилось. В 1888 году в «Сумерках идолов» он пишет:

«Причины, по которым „этот“ мир [то есть мир чувственный] был охарактеризован как кажущийся, напротив утверждают его реальность — *другая* реальность совершенно недоказуема» (VIII, 81).

В то самое время, когда он утверждает, что единственно истинным реальным, то есть истинным является чувственный мир, он так пишет о соотношении искусства и истины: «И донныне [то есть осенью 1888 года] я со священным ужасом стою перед этим разладом».

Где отыскать путь, по которому можно было бы прийти к глубинному смыслу этих знаменательных слов о соотношении искусства и истины? Мы непременно должны добраться до него, потому что только в нем мы сможем разглядеть основополагающую метафизическую установку Ницше в ее подлинном свете. Мы хорошо сделаем, если станем исходить из той философской позиции, в которой разлад между искусством и истиной выступает, по меньшей мере, как возможный,— из платонизма.

Вопрос о том, с необходимостью ли в платонизме совершается противостояние истины, истинно сущего искусству и тому, что в нем изображается, и действительно ли, таким образом, это противостояние существует, можно разрешить только обратившись к творчеству самого Платона. Если здесь на самом деле имеется такое противостояние, тогда оно должно найти свое выражение в тезисе, который, сопоставляя искусство и истину, говорит противоположное тому, что говорит Ницше, давая оценку их соотношению.

Ницше говорит: искусство более ценно, чем истина. В таком случае Платон должен сказать, что искусство менее ценно, чем истина, то есть менее ценно, чем познание истинно сущего, менее ценно, чем философия. Таким образом, в философии Платона, которую обычно считают расцветом греческой мысли, речь должна идти о принижении искусства. И это у греков, которые как никакой другой западный народ утверждали и обосновывали искусство! Удивительно и тем не менее бесспорно. Следовательно, прежде всего мы должны, пусть в самых общих чертах, показать, каким образом у Платона происходит это принижение искусства перед истиной и в какой мере оно выступает как необходимое.

Однако, приступая к этому, мы ни в коей мере не стремимся к тому, чтобы ограничиться одним только выяснением того, как Платон воспринимал искусство: мы хотели бы, отталкиваясь от Платона, для которого такое разобщение искусства и истины бесспорно, уловить намек на то, где и как в «перевертывании» платонизма, предпринятом Ницше, мы можем напасть на след такого разлада. К тому же на этом пути расхожее наименование «платонизм» должно приобрести более полное и определенное значение.

Итак, мы ставим два вопроса:

1. В сфере каких определений вращается для Платона то, что мы называем «искусством»?

2. В каком контексте обсуждается вопрос о соотношении искусства и истины?

К первому вопросу. Обычно, говоря о греческом наименовании того, что мы называем «искусством», прибегают к слову *τέχνη*. Мы уже касались значения этого термина, но нам надо ясно сознавать, что у греков вообще нет слова, которое соответствует тому, что мы подразумеваем под «искусством» в более тесном смысле. Для нас слово «искусство» наделено многозначностью, причем не случайной. Будучи

непревзойденным знатоками мысли и слова, греки сразу же разложили эту многозначность на множество разных однозначных слов. Если под «искусством» мы подразумеваем некую способность в смысле умения разбираться в чем-либо, если имеем в виду дающее ориентацию и тем самым господствующее *знание*, тогда у греков это будет τέχνη. Это знание вбирает в себя (хотя в нем никогда нет чего-то существенно важного) сведения о правилах и приемах какого-либо образа действий.

Если, напротив, под «искусством» мы понимаем *способность* в смысле хорошо натренированного и ставшего как бы второй натурой (и основным способом вот-бытия) умения что-либо исполнять, если имеем в виду способность как манеру осуществления, тогда у греков это будет μελέτη, ἐπιμέλεια, заботливость исполнения (ср. Platon, Repbl. 374). Эта заботливость есть нечто большее, чем натренированное старание, она есть самообладание собранной воедино Решимости к сущему, «забота». Как таковую мы должны понимать и глубочайшую сущность τέχνη, чтобы избавить ее от более позднего чисто «технического» истолкования. Единство μελέτη и τέχνη, обозначает основную установку предвосхищающего раз-решения вот-бытия к основанию сущего из него самого.

Если же мы целиком и полностью понимаем под «искусством» нечто *произведенное в результате акта произведения*, нечто полученное вследствие создания и само создание, тогда греки в таком случае говорят о ποιεῖν и ποιήσις. Тот факт, что словом ποιήσις прежде всего обозначается создание чего-либо в словах, что слово ποιήσις в смысле «поэзии» главным образом стало обозначать словесное искусство, искусство поэтическое, свидетельствует о том, что во всем греческом искусстве данный его вид занимал первенствующее место. Поэтому не случайно и то, что, говоря о соотношении искусства и истины и вынося свое решение по этому поводу, Платон главным образом ведет речь о поэтическом искусстве и поэте.

Ко второму вопросу.

Прежде всего надо обратить внимание на то, где и в какой связи Платон ставит вопрос о соотношении искусства и истины, ибо в рамках многоаспектного размышления над искусством, осуществляемого Платоном, сама постановка этого вопроса определяет форму его истолкования. Платон ставит этот вопрос в «диалоге» который называется Πολιτεία, в большей беседе о «государстве» как основной форме человеческого общежития, и потому принято считать, что он ставится в «политическом» ключе и что эту «политическую» постановку вопроса надо противопоставлять или, во всяком случае, принципиально отличать от «эстетической» и тем самым «теоретической» его постановки в самом широком смысле. Конечно, вопрошание Платона об искусстве, поскольку оно появляется в связи с πολιτεία, можно назвать политическим, только при этом надо, во-первых, знать, что значит «политическое», и, во-вторых, сказать об этом. Его учение об искусстве можно и должно понимать как политическое, только в таком случае само слово «политическое» необходимо осмыслять в соответствии с тем понятием, которое дает о себе знать из самой беседы о сущности πόλις'а. Это тем более необходимо, что по всей своей структуре и динамике данный большой диалог направлен на то, чтобы показать, что утверждающее основание и определяющая сущность всякого политического бытия заключается, ни больше ни меньше, в «теоретическом», то есть в сущностном знании о том, что есть δίκη и δικαιοσύνη. Это греческое слово переводят как «справедливость» и тем самым упускают из виду его подлинный смысл, поскольку названное тотчас же переносится в область нравственного или даже только «правового». Однако δίκη — это метафизическое, изначально не нравственное понятие; оно именуется бытие в отношении сообразного сущности сочетания всего сущего. Поскольку благодаря философии того же Платона понятие δίκη смещается в просвет нравственного, тем более необходимо удерживать и его метафизический смысл, потому что в противном случае исчезнет греческий фон этой беседы о государстве. Знание о δίκη, о законах сочетаемости бытия сущего есть философия, и поэтому решающий вывод всего диалога о государстве гласит:

δεῖ τοὺς φιλοσόφους βασιλεύειν (ἀρχεῖν), то есть «сущностно необходимо, чтобы властвовали философы» (ср. *Politeia* lib. X, 473). Этот тезис говорит не о том, что учителя философии должны заправлять делами государства, а о том, что основные способы поведения, которые утверждают и определяют сообщество, должны основываться на сущностном знании, правда, с той предпосылкой, что это сообщество как упорядоченность бытия учреждается из самого себя, не заимствуя критерии из какого-либо другого порядка. Свободное самообоснование вот-бытия само подводит себя под юрисдикцию знания, а не веры, поскольку под ним понимается божественное возведение истины, обоснованное сообразно откровению. Всякое знание представляет собой связь с сущим, явленным на свет через само это знание. Для Платона бытие становится зримым в «идеях». Они суть бытие сущего и потому сами предстают как истинно сущее, как истинное.

Таким образом, когда хотят сказать, что Платон ставит вопрос об искусстве в политическом контексте, это может означать лишь то, что он дает оценку искусству в ракурсе его местоположения в государстве с точки зрения сущности и несущей основы этого государства, с точки зрения «истины». Такое вопрошание об искусстве в высшей степени «теоретично». Различие между политическим и теоретическим вопрошанием теряет здесь всякий смысл.

Тот факт, что вопрос Платона об искусстве становится началом «эстетики», утверждается не на том, что здесь мы имеем дело вообще с теоретическим началом как таковым, то есть вытекающим из толкования бытия, а на том, что «теоретическое» как постижение бытия сущности основывается на вполне *определённом* истолковании бытия. *Ἰδέα*, усмотренный образ характеризует бытие, причем для такого способа видения, который в увиденном как таковом постигает чистое присутствие. «Бытие» находится в сущностном отношении «к», оно определенным образом равнозначно раскрытию и проявлению себя, равнозначно φαίνεσθαι того, что есть ἐκφάνεῖς. Постигание идей как идей — в отношении к возможности его свершения, а не в отношении к целеполаганию — основывается на ἐρως, на том, что в эстетике Ницше соответствует опьянению. Идея, по большей части любимая и желанная в ἐρως и, таким образом, поставленная в принципиальное отношение, есть та идея, которая одновременно выступает как являющееся и кажущееся во всей полноте своего сияния. Это ἐρασμιώτατον, которое одновременно есть ἐκφάνεστατον, предстает как *ἰδέα τοῦ καλοῦ*, идея прекрасного, красоты.

О прекрасном и эресе Платон в первую очередь говорит в диалоге «Пир». Постановка вопроса в «Государстве» и постановка вопроса в «Пире» сводятся воедино на изначальной основе — и к тому же в соотношении с основным вопросом философии — в диалоге «Федр». Здесь Платон предпринимает самое глубокое и широкое вопрошание об искусстве и прекрасном, придавая этому вопрошанию самую строгую и законченную форму. Об этом надо упомянуть для того, чтобы не забывать, что важные для нас в настоящий момент рассуждения об искусстве, представленные в «Государстве», не являются единственными в этом отношении.

Но каким образом в связи с ведущим вопросом о государстве возникает вопрос об искусстве? Речь идет о структуре человеческого общежития, о том, что в нем как целом должно направлять это целое и что как направляемое принадлежит этому состоянию. Платон не дает описания каких-либо государственных образований, равно как не придумывает никакого идеала будущего государства: просто, исходя из бытия и основного отношения человека к нему, он дает набросок внутреннего порядка человеческого общежития. Определяются критерии и принципы подготовки к достойному участию в этом общежитии, а также к деятельному существованию. В ходе такого вопрошания, помимо прочего, возникает вопрос о том, принадлежит ли и искусство, и особенно искусство поэтическое, к этому сообществу и если да, то каким образом? Этот вопрос становится предметом обсуждения в III книге «Государства» (1— 18). Здесь

(правда, лишь в ракурсе предварительного истолкования) показано, что все, что дает искусство, всегда есть изображение сущего; нельзя сказать, что оно бездеятельно, но его произведение и делание, ποιῆν, всегда представляет собой μιμησις, подражание, отображение и преобразование, сочинительство в смысле измышления. Поэтому в нем скрывается опасность постоянного обмана и лжи. Сообразно сущности своего творчества оно не имеет никакого непосредственного, нормативного отношения к истинному и истинно сущему. Отсюда непреложным образом вытекает одно: в иерархии форм деятельности и ценностных установок внутри общества и для общества искусство не может иметь никакого высшего звания. Его допускают туда только при условии строгого ограничения его роли и подчинения его творчества определенным требованиям и предписаниям, вытекающим из направляющих законов государственного бытия.

Отсюда ясно, что выносить решение о сущности искусства и его ограниченной значимости в государстве можно только на основании изначального и подлинного отношения к сущему как полагающему меру (Maßstabsetzende), на основании того соотношения, которому введома δίκη, которое знает о том, что согласуется с бытием, а что никоим образом не сочетается с ним. Поэтому после предварительных бесед об искусстве и прочих видах деятельности в государстве начинает обсуждаться вопрос об основном отношении к бытию, а через него — вопрос об истинном отношении к сущему и, следовательно, вопрос об истине. Следя за этими беседами, в начале VII главы мы наталкиваемся на обсуждение сущности истины в контексте притчи о пещере. Только потом, на этом просторном и широком пути дается определение философии как аристократического знания о бытии сущего: это происходит в ретроспективе обоснования лишь предварительно намеченных тезисов и в том числе тезисов об искусстве (в конце X и последней книги).

Здесь, во-первых, говорится о том, что искусство есть μιμησις, а затем о том, почему в силу такого его характера оно может занимать только второстепенное положение. Здесь решается вопрос (но лишь в определенном аспекте) о метафизическом взаимоотношении искусства и истины. Анализируя X главу, мы коснемся только самого главного, не вдаваясь в детали диалога и не заостряя внимания на том, какие изменения и акцентировку претерпело все, рассмотренное здесь, в поздних диалогах Платона.

В качестве предпосылки неколебимым остается тезис о том, что всякое искусство есть μιμησις. Мы переводим это слово как «подражание». В начале X книги задается вопрос о том, что такое μιμησις? Мы легко склоняемся к тому, чтобы тотчас усмотреть здесь «примитивное» представление об искусстве или, по крайней мере, одностороннее представление о нем в смысле того художественного направления, которое обычно называют «натурализмом» (описание налично данного). От обеих точек зрения надо заранее держаться подальше, но еще ошибочнее мнение, согласно которому предпосылка о том, что искусство есть μιμησις, произвольна, в чем можно убедиться благодаря предпринятому в X главе разъяснению сущности понятия μιμησις, в котором объясняется не только само слово, но и названный им предмет до его внутренней возможности и подтверждающих его оснований. Речь идет не о чем ином, как об основном представлении греков о сущем как таковом, об их понимании бытия. Так как с вопросом о бытии тесно связан вопрос об истине, в основе истолкования искусства как μιμησις'a лежит понятие греков об этой самой истине. Лишь поэтому μιμησις обретает смысл и вес, а также необходимость. Это указание необходимо для того, чтобы мы сразу же имели правильный горизонт для дальнейшего обсуждения. Все, о чем здесь идет речь, нам после более чем двухтысячелетнего наследия и выработавшихся привычек в мышлении и представлении кажется почти общим местом, но в эпоху Платона все это было открытием и нормативным речением. Для того чтобы соответствовать настрою этой беседы, нам не мешает на какое-то время расстаться с нашим, на первый взгляд, более глубоким разумением и горделивым «уже знаем». В то же время здесь нам придется расстаться с надеждой подробно проследить все этапы беседы.

Государство Платона: отстояние искусства (мимесиса) от истины (идеи)

Необходимо еще раз задаться вопросом: как искусство относится к истине? Каково местоположение искусства в этом соотношении? Искусство есть *μίμησις*. Из сущности *μίμησις* 'а необходимо постигать характер его отношения к истине. Но что такое *μίμησις*? Обращаясь к Главкону, Сократ говорит (595 с): *μίμησιν ὅλως ἔχεις ἂν μοι εἰπεῖν ὅτι ποτ' ἐστίν; οὐδέ γάρ τοι αὐτός πάνυ τι συννοῶ τί βούλεται εἶναι*. «Можешь ли ты мне сказать, подражание, взятое в целом,— что это такое вообще? Ибо и сам я не совсем разумею, что это может быть».

Так они начинают свою беседу, *ἐπισκοποῦντες*, то есть «прочно удерживая взор на самом предмете, названном в слове», причем *ἐκ τῆς εἰωθυίας μεθόδου*, то есть «привычным образом оставаясь в пути позади предмета», ибо именно это и имеет в виду греческое слово «метод». Привычный способ продвижения, о котором идет речь,— это развитый Платоном способ вопрошания о сущем как таковом. В своих диалогах Платон снова и снова говорит об этом. Метод, способ его вопрошания никогда не представлял собой некую застывшую технику, но раскрывался по мере продвижения к бытию, и поэтому, когда в приведенном нами отрывке суть метода выражается в одном сжатом тезисе, сказанное соответствует тому уровню философии Платона, который намечается в связи с развитием темы о государстве и ни в коем случае не является высшим. Для того вопрошания, которое сейчас важно для нас, эта характеристика метода имеет особое значение.

Сократ (то есть Платон) говорит об этом так (596 а): *εἶδος γάρ ποῦ τι ἐν ἑκάστων εἰώθαμεν τίθεσθαι περὶ ἕκαστα τὰ πολλὰ, οἷς ταῦτόν ὄνομα ἐπιφέρομεν*. «Еἶδος, нечто Единое, мы привыкли полагать (делать подлежащим нам) в отношении круга (*περὶ*) тех или иных множественных вещей, обозначаемых одним именем». Здесь *εἶδος* означает не понятие, а вид, образ чего-либо. В образе та или иная вещь наличествует, присутствует не в своем особенном, а, скорее, в том, что она есть по существу. При-сутствие (*An-wesen*) означает бытие, и поэтому бытие улавливается в ус-мотрении (*Er-blicken*) образа. Как это происходит? Полагается соответствующий вид, образ. Но что под этим подразумевается? Приведенный тезис, призванный вкратце охарактеризовать сущность метода, вполне естественно представить так: для множества отдельных вещей, например, отдельных домов, полагается одна идея (дом). Однако такое расхожее представление о Платоновых идеях не даст нам возможности постичь суть метода. Речь идет не просто о полагании *εἶδος* 'а, а о таком подходе, благодаря которому встречающее нас прежде всего полагается во всем своем многообразии единичного относительно единства *εἶδος*'а, и наоборот, последнее полагается в отношении к первому и, таким образом, оба полагаются в их отношении друг ко другу. Полагается, утверждается в соотнесении с другим, то есть устанавливается и представляется для усмотрения не только идея, но и, прежде всего, многообразии единичного как соотносимого с единым своего единого вида (*Aussehen*). Поэтому такое действие является самоупрочением (*Sichfestsetzen*) между множеством единичного и единым «идеи», направленным на то, чтобы уловить то и другое в едином взоре и определить их взаимоотношение.

При таком подходе существенную помощь оказывает язык, через который человек устанавливает свое отношение к сущему. В слове, а именно в непосредственно сказанном слове, пересекаются оба ракурса: сначала ракурс, обращенный на то или иное непосредственно называемое (на этот дом, этот стол, эту кровать) и потом ракурс, обращенный на то, как это единичное выражается в слове (это как дом — в соотнесении с его видом). Только тогда, когда сказанное о «методе» мы станем осмыслять в таком прочтении, мы сполна постигнем, что же имел в виду Платон. Мы уже давно привыкли сразу же воспринимать множественное единичное в соотнесении с его всеобщим, однако в

данном случае открытие Платона заключается в том, что многообразие единичного как такового появляется в горизонте его вида, эйдоса как такового. Только тогда, когда мы вновь совершим это открытие, приведенное положение о «методе» правильно ориентирует нас в том, что должно скрываться за $\mu\acute{\iota}\mu\eta\sigma\iota\varsigma$.

Речь идет о подражании, то есть об из-ображении и про-из-ведении чего-либо похожего на нечто иное. Подражание совершается в области про-из-ведения в самом широком смысле. Это многообразие произведенного, которое тотчас попадает на глаза, причем не как некое запутанное взаимопроникновение всяческой множественности, а как многообразное единичное, которое мы уже называем *одним* именем. Таким разнообразным произведенным являются, например, $\tau\acute{\alpha}$ σκεύη, «утварь», которой по-разному пользуются во многих домах. Πολλάί ποῦ εἰσι κλῖναι καί τράπεζαι (596 b): «многообразны, то есть множественны по их числу и разнообразны по тому или иному непосредственному их виду кровати и столы». Однако речь идет не о том, что кроватей и столов именно много, а не мало — сразу же важное значение приобретает лишь обращенность к тому, что соплагается в этой констатации: много кроватей, много столов, но лишь *одна* $\acute{\iota}\delta\epsilon\acute{\alpha}$ кровати и лишь *одна* $\acute{\iota}\delta\epsilon\acute{\alpha}$ стола. Единое, характерное для эйдоса, — это не только единое в смысле числа, но прежде всего единое как одно и то же, то единое, которое остается неизменным при любых изменениях остова кровати, одним словом, то, что составляет ее постоянство. В эйдосе обнаруживается то, что «есть» встречающее нас. Поэтому — согласно Платону — бытию присуща неизменность. Все становящееся и самоизменяющееся, будучи непостоянным, не имеет бытия. Поэтому с точки зрения платонизма «бытие» всегда напрямую противостоит «становлению» и переменам. Сегодня мы, напротив, привыкли считать «реальным» и подлинно сущим как раз самоизменяющееся, становящееся. Ницше же, напротив, говоря «бытие», всегда понимает его в смысле Платона, то есть в противопоставлении «становлению», причем даже после предпринятого им переименования платонизма.

Ἀλλά $\acute{\iota}\delta\epsilon\acute{\alpha}\iota$ γέ ποῦ περὶ ταῦτα $\tau\acute{\alpha}$ σκεύη δύο, μία μὲν κλίνης, μία δὲ τραπέζης.— «Однако „идей“ этих предметов только две: в одной обнаруживается „кровать“, в другой — „стол“». Здесь дается четкое указание на то, что есть неизменяемость и самождественность «идеи»: περὶ $\tau\acute{\alpha}$ πολλά, то есть «для объемлющего множество и как его окружение», следовательно, не какая-то произвольная и неопределенная неизменяемость. Однако тем самым философское усмотрение не прекращается, но, напротив, лишь обретает перспективу, позволяющую спросить: каково отношение множества изготовленных предметов к соответствующей «идее»? Этот вопрос ставится для того, чтобы узнать что-либо о $\mu\acute{\iota}\mu\eta\sigma\iota\varsigma$. Поэтому необходимо внимательно осмотреться в наметившемся поле зрения, опять-таки имея в виду множество наличествующих предметов. Они не просто наличествуют, но готовы к употреблению или уже находятся в таковом. Они «есть» в ракурсе этого употребления; будучи чем-то изготовленным, они предназначены для общего употребления в совместном бытии (Miteinandersein) людей, живущих бок о бок. Эти совместно живущие представляют собой δῆμος, «народ» в смысле общественного совместного бытия, члены которого знают друг друга и «настроены» друг на друга. Для этого бытия и созданы предметы утвари. Поэтому производящий их называется δημιουργός, творящий, изготавливающий и созидающий нечто в отношении народа (δῆμος). В нашем языке еще сохранилось (правда, редко употребляемое и связанное лишь с определенной сферой) слово для этого: ставитель (Stellmacher), который делает каркасы, имеются в виду каркасы карет (каретный мастер). Нет ничего особого мудреного в том, что утварь и каркасы изготовлены таким ставителем. Совсем ничего.

Между тем наипростейшие вещи надо продумывать в наипростейшей же ясности их отношений. В этой связи тот повседневный факт, что ставитель про-из-водит каркасы, все-таки навел на некоторые мысли такого мыслителя, как Платон. Во-первых, изготавливая стол столяр πρὸς τὴν $\acute{\iota}\delta\epsilon\acute{\alpha}\nu$ βλέπων ποιεῖ, то есть он изготавливает тот или иной стол, «всматриваясь» в его «идею». Он «мысленно представляет», как стол выглядит вообще. И

что же, этот вид таков же, как сам стол? Каково его положение с точки зрения совершающегося произведения вещи? Быть может, столяр производит и сам этот вид? Нет. Οὐ γάρ που τήν γε ἰδέαν αὐτήν δημιουργεῖ οὐδεὶς τῶν δημιουργῶν, «никто из мастеров не создает саму идею». Да и как бы он смог с помощью топора, пилы и рубанка изготовить ее?! Здесь обнаруживается непреодолимый для всякой «практики» предел (граница), причем *как раз по отношению к тому, в чем она сама нуждается*, чтобы смочь стать «практической», ибо насколько важно то, что столяр своим инструментом не может изготовить идею, настолько важно и то, что он должен всматриваться в нее, чтобы быть тем, что он есть: производителем столов. Поэтому его мастерская выходит за пределы тех четырех стен, в которых находятся его инструмент и произведенная им вещь. В этой мастерской намечается обращенность к виду, идее того, что находится в употреблении непосредственно под рукой. Ставитель — это изготовитель, который в момент изготовления должен взирать на то, что он сам сделать не может. Идея ему *пред-*послана, и он *со-*образуется с нею. Следовательно, как созидатель (Macher) он уже каким-то образом выступает как подражатель (Nach-macher). Следовательно, так называемого *чистого* «практика» вообще не существует; он с необходимостью и заранее всегда выступает как нечто *большее*, чем практик. Это основное соображение, к обоснованию которого и стремится Платон.

Однако другой момент, на котором мы должны заострить внимание, исходя из того, что ремесленник изготавливает утварь, и который самим грекам был понятен, от нас ускользает, причем ускользает в силу того само собой Разумеющегося факта, что изготовленное как произведенное отныне не «есть» сущее. Оно «есть». Мы понимаем это «есть» и не слишком над этим задумываемся. Для греков «бытие» изготовленного было определено, но не так, как для нас. Произведенное «есть» потому, что идея позволяет видеть его как таковое, позволяет ему присутствовать в эйдосе, то есть «быть». И лишь в этом отношении само произведенное можно назвать «сущим». Таким образом, создавать-изготавливать значит доводить сам эйдос (Aussehen) до самообнаружения (zum sich-zeigen-Bringen) в ином, в изготовленном, значит «про-из-водить» эйдос: не изготавливать его самого, но давать ему возможность проявиться. Изготовленное «есть» лишь в той мере, в какой в нем проявляется эйдос, бытие. Когда говорят, что изготовленное «есть», это означает, что в нем обнаруживается присутствие его эйдоса. Созидатель — это такой человек, который помещает эйдос какой-либо вещи в присутствие чувственно зримого. Тем самым, по-видимому, полагаются четкие пределы тому, что и как созидает ремесленник и чего он не может сделать. Любой из таких про-из-водителей утвари и предметов, которыми можно пользоваться, находится в сфере направляющей его «идеи»: столяр взирает на идею стола, сапожник — на идею башмака, и каждый оказывается тем способнее, чем четче определяет свою область, иначе он превратился бы в халтурщика.

Но как быть с человеком, ὅς πάντα ποιεῖ, ὁσαυτὲρ εἰς ἕκαστος τῶν χειροτεχνῶν (596 с), «который про-из-водит все, что каждый из ремесленников в отдельности» может делать? Это был бы очень могущественный, вселяющий ужас и возбуждающий удивление человек. Такой человек действительно существует, и он *ἀπαντα ἐργάζεται*, «производит все и всяческое». Он может не только производить всяческие вещи, *ἀλλὰ καὶ τὰ ἐκ τῆς γῆς φυόμενα ἀπαντα ποιεῖ καὶ ζῶα πάντα ἐργάζεται*, «но и производит произрастающее из земли, растения и животных», *καὶ ἑαυτὸν*, «и даже себя самого», кроме того, небо и землю, *καὶ θεοῦς*, «и даже богов», а также все, что есть в небесах и в преисподней. Этот созидатель, превосходящий все сущее и даже богов — просто удивительный человек! Да, такой δημιουργός существует, но в нем нет ничего необычного, и делать такое может каждый из нас. Все дело только в том, чтобы разобраться, «каким способом он [все это] создает», τίνι τρόπῳ ποιεῖ.

Итак, размышляя о произведенном и самом произведении, надо обращать внимание на τρόποс. Обычно мы правильно, но недостаточно переводим это греческое слово как «способ» и «манера»; τρόποс означает то, как некто обращен, куда он обращен, в

чем он пребывает, как обращается, на что остается обращенным и с чем остается связанным, к чем устремляется. Что это значит в области про-из-ведения? Можно сказать, что способ, к которому обращается сапожник, отличается от того способа, в соответствии с которым к делу приступает столяр. Это так, но здесь различие определяется тем, что в данный момент должно быть произведено, а также выбранным материалом и обработкой, которую он потребует. И тем не менее во всем этом способе производства господствует один и тот же τρόπος. В какой мере? Это станет ясно из продолжения беседы.

Καί τίς ὁ τρόπος οὗτος; «каков тот τρόπος», который делает возможным производство, могущее в упомянутом, ничем более не ограниченном объеме производить πάντα, «все и всяческое»? Этот τρόπος не грозит никакими затруднениями, и, прибегнув к нему, можно сразу же и всюду начинать творить. Τάχιστα δέ που εἰ ἤθελεις λαβὼν κάτοπτρον περιφέρειν πανταχῆ (596 d), «если тебе хочется как можно быстрее, просто возьми зеркало и води им по сторонам».

Ταχύ μὲν ἥλιον ποιήσεις καὶ τὰ ἐν τῷ οὐρανῷ, ταχύ δέ γῆν, ταχύ δέ σαυτόν τε καὶ τάλλα ζῶα καὶ σκεῦη καὶ φυτὰ καὶ πάντα ὅσα νυνδὴ ἐλέγετο, «ты быстро сотворишь Солнце и все, что на небе, и землю, и себя самого, и прочие живые существа, а также предметы и растения и все, чего мы сейчас касались».

Из такого поворота беседы мы видим, сколь важно изначально мыслить ποιεῖν («соделывание») так, как его мыслили греки, то есть как *про-из-ведение*. Такое производство эйдоса совершает зеркало, оно наделяет возможностью присутствия все сущее — так, как оно выглядит.

Однако тут же надо выявить важное различие в способе (τρόπος) производства. Это различие позволяет составить более четкое представление о δημιουργός и, следовательно, о μίμησις, «после-делании» как подражании (Nach-machen). Если бы мы захотели понять ποιεῖν, «делание», в неопределенном смысле изготовления, тогда пример с зеркалом не имел бы никакой силы, так как зеркало не «изготавливает» Солнца. Но если мы понимаем про-из-ведение так, как его понимали греки, то есть в смысле сопологания (Beistellen) идеи (эйдоса чего-либо в чем-либо другом, все равно как), тогда в этом конкретном смысле зеркало действительно про-изводит Солнце.

Поэтому, имея в виду зеркало и возникающее в нем отражение, Главкон тотчас признает: Ναί, «да», это производство «сущего», но оговаривается: φαίνόμενα, οὐ μὲντοι ὄντα γέ που τῆ ἀληθεία, являющееся в зеркале «*лишь* видится каким-либо, но не есть присутствующее в несокрытости (Unverborgenheit)» (то есть неискаженное «одной лишь видимостью», кажимостью). Сократ соглашается: καλῶς — καὶ εἰς δέον ἐρχῆ τῷ λόγῳ, «прекрасно, и говоря так, ты приступаешь к существу (дела)». Хотя отражение производит сущее как себя обнаруживающее, оно не производит его как сущее в его не-сокрытости, в неискаженном бытии (Nichtverstelltheit). Здесь друг другу противостоят ὄν φαίνόμενον и ὄν τῆ ἀληθεία: сущее как себя обнаруживающее и сущее как неискаженное. Однако ни в коем случае нельзя думать, что φαίνόμενον как «кажимость» и «кажущееся» находится на какой-то одной стороне, а ὄν τῆ ἀληθεία как «бытие» — на другой: в обоих случаях ὄν — «при-сутствующее», но различными способами присутствия. Но разве себя обнаруживающее и неискаженное — не одно и то же? И да, и нет. Оно одно и то же как то, *что* присутствует (дом), одно и то же, поскольку каждый раз оно есть присутствие, хотя и осуществляющееся различными способами (τρόπος). Один раз «дом» присутствует в обнаружении себя, появляясь на металлической поверхности зеркала и посредством ее; в другой раз «дом» присутствует, обнаруживая себя в камне и дереве. Чем острее мы улавливаем эту самотождественность, тем яснее должно становиться различие. Здесь Платон стремится постичь различие в способах (τρόπος), то есть прежде всего добиться определения того «способа», в котором само ὄν обнаруживает себя наиболее чисто — не тогда, когда его производят через что-либо другое, а тогда, когда его вид, εἶδος, составляет бытие. Это самообнаружение есть εἶδος как ἰδέα.

Налицо два способа присутствия: дом (то есть ἰδέα) обнаруживается в зеркале и в

самом наличном «доме». Следовательно, необходимо различать и разъяснять два вида произведения и производителя. Если каждого про-из-водителя мы станем называть δημιουργός, тогда зеркальный мастер предстанет как δημιουργός особого рода. Поэтому Сократ продолжает: τῶν τοιούτων γάρ οἶμαι δημιουργῶν καί ὁ ζωγράφος ἐστίν, «к такому виду про-из-водителей — виду зеркальщиков — я думаю, относится и живописец». Художник позволяет сущему присутствовать, но присутствовать как φαίνόμενα, то есть как «обнаруживающее себя в проблеске (Durchscheinen) через другое»; οὐκ ἀληθῆ ποιεῖ ἀ ποιεῖ, «то, что он производит, он производит не как несокрытое». Он не производит εἶδος. Καίτοι τρόπῳ γέ τι καί ὁ ζωγράφος κλίνην ποιεῖ, «и живописец производит кровать», но τρόπῳ τινί, «в некотором роде». Здесь τρόπος означает то, каким образом присутствует ὄν (ιδέα), и вместе с тем то, в чем и через что ὄν как ιδέα производит себя и полагает в присутствие. В одном случае τρόπος — это зеркало, в другом — раскрашенная поверхность, в третьем — дерево, в котором стол начинает присутствовать.

Сразу хочется сказать, что одни люди делают «кажущиеся» вещи, другие — «действительные». Но является ли для греков стол, изготовленный столяром, «действительным», сущим столом? Иначе говоря, когда столяр изготавливает тот или иной стол, производит ли он подлинно сущий стол или изготовление является таким со-принесением (Beibringen), которое никогда не может произвести «самого» стола? Мы уже слышали о том, что и он чего-то *не* производит и как плотник не может произвести своими средствами: οὐ τό εἶδος [τὴν ιδέα] ποιεῖ, «но он не производит чистый эйдос (идею) [например, кровати]». Он предполагает его как уже данную ему и тем самым как к нему при-веденную и для него про-из-веденную.

Но что представляет собой этот εἶδος сам по себе и в отношении к какой-либо отдельной кровати, которую производит плотник? То εἶδος... ὁ δὴ φαμεν εἶναι ὁ ἐστὶ κλίνη, плотник производит не «образ [кровать], о котором мы говорим, что он и был бы кроватью как таковой», то есть тем, *что* он есть как таковой: ὁ ἐστὶ, quid est, quidditas, чтойность (Washeit). Очевидно, эта чтойность является сущностью сущего, через которую оно «есть в начале и в конце», τελέως ὄν (597 а). Но если ремесленник не производит εἶδος в себе, а всегда только взирает на него как на нечто уже ему пред-поставленное, если εἶδος есть подлинно сущее в сущем, тогда он производит не бытие сущего, а лишь то или иное сущее, οὐχ ὁ ἐστὶ κλίνη, ἀλλὰ κλίνην τινά, «не что-бытие (Wassein) кровати, а какую-то кровать».

Таким образом, и ремесленник, который, правда, вторгается в грубую действительность и действует в ней, не находится у самого сущего, у ὄν τῆ ἀληθείς. Поэтому Сократ говорит: μηδὲν ἀρα θαυμάζωμεν εἰ καὶ τοῦτο [τὸ ἔργον τοῦ δημιουργοῦ] ἀμυδρόν τι τυγχάνει ὄν πρὸς ἀλήθειαν, «значит, мы несколько не удивимся, если даже оно [изготовленное ремесленником] предстанет как нечто темное и смутное по отношению к несокрытости». Дровесина для кровати, камни для постройки дома хотя и выражают идею, но это про-из-ведение все-таки затемняет и делает смутным ее изначальное сияние. Поэтому в каком-то смысле дом, который мы называем «настоящим», нисходит до того же уровня, на котором находятся отражение дома в зеркале и дом на картине. Греческое слово ἀμυδρόν нелегко перевести: оно подразумевает затемнение и искажение того, что присутствует. По отношению к неискаженному это затемняющее предстает как смутное и слабое; в нем нет внутренней силы присутствия самого сущего.

Теперь наступает момент, когда Сократ призывает (в контексте всего сказанного) попытаться разъяснить сущность подражания (μίμησις). Для этой цели более глубоко и лаконично резюмируются все результаты предыдущего рассуждения.

В начале рассуждения стало ясно: существуют, к примеру, разнообразные отдельные кровати, размещенные в различных домах. Это множество легко увидеть, окинув все вокруг беглым взором. Поэтому в начале беседы Сократ (Платон), с глубокой иронией упоминая о том, что мы теперь собираемся постичь, говорит (596 а): πολλὰ τοι ὀξύτερον βλέπόντων ἀμβλύτερον ὁρώντες πρότεροι εἶδον, «многообразное и множественное

видят те, кто смотрит слабыми глазами, а не те, у кого взгляд более острый». Взирающие более проникновенно видят меньше, но зато они усматривают существенное и простое. Они не растворяются в одном только многообразии, которое остается лишенным сущности. Слабые глаза видят бесчисленное разнообразие отдельных кроватей, проникновенный же взор видит иное, даже если он падает на одну единственную кровать, и именно поэтому для слабых глаз множественное становится всего лишь еще большим разнообразием, которое расценивается как «многое», как изобилие, тогда как для проникновенного взора, напротив, простое становится еще проще. В таком упрощении возникает сущностная многослойность: первое (единое) про-из-веденное Богом, (чистый) один и тот же образ, идея; второе, изготовленное плотником; третье, изображенное художником. Простое называется в слове κλίνη, но в то же время τριταία τις κλίνας αὐταί γίνονται (597 b). Мы должны перевести так: «эти самые кровати здесь возникают тройным образом». Μία μὴν ἢ ἐν τῇ φύσει οὐσα, «одна существует в самой природе». Мы замечаем, что такой перевод недостаточно глубок. Что здесь означает φύσις, «природа»? В природе нет кроватей, они не растут, как деревья и кустарники. Однако для Платона и прежде всего для первоначальной греческой философии φύσις есть раскрытие, она раскрывается, обнаруживает самое себя, распускаясь из себя самой, как роза. То, что мы называем «природой» (ландшафт, природа, рассмотренная со стороны) есть лишь определенный вид природы, вид φύσις'а в сущностном смысле, согласно которому природа есть присутствующее, разворачивающееся из самого себя. Φύσις — это изначальное греческое ключевое слово для обозначения самого бытия в смысле раскрывающегося из себя самого и таким образом царящего присутствия.

Ἡ ἐν τῇ φύσει οὐσα, «сущая в природе» кровать означает: бытийствующее (Wesende), присутствующее в чистом бытии из самого себя, из себя исходящее (aus sich Herauskommende) противостоит тому, что про-из-водится только через нечто другое. Ἡ φύσει κλίνη означает «то, что само непосредственно про-из-водит из себя свой чистый образ». То, что присутствует таким образом, представляет собой простое усмотрение чистого эйдоса (εἶδος), не опосредствованное ничем другим, то есть представляет собой идею (ιδέα). Человек не может сделать, чтобы такое воссияло, распустилось (φύει). Человек не может производить ιδέα, он может только пред-ставлять ее. Поэтому Сократ говорит о φύσει κλίνη так: ἦν φαίμεν ἄν, ὡς ἐγώμαι, θεὸν ἐργάσασθαι, «о ней, я полагаю, мы могли мы сказать, что ее доставил и по-ставил Бог».

Μία δέ γε ἦν ὁ τέκτων, «другая [кровать] есть то, что изготавливает ремесленник». Μία δὲ ἦν ὁ ζωγράφος, «третья есть то, что создает живописец».

Эта тройкость кровати и, таким образом, каждого отдельно наличествующего сущего резюмируется так: Ζωγράφος δὲ, κλινοποιός, θεός, τρεῖς οὗτοι ἐπιστάται τρισὶν εἶδεσι κλινῶν, «Итак, живописец, плотник, Бог — эти трое суть ἐπιστάται, те, кто предстоит трем способам образа кровати». Каждый предстоит определенному способу самообнаружения и взирает на это по-своему, он взирает-на, он есть тот, кто обозревает это самообнаружение и властвует над ним. Если здесь мы переведем слово εἶδος просто как «вид» (три вида кровати), мы упустим решающее, ибо Платон стремится к тому, чтобы показать, как здесь «одно и то же» обнаруживает себя тремя различными способами: три способа самообнаружения и, следовательно, присутствия, а значит и изменения самого бытия. Главное здесь — единство первоосновы при всех различиях, сохраняющееся в самообнаружении: ее возможность выглядеть так-то и так-то и присутствовать в этом «так-то».

Обратим внимание на то, что постоянно сопутствует предыдущему рассуждению: всякий раз, когда речь заходила о подлинно сущем, говорилось о ὄν τῇ ἀληθείᾳ, о сущем «в истине». Однако «истина» в понимании грека означает «неискаженность», «открытость» — для самого обнаруживающего себя.

Толкование бытия как эйдоса (εἶδος), присутствия в образе, предполагает толкование истины как ἀλητεία, как неискаженности. Это надо иметь в виду, если мы

хотим правильно, то есть по-гречески, постичь соотношение искусства (μίμησις) и истины в понимании Платона. Именно в этой области берут начало его вопросы. И в ней же они обретают возможность ответа.

Итак, здесь, на вершине Платонова истолкования бытия сущего как *ἰδέα*, тотчас возникает вопрос: почему Бог для той или иной области единичных вещей, например, для кроватей, допустил существование только одной *ἰδέα*? *Εἴτε οὐκ ἐβούλετο, εἴτε τις ἀνάγκη ἐλήν μὴ πλεόν ἢ μίαν ἐν τῇ φύσει ἀπεργάσασθαι αὐτόν κλίνην*, «или он не захотел, или в силу некоей необходимости, тяготевшей над ним, согласно которой он мог допустить, чтобы только одна кровать раскрылась в своем образе»; *δύο δὲ τοιαῦται ἢ πλείους οὔτε ἐφυτεύθησαν ὑπὸ τοῦ θεοῦ οὔτε μὴ φύωσιν*, «двух таких идей или более двух не было создано богом и никогда не будет создано». Почему? Почему для одной вещи всегда существует только одна идея?

Ответ Платона надо вкратце изложить в ретроспективе рассмотренной сущности истинного, его неповторимости и неизменности. Что было бы, если бы для какой-либо вещи и ее множественных проявлений — для дома и домов, дерева и деревьев, какого-либо животного и множества этих животных — Бог предусмотрел наличие нескольких идей? Ответ гласит: *εἰ δύο μόνως ποιήσειεν, πάλιν ἂν μία ἀναφανείη ἢς ἕκενα ἂν αὐ ἀμφότερα τὸ εἶδος ἔχοιεν, καὶ εἴη ἂν ὁ ἐστὶν κλίνη ἐκείνη ἀλλ' οὐχ αἱ δύο*, «если бы он вместо одной-единственной „идеи“ дома, допустил раскрытие двух идей, тогда все равно воссияла бы только одна идея, образ которой эти две имели бы как свой собственный, и что-бытие кровати или дома снова было бы единым, а не двойным». Итак, это единство и единственность принадлежат сущности идеи (*ἰδέα*). Но в чем, согласно Платону, кроется причина этой единственности идеи (сущности)? Не в том, что, при полагании двух идей одна подчиняется другой, более возвышенной, а в том, что бог, зная о возвышении представления (*Vorstellen*) над самим собой от многообразия к единству, *βουλόμενος εἶναι ὄντως κλίνης ποιητῆς ὄντως οὐσης, ἀλλὰ μὴ κλίνης τινός μηδὲ κλινοποιός τις, μίαν φύσει αὐτὴν ἐφύσεν* (597d), «хотел быть сущим творцом сущего, а не какого-нибудь единичного и не каким-нибудь плотником». Так как бог захотел быть таким богом, он созидает, например, кровати «в единстве и единственности их сущности». Но на чем же тогда для Платона, в конечном счете, основывается сущности идеи и, таким образом, бытия? На полагании творца, сущностная значимость которого сохраняется только тогда, когда сотворенное им является единственным, единым, и тем самым во внимание принимается перерастание многообразного в единое.

Обоснование этого толкования бытия восходит к полаганию творца и к предположению единого, которое каждый раз единит многообразное. Здесь для нас кроется такой вопрос: каким образом бытие как присутствие и возможность присутствия и единое как единящее образуют единство? Может быть, для того, чтобы ответить на него, надо вернуться к понятию творца, или, быть может, такой вопрос вообще не ставится, потому что остается непродуманным бытие как присутствие и единственность единого не определяется в ракурсе бытия как присутствия?

Итак, каждое отдельное сущее, которое мы сегодня как это единичное считаем «подлинно действительным», обнаруживает себя тройным образом. Следовательно, оно проявляется, то есть про-из-водится тремя способами. В соответствии с этим существует также три вида производящих его.

1. Бог; он позволяет сущности воссиять — *φύσιν φύει*. Поэтому его называют *φυτοουργός*, он как бы держит наготове чистый образ и заботится о его восхождении, дабы человек смог его усмотреть.

2. Ремесленник; он предстает как *δημιουργός κλίνης*, производит кровать согласно ее сущности, но у него она проявляется в дереве, то есть в том, что делает ее пригодной для общего употребления как вот это единичное.

3. Живописец; он обнаруживает кровать, рисуя ее на картине. Можно ли его назвать *δημιουργός*, работает ли и он для *δήμος*'а, для общественного совместного бытия и

употребления вещей? Нет, так как он, в отличие от бога, не располагает чистой сущностью (он скорее затемняет ее красками и материальной поверхностью, на которой создает изображение), и созданное им, каково оно есть, не может быть использовано. Живописец не есть δημιουργός, он есть μιμητής οὐ ἐκείνοι δημιουργοί, «подражатель тому, благодаря чему про-из-водители обращены к общественному». Но что тогда представляет собой μιμητής? Он есть ὁ τοῦ τρίτου γέννηματος ἀπό τῆς φύσεως (597 e), есть ἐπιστάτης, «он предстоит» тому способу, «владеет» тем способом, с помощью которого бытие, ἰδέα, доводится до уровня образа. То, что он создает, то есть картина, представляет собой «τὸ τρίτον γέννημα», «третье порождение», третье ἀπό τῆς φύσεως, «считая от чистого восхождения идеи как первого». В написанном на полотне столе каким-то образом обнаруживается стол вообще, то есть как-то обнаруживается его ἰδέα; кроме того, в нем обнаруживается и отдельный деревянный каркас, то есть нечто такое, что делает ремесленник, однако и то, и другое обнаруживается в чем-то ином, в красках, то есть в чем-то третьем. В этом посреднике нет годного к употреблению стола, и также в нем не может обнаружиться исконный образ как таковой. Способ, с помощью которого живописец наделяет явью «стол», еще более далек от идеи, от бытия сущего, чем тот способ, к которому прибегает плотник.

Удаленность от бытия и его чистой созерцаемости является решающим в определении сущности подражателя (μιμητής). Греки вместе с Платоном понимают μίμησις, подражание *не* как воспроизведение, не как полное отображение, не как нечто воссоздаваемое живописцем еще раз: с их точки зрения он как раз не может делать всего этого и еще менее способен к воспроизведению, чем ремесленник. Поэтому неверно считать, что в основе подражания лежит «натуралистическое», «примитивное» отображение и изображение. Подражание есть вторичное про-из-ведение. Подражателю присуще положение отстояния (Abstand), рождающееся из той иерархии, которая определяет место каждого способа произведения в его соотношении с чистым «образом», бытием.

Однако вторичное положение подражателя и подражания еще недостаточно очерчено. Необходимо пояснить, каким образом живописец вторичен и по отношению к плотнику. На какой-нибудь отдельный «реальный» стол можно посмотреть с разных сторон, однако для пользования им это не важно, речь идет об одном и том же, об *этом* столе. Μὴ τι διαφέρει αὐτὴ ἑαυτῆς, несмотря на различные ракурсы «он ни в чем не отличается от себя самого». Плотник может изготовить такой единый, единичный, один и тот же стол. Живописец же, напротив, может смотреть на стол только из какого-то одного положения. Следовательно, производимое им всегда представляет собой лишь *один* ракурс, *один* способ появления стола: если он изображает его спереди, он не может написать его заднюю сторону. Живописец всегда производит стол лишь в φάντασμα (598 b), в одной перспективе. Он выступает как подражатель не только потому, что вообще не может произвести для употребления ни одного стола, но и потому, что даже какой-то отдельный стол он не может изобразить со всех сторон.

Однако μίμησις есть сущность всякого искусства, и, следовательно, для искусства характерна удаленность от бытия, от непосредственного и неискаженного образа, от идеи. В соотношении с раскрытием бытия, то есть поставлением его в несокрытое, в ἀλητεία, искусство представляет собой нечто вторичное.

Итак, каково с точки зрения Платона место искусства по отношению к истине (ἀλητεία)? Ответ таков (598 b): πόρρω ἄρα πού τοῦ ἀληθοῦς ἢ μιμητικὴ ἐστίν, «таким образом, искусство отстоит далеко от истины». То, что оно производит, есть не εἶδος как ἰδέα (φύσις), а τοῦτο εἶδωλον. Последнее представляет собой лишь кажимость чистого образа; εἶδωλον означает малый εἶδος, причем не только в смысле размера, но и в смысле меньшей значимости в деле обнаружения и выявления первообраза. Εἶδωλον представляет собой лишь остаток подлинного самообнаружения сущего, и это остаточное совершается в чуждой первообразу сфере, например, в сфере красок или какого-либо другого

изобразительного материала. Ослабление способа про-из-ведения есть затемнение и искажение эйдоса. Τοῦτ' ἀρα ἔσται καί ὁ τραγωδοποιός, εἴτερ μμητής ἔστι, τρίτος τις ἀπό βασιλέως καί τῆς ἀληθείας πεφυκός, καί πάντες οἱ ἄλλοι μμηταί (597 e), «значит, таким будет и создатель трагедий: если он „художник“, он определенным образом находится на третьем месте от властелина, который властвует над восхождением чистого бытия, на третьем месте по своей сущности от истины <и ее постижения в чистом усмотрении>, и таковы и прочие „художники“». От Эразма до нас дошел один тезис, который, как говорят, характеризует искусство художника Альбрехта Дюрера. В нем выражается мысль, по-видимому, родившаяся в личном разговоре ученого с художником. Тезис гласит: *ex situ rei minus, non unam speciem sese oculis offerentem exprimit*, то есть, изображая какую-либо вещь из какого-либо одного положения, он, художник Дюрер, изображает не просто какой-то один ракурс, который непосредственно виден его глазу; можно дополнить так: изображая что-либо отдельное в его единственности, он делает явным само бытие (в отдельном зайце он показывает бытие-зайцем, бытие-животным этого животного). Ясно, что здесь Эразм выступает против Платона, и можно предположить, что гуманисту был известен этот диалог и в частности отрывок об искусстве. Тот факт, что Эразм и Дюрер могут говорить таким образом, наводит на мысль, что понимание бытия изменилось.

В метафизике Платона искусство в иерархии различных способов присутствия сущего и, следовательно, бытия стоит гораздо ниже истины. Здесь мы обнаруживаем отстояние, однако отстояние — не разлад, особенно тогда, когда, как того хочет Платон, искусством начинает водить философия как знание о сущности сущего. Однако здесь мы не будем следить за мыслью Платона в этом направлении и, следовательно, не станем рассматривать дальнейшее содержание десятой книги.

«Федр» Платона: красота и истина в блаженном разладе

Мы исходили из вопроса о том, в чем, с точки зрения Ницше, состоит разлад между искусством и истиной. Для него этот разлад должен заявить о себе в контексте его философского осмысления природы истины и искусства. Философия Ницше, по его собственным словам, есть перевернутый платонизм. Если мы предположим, что в платонизме существует разлад между искусством и истиной, тогда благодаря «перевертыванию» платонизма этот разлад для Ницше должен был бы исчезнуть. Теперь же стало ясно: в платонизме нет разлада между искусством и истиной, но существует только отстояние одного от другого. Правда, по своему характеру это отстояние не просто количественное, но иерархическое. Отсюда Платон делает вывод, что, говоря языком Ницше, истина более ценна, чем искусство. Однако сам Ницше говорит обратное: искусство ценнее истины. Ясно, что в таком положении кроется разлад. Но если вопреки Платону соотношение истины и искусства иерархически переиначивается, если для Ницше это соотношение представляет собой разлад, тогда отсюда следует, что и для Платона здесь тоже должен существовать разлад, хотя и в перевернутом виде. Даже если философия Ницше осмысляется как переиначивание платонизма, это все-таки не означает, что благодаря такому переиначиванию разлад между искусством и истиной должен исчезнуть. Мы можем сказать лишь одно: если в учении Платона между искусством и истиной существует разлад, а философия Ницше представляет собой переиначивание платонизма, тогда в ницшевской философии этот разлад должен проявиться в переиначивенной форме. Таким образом, для нас платонизм может служить подспорьем, благодаря которому мы сможем (лишь в обратном виде) выявить разлад, о котором говорит Ницше, а также его место и, следовательно, соотнести его понимание искусства и истины с несущей основой.

Что означает разлад? Разлад есть резкое размежевание двоих, которые поссорились между собой. Однако простое размежевание еще не является разладом. Глядя на две отъединенные друг от друга скалы, мы говорим о расселине между ними, однако

здесь нет и никогда не будет разлада, ибо для них существенно, что они связаны между собой из самих себя. Только то, что соотносится друг с другом, может друг другу противостоять. Но и противоположность еще не разлад. Противостояние предполагает взаимную соотнесенность, то есть согласованность в каком-то ракурсе. Подлинная политическая противоположность (а не просто какие-то мелкие распри) наблюдается только там, где желают одного и того же политического порядка; только здесь пути, цели и принципы могут расходиться. В противостоянии в одном отношении царит согласие, в другом — различие. Разлад же начинается тогда, когда в одном и том же отношении наблюдается и согласие, и расхождение. Здесь противостояние возникает из расхождения согласных, причем так, что оно как расхождение оборачивается высшим единством. Отсюда мы видим, что хотя разобщение в чем-то отличается от противостояния, оно не обязательно должно быть разладом и может стать согласием. Даже согласие требует двуединства разобщения.

Поэтому «разлад» сам по себе двояк:

1. Разобщение, которое, однако, в своей основе может быть согласием.
2. Разобщение, которое должно стать разладом (разорванностью).

Теперь мы намеренно употребляем слово «разлад» в этой двусмысленности, так как если в переименованном платонизме у Ницше господствует разлад, если он возможен только потому, что в самом платонизме уже присутствует разлад, если для Ницше разлад ужасен, тогда для Платона он должен быть обратным, то есть должен быть разобщением, которое тем не менее оказывается согласием. Во всяком случае, то, чему вообще надлежит вступить в разлад, взаимно уравнивая себя друг другу, должно иметь одно и то же непосредственное происхождение, одну и ту же необходимость и один и тот же статус. Хотя высшее и низшее могут отстоять друг от друга, могут противостоять друг другу, они, однако, никогда не находятся в разладе, потому что им недостает равенства меры. В существующем как таковом высшее и низшее различаются друг от друга и в существенном отношении не совпадают.

Поэтому до тех пор, пока, согласно сказанному в диалоге «Государство», искусство по отношению к истине занимает упомянутое третье место, можно говорить об отстоянии и подчиненности, но не о разладе. Разлад между искусством и истиной возможен только в том случае, если искусство будет возведено на ту же ступень, что и истина. Но разве существует «разлад» между истиной и искусством? Платон действительно, смутно на что-то намекая, в «Государстве» (607 b) говорит о *παλαιά μὲν τις διαφορά φιλοσοφία τε καὶ ποιητική*, о «некоем старом разобщении между философией и поэзией», то есть между познанием и искусством, истиной и красотой. Однако если здесь *διαφορά* означает нечто большее, чем различие (и оно должно означать нечто большее), тогда в этой беседе речь не идет и не может идти о «разладе», ибо если искусство (для того, чтобы «вступить в разлад» с истиной) должно сравняться с нею в достоинстве, необходимо рассмотреть его в ином отношении.

Иное отношение, в котором надо воспринимать искусство, может в таком случае быть лишь тем самым, в котором Платон рассуждает об истине. Лишь одно и то же отношение дает предпосылку для разобщения. Поэтому теперь нам надо исследовать, в каком еще отношении (по сравнению с тем, которое является ведущим в «Государстве») Платон говорит об искусстве.

Окинув взором всю унаследованную нами философию Платона, мы замечаем, что она представляет собой отдельные беседы и рассуждения. Нигде нет «системы» в смысле целостно очерченного и исполненного строения, одинаково вбирающего в себя все существенные вопросы и предметы. То же самое можно сказать о философии Аристотеля и о всей греческой философии вообще. Самые разные вопросы имеют различные отправные точки и уровни, совершенно по-разному развиваются и получают совершенно разные ответы. Тем не менее в мышлении Платона прослеживается основная черта. Все фокусируется в ведущем вопросе философии, вопросе о том, что есть сущее.

Хотя в философии Платона и через нее начинается упрочение философского вопрошания в школьных учениях и учебниках, нам не следует поднимать им вопросы продумывать в ракурсе отдельных учебных отрывков и заголовков, характерных для позднейших философских дисциплин. Все, что Платон говорит об истине и познании, о красоте и искусстве, мы не должны постигать и осмыслять в контексте позднейшего учения о познании, в контексте логики и эстетики. Это, однако, не препятствует нам, анализируя его размышления об искусстве, поставить вопрос о том, говорится ли в его философии о красоте и если да, то где именно. Мы можем задаться вопросом о давно уже привычном соотношении искусства и красоты, при условии, что оставляем открытым все, что касается связи между ними. О «прекрасном» Платон часто говорит в своих беседах, не поднимая при этом вопроса об искусстве. Один из его «диалогов» традиция намеренно наделила подзаголовком *Περὶ τοῦ καλοῦ*, «О прекрасном». Это беседа, которую Платон назвал по имени участвующего в ней юноши Федра. Однако со временем она получила и другие подзаголовки: *Περὶ ψυχῆς*, «О душе», *Περὶ τοῦ ἔρωτος*, «О любви» (что уже довольно ясно свидетельствует о том, что содержание беседы нельзя определить однозначно). Обо всем названном, то есть о прекрасном, душе и любви, действительно говорится в этом диалоге, причем говорится не мимоходом, но говорится также, причем весьма обстоятельно, о *τέχνῃ*, то есть об искусстве; говорится также, причем весьма углубленно, о *λόγος*, то есть о речи и языке; говорится также, причем очень существенно, об *ἀλητεία*, то есть об истине; говорится также, причем очень пронизательно, о *μανία* — о безумии, опьянении, иступлении; наконец, причем всегда, говорится об *ἰδέαι* и о бытии.

Любое из перечисленного можно было бы одинаково обоснованно или необоснованно использовать в качестве подзаголовка. Тем не менее содержание беседы не представляет собой какой-то мешанины. Оно во всей своей широте подается весьма своеобразно, так что во всех существенных отношениях эта беседа может притязать на всеобъемлющую полноту. Ее нельзя, как того хотел Шлейермахер, считать самым ранним произведением, и равным образом она не принадлежит к позднему периоду творчества: она родилась в годы *ἀκμῆ* Платонова творчества.

Принимая во внимание внутреннее величие этого произведения, мы еще меньше, чем в беседе, посвященной «государству», можем надеяться на то, чтобы представить Целое в сжатом единстве. Уже сделанная для удобства разбивка текста говорит о том, что в беседе речь идет об искусстве, об истине, о красноречии, опьянении и прекрасном. Сейчас мы проследим только то, что говорится о прекрасном в его отношении к истинному, дабы тем самым определить, говорится ли об их разобщении и если да, то в какой мере и каким образом.

Для правильного понимания мыслей о прекрасном решающее значение имеет знание того контекста, в котором о нем начинается разговор. Сразу отметим: о прекрасном говорится не в связи с вопросом об искусстве, не в четко определенном соотношении с вопросом об истине, но в контексте изначального вопроса об отношении человека к сущему как таковому. Однако как раз потому, что Платон размышляет о прекрасном именно в этой области вопрошания, обнаруживается его связь с истиной и искусством. Это видно из второй части беседы. 1) Сначала мы определим некоторые направляющие тезисы, чтобы обозначить сферу, в которой речь идет о прекрасном. 2) Потом необходимо пояснить сказанное о нем в пределах поставленной перед нами задачи. 3) Наконец мы зададимся вопросом о характере наличествующей здесь связи между красотой и истиной.

К 1 пункту. Природа прекрасного обсуждается там, где дается характеристика отношения человека к сущему как таковому. В этой связи говорится: *πάσα μὴν ἀνθρώπου ψυχὴ φύσει θεθέεται τὰ ὄντα, ἢ οὐκ ἀν ἦλθεν εἰς τὸδε τὸ ζῶον* (249 e), «всякая человеческая душа, возносясь, усматривает сущее в его бытии, иначе она никогда не вселилась бы в это живое существо». Итак, для того, чтобы человек мог быть вот этим плотствующим, живым человеком, он уже должен усмотреть бытие. Почему? Что же такое человек?

Специально об этом не говорится, но подспудно предполагается, что человек представляет собой существо, которое имеет определенное отношение к сущему как таковому. Однако он не мог бы быть этим существом, то есть сущее не могло бы показать себя ему как сущее, если бы он заранее не усматривал бытия в «теории». «Душа» человека должна именно усмотреть бытие, ибо оно не улавливается чувствами. Бытие есть то, чем душа «питает себя», τρέφεται. Бытие, обращенность к бытию, обеспечивает человеку отношение к сущему.

Если бы мы не знали, что означают различие и сходство, мы никогда не могли бы воспринять различных вещей, то есть вещей вообще. Если бы мы не знали, что значат тождественность и противоположность, мы никогда бы не могли относиться к самим себе как к самоидентифицированной самости, никогда бы не были в самих себе и никогда бы не были сами собой. Мы даже никогда не могли бы узнать, что нам противостоит и как таковое отличается от нас самих. Если бы мы не знали, что значат порядок и закон, упорядоченность и согласованность, мы не могли бы ничего упорядочить и построить, не могли бы ничего наладить и удержать. Живое существо, именуемое человеком, просто не существовало бы, в нем не царил бы исконный и превозносящийся над всем прочим взор, обращенный к бытию.

Однако теперь необходимо рассмотреть и другое сущностное определение человека. Так как взор, обращенный к бытию, пленен телом, бытие никогда нельзя усмотреть в его незамутненном сиянии: оно всегда усматривается лишь в случае его встречи с тем или иным сущим. Поэтому относительно взора человеческой души, обращенного к бытию, имеет силу следующее высказывание: μόγῃς καθ' ὅρα τὰ ὄντα (248 a), она «редко и с трудом усматривает сущее» как таковое. Поэтому большинству очень трудно дается знание о бытии и поэтому же ἀτελείς τῆς τοῦ ὄντος θεᾶς ἀπέρχονται (248 b), «θῆα, взор, обращенный к бытию, остается у них ἀτελής, так, что он, этот взор, не достигает конца, то есть всего, принадлежащего бытию». Потому они усматривают лишь наполовину, их усмотрение сродни косоглазию. Большинство, страдая таким косоглазием, отходит прочь, отвращается от усилий обрести чистый взор, обращенный к бытию, καὶ ἀπελθοῦσαι τροφῇ δοξαστῆ χρώνται, «и, отвортившись, более не питаются из бытия», а прибегают к τροφῇ δοξαστῆ, питанию, которое приходит к ним от δόξα, то есть от того, что им предлагает то или иное окружение, от той или иной видимости, которую имеют вещи.

Однако чем сильнее большинство людей в своей повседневной жизни поддается воздействию той или иной видимости и расхожим представлениям о бытии, чем больше они довольствуются ими и таким образом утверждаются в них, тем больше бытие «скрывается» от них (λανθάνει). В результате этого сокрытия бытия людей постигает λήθη, забвение бытия, которое создает видимость того, что чего-то, похожего на бытие, вообще нет. Греческое слово λήθη мы переводим как «забвение», причем мыслить его надо метафизически, а не психологически. Большинство людей погружается в забвение бытия, постоянно имея дело только с тем, что находится под рукой, так как оно — не сущее, а лишь то, ἃ νῦν εἶναι φαμεν (249 c), «о чем мы теперь говорим, что оно есть». То, что здесь и теперь, в том или ином виде предстает перед нами и привлекает наше внимание как вот это или вот то, есть лишь ὁμοίωμα, уподобление бытию. Однако те, кто погрузился в забвение бытия, даже не знают, что эта видимость — только видимость, так как в противном случае они тотчас узнали бы и о бытии, которое проявляется и в видимости, хотя проявляется лишь «едва». Тогда они вырвались бы из забвения бытия и стали бы в память о нем хранить μνήμη. Ολίγοι δὲ λείπονται αἷς τό τῆς μνήμης ἱκανῶς πάρεστιν (250 a), «немного остается таких, которые могут думать о бытии», однако даже они не могут сразу же усматривать в воспринимаемой ими кажимости черты этого бытия. Для этого необходимы своеобразные условия. В зависимости от того, каким образом предстает бытие, ему присуща мощь самообнаружения идеи (ἰδέα) и, следовательно, влекущая и обязующая сила.

Как только человека, взирающего на бытие, это бытие захватывает, он возносится

над собой, как бы простирается между собой и бытием и оказывается вне себя. Эта превознесенность-над-собой и унесенность-от-себя (Über-sich-hinweg-gehoben), а также привлеченность самим бытием (Angezogenwerden) есть έρως. Лишь в той мере, в какой бытие раскрывает человеку свою «эротическую» мощь, он может думать о самом бытии и преодолевать его забвение.

Первоначальный тезис, согласно которому для существа человека, делающего его таковым, характерен взор, обращенный к бытию, можно понять только тогда, когда мы знаем, что этот взор не привносится извне, но является тем его сокровеннейшим достоянием, которое весьма уязвимо, которое очень легко можно исказить и которое поэтому всегда надо завоевывать вновь и вновь. Отсюда возникает необходимость в том, что делает возможным это повторное обретение, постоянное обновление и сохранение упомянутого взора. Этим может быть только то, что в самой непосредственной видимости встречающего нас (Begegnende) раньше всего выявляет бесконечно далекое бытие. Согласно Платону это прекрасное. Определив область, в которой начинается разговор о прекрасном, мы, в сущности, уже сказали о том, что представляет собой это прекрасное в контексте обретения и сохранения взора, обращенного к бытию.

Ко 2 пункту. Однако для того, чтобы сказать об этом яснее, надо лишь упомянуть несколько предложений. Они должны обосновать сущностное определение прекрасного и тем самым подвести к третьему пункту: к обсуждению соотношения красоты и истины у Платона. Из метафизического обоснования человеческого сообщества, данного в беседе о государстве, мы знаем, что подлинное полагание меры заключается в δίκη и δικαιοσύνη, то есть в упорядоченности бытия. Однако эта наивысшая и самая чистая сущность бытия является чем-то самым далеким, если ее воспринимать в контексте привычного забвения бытия. И здесь трудно увидеть, в какой мере обнаруживается сущностный порядок бытия в «сущем», то есть в том, что мы так называем. Видимость непримечательна. Сущностное делается почти незаметным. Поэтому в «Федре» Платон говорит (250 b): δικαιοσύνης μὲν οὖν καὶ σωφροσύνης καὶ ὅσα ἄλλα τίμια ψυχᾶϊς οὐκ ἐνεστί φέγγος οὐδὲν ἐν τοῖς τήδε ὁμοιώμασιν, «там, где справедливость, рассудительность и все прочее, что человек, по существу, должен чтить прежде всякого другого, появляется лишь как видимость, там во всем этом нет сияния». Затем Платон продолжает: ἄλλα δι' ἀμυδρῶν ὀργάνων μόγις αὐτῶν καὶ ὀλίγοι ἐπὶ τὰς εἰκόνας ἰόντες θεῶνται τό τοῦ εἰκασθέντος γένος, «мы скорее постигаем бытие с помощью наших несовершенных органов, то есть смутно и едва, и немногие, присматривающиеся к этой видимости, усматривают источник происхождения, то есть сущностное происхождение того, что явлено в видимости». Далее мысль развивается в ракурсе четкого противопоставления: κάλλος δέ, «с красотой же» дело обстоит иначе: νῦν δέ κάλλος μόνον ταύτην ἔσχε μοῖραν, ὥστ' ἐκφανέστατον εἶναι καὶ ἐρασμιώτατον (250 d), в сущностной иерархии явлений кажимости, сквозь которые прорывается сияние бытия, «только одной красоте выпало на долю быть самой яркой и влекущей». Прекрасное — это то, что приходит к нам самым непосредственным образом и пленяет нас. Затрагивая нас как сущее, оно в то же время растворяет нас во взоре, обращенном к бытию. В прекрасном есть та двунаправленность, благодаря которой оно вступает в самую непосредственную чувственную видимость и при этом возносит к бытию: оно есть нечто чарующе-влекущее. Итак, именно прекрасное вырывает нас из забвения бытия и не дает угаснуть нашему взору, обращенному к бытию.

Прекрасное становится самым ярким, и его сияние совершается в сфере непосредственной чувственной видимости: κατελήφαμεν αὐτό διὰ τῆς ἐναργέστατης αἰσθήσεως τῶν ἡμετέρων στίλβον ἰναργέστατα, то есть здесь нам, людям, «само прекрасное дано в обладание через самый просвещающий способ восприятия, которым мы располагаем, и мы владем прекрасным как самым ярчайшим». Ὀψις γάρ ἡμῖν ὀξύτατη τῶν διὰ τοῦ σώματος ἐρχεται αἰσθήσεων, «зрение, смотрение — самый острый для нас способ восприятия из всех, совершающихся в теле». Мы знаем, что θέα, «созерцание», есть также самое высшее восприятие, постижение бытия. Наш взор достигает до самых высоких и

широких далей бытия и в то же время схватывает самую ближайшую, самую яркую видимость. Чем ярче и резче воспринимается видимость как таковая, тем ярче проявляется в ней то, видимостью чего она является,— бытие. По своей глубинной сущности прекрасное предстает в сфере чувственности как самое яркое, самое блистательное, предстает так, что в его блеске одновременно как бы проблескивает бытие. Бытие же есть то, с чем человек изначально остается связанным по своей сущности, к чему он влечется.

Давая возможность бытию просиять и само по себе являясь самым притягательным, прекрасное в то же время через себя и прочь от себя влечет человека к самому бытию. Платон в двух словах ясно говорит о видимом (ἐκφανέστατον καὶ ἐρασιώτατον), но мы едва ли можем перевести их достаточно точно.

Латинский перевод эпохи Ренессанса в данном случае все затемняет: *At vero pulchritudo sola habuit sortem, ut maxime omnium et perspicua sit et amabilis*. Платон не говорит о том, что само прекрасное как предмет «прозрачно и достойно любви»: оно самое яркое и как таковое самое привлекательное, самое влекущее. Из всего сказанного становится ясно, что сущность прекрасного заключается в том, что оно дает возможность вновь обрести и сохранить взор, обращенный к бытию, взор, рождающийся из самой непосредственной видимости, которая легко погружает в забвение; ясно также и то, в какой мере это происходит. Наше разумение, φρόνησις, хотя и сохраняет связь с существенным, само по себе не имеет соответствующего εἶδωλον, не имеет никакой сферы видимого, которое напрямую приближало бы к нам то, что оно должно дать, и в то же время возносило бы его в собственно разумеющее.

К 3 пункту. Третий вопрос, в котором речь идет о соотношении красоты и истины, теперь сам по себе находит своей ответ, хотя до сих пор об истине специально не говорилось. Достаточно вновь продумать основное положение и прочитать его в соответствующем контексте, в котором сам Платон впервые его приводит, и соотношение красоты и истины становится ясным. Это положение гласит: сущности человека принадлежит взор, обращенный к бытию, благодаря которому он может выстраивать свое отношение к сущему и к тому, что встречается ему как кажущееся сущее. Там, где эта мысль выражается впервые (249 b), Платон не говорит, что основным условием существования образа человека является то, что он τεθέαται τὰ ὄντα, «изначально видит сущее как таковое»; он говорит: οὐ γὰρ ἢ γε μήποτε ἰδοῦσα τὴν ἀλήθειαν εἰς τόδε ἤξει τό σῆμα, «душа не приняла бы этого образа, если бы никогда прежде не усмотрела несокрытость сущего, то есть сущее в его несокрытости».

Взор, обращенный к бытию, делает сокрытое несокрытым, является основным отношением к истинному. То, что по своей сущности совершает истина (снимает покров с бытия),— именно это и ничто иное и совершает красота, когда она, сияя в видимом, полагает в истину, то есть в открытость бытия, это самое бытие, просиявшее в видимом. В своей сущности истина и красота относятся к одному и тому же — к бытию; они сходятся в одном, решающем: раскрывать бытие и сохранять его открытым.

Однако в том, в чем они сходятся, для человека они должны расходиться, раздваиваться, ибо, если для Платона бытие есть нечувственное, тогда открытость бытия, истина, также может представлять собой лишь нечувственное сияние. Так как бытие открывается только в обращенном на него взоре и этот взор всегда надо исторгать из забвения, которым окружено бытие, так как к тому же для этого необходимо наличие самой непосредственной кажимости видимого, раскрытие бытия должно происходить там, где, если смотреть в контексте истины, наличествует μὴ ὄν (εἶδωλον), не-сущее. Однако это есть вместилище красоты.

Если мы к тому же вспомним, что искусство, поскольку оно рождает прекрасное, существует в чувственном и, следовательно, далеко отстоит от истины, тогда становится ясно, каким образом истина и красота, сходясь в едином, все-таки должны оставаться порознь, разобщаться. Однако для Платона это разобщение, этот разлад в широком смысле оказывается не ужасающим, а блаженным. Прекрасное возносит над чувственным

и возвращает в истинное. В разобщении верх берет согласие, потому что прекрасное как кажущееся, чувственное изначально сокрыло свою сущность в истине бытия как чего-то сверхчувственного.

Если присмотреться повнимательнее, то и здесь мы имеем дело с разладом в строгом смысле, но для платонизма как раз и характерно, что он избегает этого разлада, так полагая бытие, что избежать его становится возможным, причем даже незаметно. Однако там, где платонизм «переворачивается», переворачивается и все то, что для него характерно, и все, что скрывалось, вуалировалось и притязало на блаженство, становится прямо противоположным и вселяет ужас.

Ницшевский «переворот» платонизма

Взгляд Платона на соотношение красоты и истины мы рассмотрели для того, чтобы наш взор стал более зорким, ибо нам надо отыскать тот контекст и место, где, в ницшевском понимании искусства и истины, должно возникнуть разобщение между обоими, причем так, что оно станет восприниматься как разлад, вселяющий ужас.

Красота и истина в равной мере соотносятся с бытием — в том, как они раскрывают бытие сущего. Истина представляет собой непосредственный способ раскрытия бытия в философском мышлении, не входящий в чувственное и сразу же отвергающий его. Красота же, напротив, есть то, что входит в чувственное и в нем, пленяя, влечет к бытию. Если для Ницше красота и истина вступают в разлад между собой, тогда прежде им надо совпадать в едином. Этим единым может быть только бытие и отношение к нему.

Ницше определяет основную особенность сущего и, следовательно, бытия как волю к власти. Следовательно, из сущности воли к власти должно проистекать изначально единство красоты и истины, которое в то же время должно стать разладом. Стараясь увидеть и постичь этот разлад, мы обращаем взор на единую сущность воли к власти. Философия Ницше, как он сам свидетельствует, есть перевернутый платонизм. Мы спрашиваем: в каком смысле благодаря этому «перевертыванию» характерное для платонизма соотношение красоты и истины становится иным?

На этот вопрос было бы легко ответить простой перестановкой, если бы «переворот» платонизма можно было отождествить с «постановкой на голову» тезисов, выдвигаемых Платоном. Правда, сам Ницше нередко именно такую картину и рисует, причем не только для того, чтобы в огрубленном варианте разъяснить то, что он имеет в виду, но и потому, что часто он сам мыслит именно так, хотя и ищет чего-то другого.

Только позднее, незадолго до крушения его мыслительной работы ему со всей очевидностью становится ясно, куда его влечет этот переворот платонизма. Ясность этого осознания нарастает по мере того, как он все больше постигает необходимость такого переворота, вызванную задачей преодоления нигилизма. Поэтому, разъясняя природу переворота платонизма, мы должны исходить из структуры последнего. Для Платона сверхчувственное является истинным миром. Этот мир возвышается над всяким прочим как полагающий меру. Чувственное находится где-то внизу как мир кажущийся. Высшее изначально полагает меру, только оно может это делать и потому только оно является желанным. После совершенного переворота (и формально это легко вычислить) чувственное, кажущийся мир оказывается наверху, а сверхчувственный, истинный мир — внизу. Оглядываясь на сказанное ранее, остается только констатировать, что разговор об «истинном» и «кажущемся» мирах уже не ведется на языке Платона.

Однако какой смысл в словах о том, что чувственное оказывается наверху? Оно есть истинное, подлинно сущее. Если понимать совершенный переворот только таким образом, тогда можно сказать, что наверху и внизу на какое-то время остались некие пустые места, которые потом просто были заняты иным образом. Однако до тех пор, пока

это высшее и низшее определяют структуру платонизма, он продолжает существовать как таковой. Такой переворот не преодолевает платонизма основательно, как он должен это сделать, будучи преодолением нигилизма. Это происходит тогда и только тогда, когда высшее вообще упраздняется как таковое, когда не происходит прежнего утверждения истинного и желанного, когда истинный мир — в смысле идеала — упраздняется. Что происходит, когда истинный мир упраздняется? Быть может, тогда остается кажущийся мир? Нет, ибо кажущийся мир может быть тем, что он есть, только как противоположность истинному. Если последний рушится, должен низринуться и кажущийся мир. Только тогда платонизм преодолевается, то есть «переворачивается» так, что философское мышление «выворачивается» из него. Но где же оно тогда оказывается?

В ту пору, когда для Ницше переворот платонизма стал выходом из него, на него обрушилось безумие. До сих пор это переименование не осмыслялось как последний шаг Ницше и, равным образом, никто не видел того, что только в последний год его творческой деятельности (1888 г.) оно совершилось с полной ясностью. Однако осознание этих важных связей, в контексте которых и рассматривается имеющийся у нас вариант «Воли к власти», затруднено постольку, поскольку сравниваемые отрывки взяты из того множества рукописей, написание которых приходится на период с 1882 по 1888 годы. Рукописи Ницше рисуют совершенно иную картину, однако даже не принимая это во внимание, мы не можем не заметить одного раздела из написанных за несколько дней (сентябрь 1888 г., в последний творческий год) «Сумерков идолов» (появившихся только в 1889 году), раздела, основной настрой которого отличается от уже известного нам. Раздел озаглавлен так: «Как „истинный мир" наконец стал басней. История одного заблуждения» (VIII, 82/83; ср. «Воля к власти», 567 и 568, 1888 года).

Данный раздел занимает больше одной страницы (сохранился оттиск рукописи). Он принадлежит к тем отрывкам, стиль и построение которых тотчас дают понять, как все движение мысли фокусируется в новом, едином и ясном мгновении. Заголовок («Как „истинный мир" наконец стал басней») говорит о том, что здесь должна предстать история, в ходе которой сверхчувственное, утверждаемое Платоном как истинно существующее, не только из высшего становится низшим, но и погружается в недействительное и ничтожное. Ницше делит эту историю на шесть этапов, которые легко можно обозначить как важнейшие эпохи западноевропейского мышления и которые прямо подводят к порогу подлинно ницшевской философии.

В ракурсе поставленного нами вопроса мы хотим очень кратко проследить эту историю, чтобы увидеть, как Ницше, несмотря на свое стремление к «переворачиванию», сохранял вполне ясное представление о том, что происходило прежде.

Чем однозначнее и проще, в контексте решающего вопрошания, история западноевропейского мышления сводится к ее немногим важным этапам, тем сильнее нарастает ее предрешающая и сковывающая власть — именно тогда, когда ее надо одолеть. Тот, кто считает, что философское мышление может одним ударом разделаться с этой историей, неожиданно получает удар от нее самой, причем такой, от которого он никогда не сможет оправиться, потому что этот удар его просто ослепляет. Сначала это происходит там, где она лишь повторяет унаследованное и смешивает унаследованные толкования с чем-то якобы новым. Чем больше должно стать «переворачивание», тем глубже оно будет корениться в своей истории.

Согласно этому мерилу мы и должны оценить ницшевскую краткую историю платонизма и его преодоления. Почему здесь мы обращаем внимание на то, что и так само собой понятно? Потому, что форма, в которой Ницше излагает эту историю, легко может заставить думать, что речь идет о простой шутке, тогда как на самом деле на карту поставлено совсем другое (ср. «Jenseits von Gut und Böse» n. 213).

Итак, перечислим шесть этапов истории платонизма, которая завершается выходом из него.

«1. Истинный мир, достижимый для мудреца, для благочестивого, для

добродетельного, — он живет в нем, *он есть этот мир*».

Здесь констатируется обоснование учения Платоном. О самом истинном мире, по-видимому, специально ничего не говорится, говорится лишь о том, каким образом человек относится к нему и в какой мере он достижим. Существенное определение истинного мира заключается в том, что он достижим для человека здесь и сейчас, хотя не для каждого и не сразу. Он достижим для добродетельного; он есть сверхчувственное. Отсюда следует, что добродетель состоит в отвращении от чувственного, поскольку к бытию сущего принадлежит отрицание непосредственно данного чувственного мира. Здесь в «истинном мире» еще нет ничего «от платонизма», то есть он еще не предстает как недостижимый, только как желанный, лишь как «идеал». Сам Платон есть то, что он есть, и в силу этого он, не задавая вопросов, просто действует в этом мире идей как сущности бытия. Сверхчувственное есть *ídeá*; это усмотренное истинно усмотрено глазами греческого мышления и вот-бытия и в этом простом видении пережито как то, что обосновывает всякое сущее как при-су-шее ему самому (ср. «Vom Wesen des Grundes», Abschn. II). Поэтому в скобках в качестве пояснения Ницше добавляет: «Старейшая форма идеи, относительно умная, простая, убедительная. Перифраза положения: „я, Платон, *есмь* истина". Осмысление идей и таким образом утверждаемое истолкование бытия суть творческие начала в себе самих и из себя. Деятельность Платона — еще не платонизм. «Истинный мир» — не предмет учения, а сила вот-бытия, сверкающее присутствующее, чистое, ничем не окутанное сияние.

«2. Истинный мир, ныне недостижимый, но обетованный мудрецу, благочестивому, добродетельному („кающемуся грешнику”).

Теперь с утверждением сверхчувственного как истинно сущего полагается явный разрыв с чувственным, но опять-таки не окончательно: истинный мир недостижим только в посюсторонней жизни, лишь во время земного существования. Тем самым оно само обесценивается, но в то же время становится более напряженным, так как сверхчувственное обетовано как потустороннее. Земное становится «бренным». В сущность и существование человека приходит надломленность, которая, однако, в то же время допускает возможность двойственности. Появляется возможность «да» и «нет», «не-только-но-и», видимое принятие посюсторонности, но с оговоркой, когда можно участвовать в чем-либо в посюстороннем, но в то же время держать открытым самый дальний черный ход. Вместо несгибаемой, а потому и не безобидной, но страстной греческой сущности, которая утверждает себя в достижимом, здесь полагается ее определяющий предел, который не только выносит суровость судьбы, но и одерживает победу своим согласием — здесь начинается коварная двусмысленность. Вместо Платона теперь господствует платонизм. Поэтому налицо «развитие идеи: она становится утонченнее, запутаннее, непостижимее, — *она становится женщиной*, становится христианской...». Сверхчувственное больше не находится в сфере человеческого вот-бытия, оно не присуще ему и его чувственному: все человеческое существование становится посюсторонним, поскольку сверхчувственное истолковывается как потустороннее. Теперь истинный мир тем истиннее, чем сильнее он вырывается из посюстороннего и уносится прочь от него; но в то же время он становится тем более сущим, чем больше в нем обетования, чем ревностнее он удерживается как обетование, то есть становится предметом веры. Сравнив этот второй этап истории с первым, мы видим, как Ницше в описании первого этапа сознательно отъединяет Платона от платонизма и берет его под свою защиту.

«3. Истинный мир, недостижимый, недоказуемый, не могущий быть обетованным, но уже, как мыслимый, утешение, долг, императив».

Этот этап характеризует тот вид платонизма, который заявил о себе в философии Канта. Теперь сверхчувственное является постулатом практического разума; даже вне всякой доказуемости и опытного переживания он все равно постулируется как необходимо существующий, дабы тем самым в достаточной мере обосновать

легитимность разума. Хотя достижение сверхчувственного на пути познания подвергается критическому сомнению, делается это, однако, лишь для того, чтобы по требованию разума дать место вере. В существовании и структуре христианской картины мира Кант ничего не меняет, особенность только в том, что весь свет познания падает на опыт, то есть на математическое естественнонаучное истолкование «мира». Тому, что находится за пределами естественнонаучного познания, не отказывают в существовании, но оно отодвигается в сферу неопределенного и непознаваемого. Поэтому здесь: «Старое солнце, в сущности, но проглядывающее сквозь туман и скепсис; идея, ставшая возвышенной, бледной, северной, кенигсбергской». Перед нами превращенный мир — превращенный по отношению к той простой ясности, в которой Платон напрямую обращается к сверхчувственному как к усмотренному бытию. Насквозь видя несомненный платонизм Канта, Ницше видит и то, сколь далек Кант от Платона, и, таким образом, принципиально отличается от своих современников, которые не случайно отождествляли Канта с Платоном, если вообще не воспринимали последнего как пострадавшего кантианца.

«4. Истинный мир — недостижимый? Во всяком случае недостижимый. И как недостижимый, также *неведомый*. Стало быть, также не утешающий, ни спасающий, не обязывающий: к чему может обязывать нас нечто неведомое?».

На этом четвертом этапе исторически удерживается тот вид платонизма, в котором он упраздняется вследствие самой предшествовавшей ему кантовской философии, однако без исконно творческого преодоления. Это эпоха, наступившая после господства немецкого идеализма в середине прошлого столетия. Кантовская система разоблачается и подрывается с помощью своего же собственного тезиса о теоретической непознаваемости сверхчувственного. Если сверхчувственный мир вообще недостижим для познания, о нем ничего невозможно знать и, следовательно, ничего нельзя решить ни за, ни против его существования. Получается так, что сверхчувственное сохранилось в философии Канта не в силу философских принципов познания, а вследствие неколебимых богословско-христианских предпосылок. В этой связи Ницше однажды сказал о Лейбнице, Канте, Фихте, Шеллинге, Гегеле и Шопенгауэре так: «Все они просто Шлейермахеры» (XV, 112)**². Сказанное двойко по смыслу: речь идет не только о том, что они, в сущности, являются скрытыми богословами, но и о том, что они, как говорит приведенное существительное, одновременно выступают как изготовители покрывал, которыми окутывают вещи. В противоположность этому пусть даже грубая отсылка сверхчувственного как неведомого туда, куда, согласно Канту, принципиально не достигает никакое познание, является первым проблеском «честного» размышления в той двусмысленности и «производстве фальшивых монет», которые воцарились с помощью платонизма. Поэтому: «Серое утро. Первое позевывание разума. Петушинный крик позитивизма». Ницше видит наступление нового дня. Разум, то есть в данном случае знание и вопрошание человека, пробуждается для самого себя.

«5. „Истинный мир" — идея, ни к чему больше ненужная, даже более не обязывающая, — ставшая бесполезной, ставшая лишней идея, *следовательно*, опровергнутая идея: так упраздним же ее!»

На этом этапе Ницше уже обозначает первый шаг своего собственного пути в философии. Теперь выражение «истинный мир» он пишет в кавычках. Это больше не те слова, содержание которых он сам мог бы подтвердить. «Истинный мир» упраздняется, но обратим внимание на причину: потому что он стал бесполезным, лишним. В предрассветных сумерках вырисовывается новый критерий: утверждается то, что никогда и ни при каком отношении не затрагивает человеческого существования, не притязает на него, и поэтому: «Светлый день; завтрак; возвращение von sens и веселости; краска стыда Платона; дьявольский шум всех свободных умов». Здесь Ницше думает о перемене в себе самом, той перемене, о которой вполне красноречиво говорят заголовки написанных в ту пору сочинений: «Человеческое, слишком человеческое» (1878 г.), «Странник и его тень» (1880 г.), «Утренняя заря» (1881 г.) и «Веселая наука» (1882 г.). Платонизм преодолен,

поскольку сверхчувственный мир как мир истинный упразднен, но зато остается чувственный мир, находящийся во власти позитивизма. Стоит поспорить и с ним, так как Ницше не хочет ни оставаться в рассветных сумерках, ни довольствоваться дополуленным временем. Несмотря на упразднение сверхчувственного мира как мира истинного все еще остается незанятым место, отведенное для высшего, и остается строительный чертеж с рассечением на высшее и низшее: позитивизм. Здесь снова возникает вопрос.

«б. Мы упразднили истинный мир: какой же мир остался? Быть может, кажущийся? ... Нет! *Вместе с истинным миром мы упразднили и кажущийся!*». Добавление шестого этапа показывает, что Ницше должен (и как именно) стать выше себя самого и простого упразднения сверхчувственного. Об этом сразу же говорят взволнованный стиль и манера письма, как только ясность сделанного им шага сменяется полным сиянием, в котором исчезает всякая тень. Поэтому: «Полдень; мгновение самой короткой тени; конец самого долгого заблуждения; кульминационный пункт человечества; INCIPIT ZARATHUSTRA». Начало последнего этапа его собственной философии.

Описание всех шести этапов истории позитивизма задумано таким образом, что «истинный мир», о существовании которого и праве на существование идет речь, каждый раз соотносится с определенным видом человека, тем видом, который относится к этому миру. Поэтому «перевертывание» платонизма и, в конце концов, выход из него изменяют самого человека. При завершении платонизма решается вопрос об изменении человека. Именно так надо понимать слова о «кульминационном пункте человечества», понимать как высшую точку этого решения — решения о том, должен ли с завершением платонизма завершиться и прежний человек, не должен ли прийти ему на смену такой человек, которого Ницше называет «последним человеком», или его тоже можно преодолеть, и тогда будет положено начало «сверхчеловеку»: «Incipit Zarathustra». Под «сверхчеловеком» Ницше подразумевает не какое-то чудесное сказочное существо, но человека, который превосходит прежнего. Однако прежний человек есть тот, существование которого и его отношение к бытию определяется платонизмом в какой-либо его форме или смешением нескольких форм. Последний человек есть необходимое следствие непреодоленного нигилизма. Большую опасность Ницше усматривает в том, что дело может закончиться последним человеком, простым результатом всей истории платонизма, увеличивающимся распространением и опошлением последнего человека. «Противоположность сверхчеловека — *последний человек*: я создал его одновременно со сверхчеловеком» (XIV, 262).

Это значит, что конец как конец становится виден только из начала. Или наоборот: кто такой сверхчеловек, станет ясно только тогда, когда обозначится последний человек как таковой.

Теперь остается уяснить максимальное противопоставление Платону и платонизму и увидеть, каким образом Ницше занимает свое место. Что происходит, когда вместе с истинным миром упраздняется и кажущийся?

«Истинный мир», сверхчувственное, и кажущийся мир, чувственное, вместе составляют то, что противостоит чистому ничто: образуют сущее в целом. Когда оба мира упраздняются, тогда все низвергается в пустое ничто. Ницше не может этого допустить, ибо он стремится к преодолению нигилизма в любой форме. Когда мы вспоминаем, что Ницше хочет через свою физиологическую эстетику утвердить искусство на плотствующей жизни, вспоминаем, как именно он собирается это сделать, тогда мы видим, что речь идет о признании чувственного мира, а не о его упразднении. Однако согласно дословному прочтению последнего этапа истории платонизма «кажущийся мир упраздняется». И это действительно так. Но согласно истолкованию платонизма «кажущийся мир» — это просто мир чувственный. Благодаря его упразднению открывается путь для принятия чувственного начала, а вместе с ним и нечувственного

мира духа. Достаточно вспомнить о том, что Ницше говорит в 820 разделе «Воли к власти»: «Я желаю себе самому и всем тем, кто живет, *дерзает*, жить без опасений совестливого пуританина,— желаю все большего одухотворения и разнообразия своих чувств; да, мы хотим благодарить чувства за их утонченность, полноту и силу и дать им лучшее от духа, что мы имеем». Таким образом, нет необходимости ни в упразднении чувственного, ни в упразднении нечувственного. Напротив, необходимо покончить с превратным толкованием и поношением чувственного, равно как и с превознесением сверхчувственного. Необходимо подготовить путь для нового истолкования чувственного на основе новой иерархии чувственного и нечувственного. Эта новая иерархия не предполагает простой перемены мест внутри старой иерархической схемы и одной лишь высокой оценки чувственного и принижения нечувственного, не предполагает вознесения на самый верх того, что было в самом низу. Новая иерархия и новое утверждение ценностей означает изменение иерархической *схемы*, поскольку «переворачивание» платонизма должно привести к выходу из него. Насколько широко это происходит и может происходить у Ницше, насколько широко это приводит к преодолению платонизма — все эти вопросы должна задать критика, причем задать их только после того, как мы своей мыслью проследуем за глубочайшим волеием мысли самого Ницше — через все неясное, двусмысленное и половинчатое, что здесь легко можно было бы поставить ему в укор.

Новое истолкование чувственности и волнующий разлад между искусством и истиной

Мы спрашиваем: какое новое истолкование и градация чувственного и нечувственного возникают в результате произошедшего «переворачивания» платонизма? В какой мере «чувственное» является подлинной «реальностью»? Какое изменение сопутствует этому «переворачиванию»? Какое изменение лежит в его основе? Мы должны задавать вопрос именно таким образом, потому что речь идет не о том, чтобы сначала совершить это «переворачивание», а потом, исходя из возникшего нового положения, спрашивать, что же получилось? «Переворачивание» скорее получает движущую силу и направление движения из нового вопроса и его основополагающего опыта, в котором истинно сущее, реальное или «реальность» должны быть определены заново.

Нельзя сказать, что мы не готовы к таким вопросам, если вспомнить, что ради этого мы прошли дорогой целой лекции.

Прежде всего, четкое и строгое соотнесение всех вопросов с искусством должно было воочию обозначить новую реальность. В частности, изложение ницшевской «физиологической эстетики» было задумано так, чтобы теперь у нас возникла необходимость основательнее разобраться во всем, что было там сказано, дабы проследить за основным направлением его истолкования чувственного, то есть увидеть, как Ницше, после того, как кажущийся и истинный миры платонизма были упразднены, обретает место для своей мысли.

Основополагающей действительностью для искусства, согласно Ницше, является опьянение. В противоположность Вагнеру он понимает это чувство раскрывающейся силы, полноты и попеременного возрастания всех способностей как бытие-превыше-себя и, таким образом, как к-самому-себе-возвращение в высшей прозрачности бытия, а не как слепое, головокружительное парение. В то же время Ницше видит в этом разверзание бездны «жизни», кроющихся в ней противоречий, но не как некоего нравственного зла, не как чего-то отрицаемого, а как того, что он принимает. «Физиологическое», чувственно-плотское содержит в себе это «превыше-себя». Этот внутренний настрой «чувственного» поясняется через подчеркивание связи опьянения с красотой и творчества и наслаждения произведением искусства — с формой. Для него характерны постоянство, порядок, перспектива, граница и закон. Чувственное в себе направлено на перспективу, порядок, на

то, что поддается управлению, на упроченное. Теперь нам остается все, что здесь сказано о сущности «чувственного», постичь в его принципиальных связях, чтобы увидеть, каким образом для Ницше чувственное составляет подлинную реальность.

Живое открыто иным силам, но, противостоя им, оно в то же время упорядочивает их согласно форме и ритму, чтобы тем самым оценивать их в перспективе возможного их вбирания в себя или отвержения. Согласно такому углу зрения все встречающееся нас истолковывается в контексте жизненной силы этого живого. Этот угол зрения и намечаемый им горизонт заранее определяют, что вообще попадает в поле зрения живого существа и что не попадает. Ящерица, например, улавливает в траве еле слышный шорох, но не слышит тут же сделанного пистолетного выстрела. Следовательно, живое существо как бы «истолковывает» свое окружение и вместе с тем — все происходящее, причем не мимоходом, а в качестве основного процесса самой жизни: *«перспективное — основное условие всякой жизни»* (VII, 4).

Имея в виду этот основной настрой всего живого, Ницше говорит (XIII, 63): «Главная особенность органического существа — новое множество, которое само есть событие».

Живое отличается чуткой прозорливостью, окружающей живое существо «линией горизонта», внутри которой что-либо может перед ним появиться. В «органическом» содержится множество влечений и сил, каждая из которых имеет свою перспективу. Множество перспектив отличает органическое от неорганического, но и у последнего есть своя перспектива, только в ней — в привлечении и отталкивании — однозначно устанавливаются «отношения силы» (XIII, 62). Механическое представление о «безжизненной» природе — лишь гипотеза, предполагающая исчисление, она не видит того, что и здесь соотношения сил и тем самым те или иные связи устанавливаются определенной перспективой. Каждая точка приложения той или иной силы имеет в себе определенную перспективу. Отсюда ясно, что нет никакого неорганического мира" (XIII, 81). Все «реальное» проникнуто жизнью, оно «перспективно» в себе самом и утверждается в своей перспективе по отношению к другому. Именно в этом ракурсе мы понимаем наброски Ницше, сделанные в 1886—1887 годах: «Основной вопрос: принадлежит ли *перспективное к сущности?* И, быть может, между различными сущностями существует только некая форма созерцания, некое отношение? Быть может, различные силы находятся в определенном отношении, так что это отношение связано с определенной оптикой восприятия? Это было бы возможно, если бы *все бытие было бы чем-то принципиально воспринимающим*» (XIII, 227 f). Не надо никаких пространств доказательств, чтобы дать понять, что такое осмысление сущего сродни взгляду Лейбница, с той лишь разницей, что Ницше исключает его богословскую метафизику, то есть платонизм. Все сущее в себе есть перспективно-воспринимающее, то есть в очерченном теперь понятии — «чувственное».

Чувственное больше не является «кажущимся», больше не является затемненным, оно есть единственно реальное, то есть «истинное». Что же получается из видимого? Оно само принадлежит к сущности реального. В этом легко убедиться, вспомнив о перспективной природе действительного. Следующее предложение поясняет нам природу видимости в контексте перспективно выстроенного действительного: «С началом органического миром начинается *неопределенность и видимость*» (XIII, 228, ср. также 229). В единстве органической сущности содержится множество влечений и способностей, каждое из которых имеет свою перспективу, противоборствующую другой. При наличии такой множественности утрачивается однозначность той единственной перспективы, в которой находится соответствующее действительное. Налицо многозначность того, что проявляется в нескольких перспективах, и тем самым — неопределенность: то, что кажется то таким, то другим и, следовательно, принимает то один, то другой облик. Однако этот облик только тогда предстает как видимость в смысле просто видимости, когда то, что обнаруживается в какой-либо перспективе, упрочивается

и утверждается как единственное мерило в ущерб другим, попеременно напрашивающимся перспективам.

В результате этого для живого существа в том, что его окружает, появляются четко очерченные вещи и «предметы», появляется постоянное с теми его непреходящими свойствами, которыми оно руководствуется. Согласно старому понятию платонизма вся эта сфера таким образом упрочившегося и постоянного является областью «бытия», областью «истинного». Рассмотренное в контексте перспективы, это бытие представляет собой лишь односторонне упрочившийся, однако полагающий некую норму облик и, следовательно, он тем более является просто видимостью; бытие, истинное есть просто видимость, заблуждение.

«В органическом мире начинается *заблуждение*. „Вещи“, «субстанции», «свойства», «деятельности»,— все это нельзя вносить в неорганический мир! Это своеобразные заблуждения, благодаря которым существуют организмы" (XIII, 69).

Итак, в органическом мире, в мире плотствующей жизни, к которой относится и человек, начинается «заблуждение». Это не значит, что живое существо, в отличие от неорганической природы, может заблуждаться: просто то, что каждый раз появляется в некоем нормативном горизонте живого существа как его упрочившийся, сущий мир, сущее в своем бытии оказывается лишь неким обликом, простой видимостью. Человеческая логика нивелирует, упрочивает и делает обозримым его окружение. Бытие, истинное, то, что она «у-станавливает» (упрочивает) есть лишь видимость, но видимость, кажимость, которая в силу сущностной необходимости принадлежит живому существу как таковому, то есть себя-пронизыванию и себя-упрочению в постоянном чередовании. Так как реальное в себе перспективно, кажимость сама принадлежит реальности. Истина, то есть истинно сущее, то есть постоянное, упроченное, будучи закоснением той или иной перспективы, всегда представляет собой лишь ставшую властной кажимость, то есть заблуждение. Поэтому Ницше говорит («Wille zur Macht», п. 493):

«Истина есть вид заблуждения, без которого не мог бы существовать определенный род живых существ. Ценность для жизни является последним основанием»

Истина, то есть истинное как постоянное, есть некий род видимости, оправдывающий себя как необходимое условие утверждения жизни. Однако в результате более глубокого размышления становится ясно, что всякий облик и всякая видимость становится возможной только тогда, когда вообще нечто обнаруживается и проявляется. Изначально такое проявление становится возможным благодаря самому перспективному. Оно предстает как подлинное явление, как самообнаружение. Когда Ницше употребляет слово «видимость», оно, по большей части, многозначно. Он тоже это знает:

«Есть роковые слова, которые на первый взгляд, выражают познание, а на самом деле препятствуют ему; к ним относится слово „видимость“, «явление»" (XIII, 50).

Ницше не смог совладать с роком, который сокрыт в этом слове, то есть в самом предмете. Он говорит: *«„Видимость“, как я ее понимаю, есть действительная и единственная реальность вещей» (XIII, 50).* Это не означает, что реальность есть нечто кажущееся: просто бытие реальности в себе перспективно, оно представляет собой обнаружение, возможность видимости, оно в себе есть проявление; реальность есть видимость.

«Таким образом, я не противопоставляю „видимость“ «реальности», но, напротив, понимаю видимость как реальность, которая противостоит превращению в воображаемый «мир истины». Определенным наименованием для этой реальности была бы «воля к власти», причем представленная изнутри, а не с точки зрения ее неуловимой, текучей Протеевой природы" (XIII, 50, самое позднее — 1886 г.).

Реальность, видимость есть видимость в смысле перспективной возможности видимости. Однако к реальности в то же время принадлежит множество перспектив и, таким образом, возможность появления какого-либо облика и его упрочения, то есть истина как вид видимости в смысле «голой» видимости. Если истина воспринимается как

видимость, то есть как голая видимость, как заблуждение, тогда это означает, что истина есть нечто, с необходимостью принадлежащее перспективному проявлению, есть упрочившаяся видимость, некий облик. Ницше часто отождествляет этот облик с ложью: «Правдолюбец кончает осознанием того, что он всегда лжет» (XII, 293). Иногда Ницше даже определяет это проявление, это перспективное как видимость в смысле иллюзии и обмана и противопоставляет его истине (которая, в сущности, тоже есть заблуждение) как «бытию».

Теперь мы видим, что творчество как формы и образы, эстетическое чувство благополучия в отношении к образам точно так же укоренены в сущности жизни. Следовательно, необходимо на самом глубоком уровне связать искусство и именно искусство с перспективной видимостью и возможностью видимости. Искусство в подлинном смысле есть искусство большого стиля, оно хочет наделить силой возрастающую жизнь, хочет не успокоить ее, а дать ей возможность раскрыться, преобразить ее: 1) утвердить в ясности бытия; 2) осуществить эту ясность как возвышение самой жизни.

Жизнь в себе перспективна. Она растет и увеличивается вместе с ростом и возвышением перспективно явленного мира, с возрастанием явления, то есть проявления того, в чем она преобразается. «Искусство — это просто искусство и ничего более!» («Wille zur Macht», п. 833, II). Искусство глубочайшим и высочайшим образом являет реальность (которая в себе есть проявление) в проблеске преображения. Если «метафизическое» означает не что иное, как сущность реальности, которая, в свою очередь, заключена в проявлении, тогда мы можем понять то предложение, которым завершается раздел «Воли к власти», посвященный искусству (п. 853): «Искусство как подлинная задача жизни, искусство как ее *метафизическая* деятельность...». Искусство есть самая подлинная и глубочайшая воля к видимости, а именно к проблеску преображающего, в котором становится зримой высшая законность бытия. Истина же напротив представляет собой тот застывший ракурс видимости, который закрепляет жизнь и удерживает ее в одной определенной перспективе. Будучи такой фиксацией, «истина» предстает как умиротворение жизни и, следовательно, как препятствие ее развитию, как ее разрушение: «У нас есть *искусство*, дабы мы не погибли от истины» («Wille zur Macht», п. 822).

Если жизнь всегда возрастает, «с истиной невозможно жить». «Воля к истине», то есть к какому-то закосневшему облику, «уже симптом вырождения» (XIV, 368). Теперь становится ясно, что значит последний из пяти основных положений об искусстве, который гласит: *искусство более ценно, чем истина*.

Искусство и истина суть способы перспективного проявления, однако ценность реального определяется тем, в какой мере оно удовлетворяет сущности реальности, в какой мере совершает проявление видимости и усиливает реальность. *Искусство как преображение сильнее способствует возрастанию жизни, чем истина как фиксация определенного облика*.

Теперь мы также видим, в какой мере соотношение искусства и истины становится разладом для Ницше и его философии как «перевернутого» платонизма. Разлад происходит только там, где разобщающиеся величины должны разойтись из единства сопринадлежности и через него. Единство сопринадлежности дается через *единую* реальность, через перспективную видимость. К ней принадлежит сложившийся облик и наметившийся проблеск как преображение. Для того чтобы реальное (живое) могло *быть* реальным, ему, с одной стороны, необходимо упрочиться в определенном горизонте, то есть остаться в облике истины. Для того же, чтобы это реальное могло *оставаться* реальным, ему, с другой стороны, необходимо одновременно преобразиться, возвысившись над собой, превзойти себя в проблеске того, что создается в искусстве, то есть выступить против истины. Изначально в одинаковой мере принадлежа к сущности реальности, истина и искусство расходятся друг с другом и начинают друг другу

противостоять.

Но так как для Ницше видимость, проникнутая перспективой, содержит в себе также нечто произвольное, иллюзию, обман, он вынужден сказать:

«Воля к *видимости*, к иллюзии, к обману, к становлению и изменению глубже, „метафизичнее" [то есть в большей степени соответствует сущности бытия], чем воля к *истине*, к действительности, к бытию» (XIV, 369).

Еще решительнее об этом говорится в «Воле к власти» (853,I), где видимость отождествляется с «ложью»:

«*Нам необходима ложь*, чтобы через эту реальность, эту „истину" прийти к победе, то есть, чтобы *жить*... Сама необходимость лжи для жизни является одной из особенностей ужасного и стоящего под вопросом существования».

Истина и искусство одинаково необходимы реальности, и как одинаково необходимые они находятся в разобщении. Однако это соотношение становится ужасным только тогда, когда мы понимаем, что творчество, то есть метафизическая деятельность как искусство, обретает еще одну необходимость в тот миг, когда постигается величайшее событие,— смерть морального Бога. Теперь, с точки зрения Ницше, существование можно вынести только в творчестве. Только соотнесение реальности с властью ее закона и ее высшими возможностями еще гарантирует бытие. Однако творчество как искусство есть воля к видимости, оно не находится в единстве с истиной.

Искусство как воля к видимости есть высшая форма воли к власти. Воля же как основная черта сущего, как сущность реальности, в себе есть то же бытие, которое во-лит самое себя, стремясь стать становлением. Таким образом, в воле к власти Ницше пытается осмыслить старое противостояние бытия и становления как их изначальное единство. Бытие как постоянство должно позволить становлению *быть* становлением. Тем самым становится ясно, откуда возникает мысль о «вечном возвращении».

В 1886 году, в самом разгаре работы над задуманным главным произведением, появилось новое издание первого сочинения Ницше — «Рождения трагедии из духа музыки» (1872 год). Теперь у него было другое наименование: «Рождение трагедии, или эллинизм и пессимизм. Новое издание с опытом самокритики» (ср. I, 1—14). Задача, выполнить которую впервые отважилась эта книга, для Ницше оставалась той же самой. Он говорит о ней словами, которые с тех пор цитировались довольно часто, но так же часто понимались неверно. Правильное толкование вытекает из всей этой лекции в ее целостности. Сказанное Ницше, при его правильном понимании, может служить смысловым стержнем в характеристике начала и направления того вопрошания, которое содержится в лекции. Ницше пишет (I,4): «Тем не менее я не хочу совсем умолчать о том, насколько теперь она кажется мне неприятной и как она чужда мне теперь, по прошествии шестнадцати лет,— перед моим возмужалым, в сто раз более избалованным, но ничуть не охладевшим взором, которому не стала более чуждой и сама та задача, к решению которой впервые отважилась приступить эта дерзкая книга,— *взглянуть на науку под углом зрения художника, а на искусство — под углом зрения жизни*...».

Полвека прошумело над Европой с тех пор, как были написаны эти слова. На протяжении всех этих десятилетий сказанное вновь и вновь истолковывалось неверно, причем как раз теми, кто старался противостоять запустению и выкорчевыванию науки. Сказанное понимали так: наука больше не должна быть сухой и скучной, не должна «покрываться пылью» в стороне от «жизни», ее надо оформлять «художественно», увлекательно, со вкусом, чтобы она нравилась. Все это потому, что художественно оформленная наука должна быть связанной с жизнью, оставаться рядом с «жизнью», которой она должна приносить непосредственную пользу.

Поколение, которое училось в немецких университетах с 1909 по 1914 годы, в первую очередь слышало именно такое истолкование сказанного. Уже это неверное истолкование помогало нам, но в ту пору не было никого, кто мог бы дать нам правильное толкование, так как для этого было необходимо вновь задаться вопросом об основной

проблеме западноевропейской философии, вопросом, который раскрывает вопрошание о бытии как действительное вопрошание.

Для правильного понимания приведенных слов (*«взглянуть на науку под углом зрения художника, а на искусство — под углом зрения жизни»*) необходимо указать на четыре момента, которые после нашего обсуждения больше не кажутся нам чуждыми.

1. Под «наукой» здесь подразумевается знание как таковое, отношение к истине.

2. Дважды упомянутый «угол зрения», (художника и жизни) показывает, что «перспективный характер» бытия становится существенным.

3. Отождествление художника и искусства прямо говорит о том, что искусство надо понимать с точки зрения художника, творчества, большого стиля.

4. Под «жизнью» здесь подразумевается не животное и растительное бытие и не непосредственная цепкая и назойливая сутолока повседневности: «жизнь» — это наименование для бытия в его новом истолковании, согласно которому оно есть становление. «Жизнь» понимается не «биологически» или «практически», но метафизически. Отождествление бытия и жизни является также не чрезмерным превознесением биологического, хотя нередко так оно и выглядит, а его преобразованным истолкованием, сделанным на основании более высокого понимания бытия, которое, правда, не преодолено в старой схеме «бытия и становления».

Сказанное Ницше означает, что искусство как основное событие сущего, как подлинно творческое начало надо понимать с точки зрения сущности бытия. Однако понятое таким образом, искусство намечает горизонт, внутри которого можно дать оценку тому, как обстоят дела с «истиной» и каково взаимоотношение истины и искусства. В словах Ницше ничего не говорится о смешении художественного начала с «научным предприятием» или даже об умалении эстетического в знании, равно как не говорится и о том, что искусство должно бежать за жизнью и помогать ей, хотя все-таки искусство, большой стиль должны стать подлинным законодательством для бытия сущего.

Сказанное Ницше требует знания о событии нигилизма, и для Ницше это знание одновременно вбирает в себя волю к преодолению нигилизма — преодолению через рассмотрение исконных причин и вопросов. «Взглянуть на науку под углом зрения художника» значит оценить ее в контексте ее творческой силы, а не с точки зрения ее непосредственной пользы или пустого непреходящего значения.

Само же творчество надо оценивать в ракурсе той самобытности, с которой оно вторгается в бытие: не как простое достижение индивида и не как развлечение для многих. Способность к оценке, то есть способность к действию согласно бытию сама представляет собой высшее творчество, ибо это содействие готовности богов, «да», сказанное бытию. «Сверхчеловек» — это человек, который заново утверждает бытие — строгостью знания и большим стилем творчества.

Глава вторая **ВЕЧНОЕ ВОЗВРАЩЕНИЕ ТОГО ЖЕ САМОГО**

На основную мысль этой лекции должно намекать слово мыслителя, дело которого сначала должно предстать перед нами для плодотворного спора:

«Вокруг героя все становится трагедией, вокруг полубога все становится игрой сатиров, а вокруг Бога все становится — чем? Быть может, „миром“?» («Jenseits von Gut und Böse». 150; 1886).

Учение о вечном возвращении как основная мысль метафизики Ницше

Основная метафизическая позиция Ницше характеризуется его учением о *вечном возвращении того же самого*. Ницше сам называет его учением «о безусловном и

бесконечно повторяющемся круговороте всех вещей» («Ессе homo», XV, 65). В этом учении содержится высказывание о сущем в его целом. Сразу бросается в глаза безысходность и безотрадность учения, и поэтому, слыша о нем, мы его отвергаем. Мы противимся ему тем сильнее, чем больше убеждаемся, что его нельзя «доказать» так, как обычно мы представляем себе «доказательство». Поэтому нет ничего удивительного в том, что мы наталкиваемся на это учение и в любом случае довольно плохо с ним справляемся. Мы или просто выбрасываем его из философии Ницше, или, будучи не в силах отвергнуть очевидное, по необходимости признаем его наличие как составную часть этой философии. В последнем случае об этом учении говорят как о чем-то особенном и невозможном, что можно было бы расценивать как личное исповедание веры философа; к собственно философской системе Ницше оно якобы не относится. С другой стороны, об этом учении говорят как о чем-то само собой разумеющемся, и это оказывается таким же поверхностным и произвольным, как и его устранение, так как по своей сути оно не перестает быть чем-то странным. Еще не ясно, можно ли с этим странным разделаться с помощью того толкования, которое Эрнст Бертрам дает в своей популярной книге, посвященной учению о вечном возвращении того же самого, книге, где он называет его «дразнящим иллюзионом позднего Ницше» (см. второе издание, S. 12).

Учитывая всяческую неясность и смущение, вызываемое учением о вечном возвращении, надо сразу же (причем поначалу лишь в форме утверждения) сказать: учение о вечном возвращении того же самого — это основное учение в философии Ницше. Без этого учения как основы его философия становится похожей на дерево без корней. Что же такое этот корень, мы узнаем только тогда, когда проследим, каким образом дерево утверждается в своем корне, как и в чем укореняется сам корень. Если же этому учению отводят какую-то особую сферу и через сравнение тех или иных тезисов отправляют за кулисы, тогда такая картина напоминает вырванный из почвы и оторванный от дерева корень, который уже перестает быть корнем, уходящим вглубь почвы (уже не идет речи ни о каком учении как основном) и превращается в нечто странное. Учение Ницше о вечном возвращении того же самого остается для нас закрытым, а восприятие его философии в целом и по существу не складывается до тех пор, пока мы не начинаем *вопросать* о ней в том контексте, который дает этой философии возможность раскрыться перед нами — или, лучше сказать, в нас — в соотношении со всеми своими безднами и задним планом.

В учении о вечном возвращении того же самого содержится высказывание о сущем в его целом, и тем самым оно соединяется с учениями, которые с давних пор были известны западному мышлению и которые существенным образом содействовали формированию западноевропейской истории, причем не только истории философии. Таково учение Платона, гласящее, что сущность сущего содержится в «идеях», по которым его и надо оценивать; то, что есть, соразмеряется с тем, что должно быть. Таково учение, которое проникло в западное мышление через Библию и христианское учение Церкви и согласно которому все сущее сотворено личностным Духом как Творцом. В ходе западной истории учение Платона и христианское учение о сущем в целом претерпели различные виды слияний и, следовательно, различные изменения. Благодаря смешению, благодаря своему «не только, но и» оба учения прежде всего имеют то преимущество, что на протяжении двух тысячелетий традиции они стали восприниматься как нечто весьма привычное. Эта привычка остается определяющей даже там, где об исконной философии Платона уже давно перестали думать, а также там, где христианская вера просто отмерла, уступив место одному лишь сообразованному с разумом представлению о «всемогущем» мировом правителе и «провидении».

Учение Ницше о вечном возвращении того же самого не является каким-то учением о сущем наряду с другими учениями: оно проистекает из самого жесткого противоборства с платоническо-христианским способом мышления и его влиянием в Новое время. В то же время Ницше считает этот способ мышления основной

особенностью западной мысли вообще и его истории в частности.

Даже если мы поразмыслим обо всем этом лишь в общих чертах, мы яснее увидим, что еще нам остается сделать, коль скоро мы спрашиваем о метафизической позиции Ницше в западном мышлении. Прежде всего надо рассказать о том, как в мысли Ницше зародилось учение о возвращении, охарактеризовать ту *область*, в которой это учение берет свое начало, и описать его таким образом очерчивающийся «вид». Затем надо спросить о том, в какой мере с этим учением связана основная метафизическая позиция философа; необходимо выяснить, в чем заключается сущность этой позиции. Только потом, исходя из этого, можно попытаться так раскрыть основное содержание учения, чтобы стало ясно, каким образом в нем обретают свое основание и сферу основные фрагменты всей философии Ницше. Наконец, перед лицом этой основной метафизической позиции Ницше как последней позиции, которой достигло западное мышление, надо задаться вопросом о том, ставится ли в ней подлинный вопрос философии или не ставится и если ставится, то почему и как именно.

Таким образом, лекция распадается на четыре раздела, которые вкратце можно охарактеризовать следующими пунктами.

А. Предварительное изложение учения о вечном возвращении того же самого в контексте его возникновения, оформления и занимаемой сферы.

В. Сущность основной метафизической позиции. Ее прежняя возможность в общей истории западноевропейской философии.

С. Толкование учения о возвращении как последней «метафизической» позиции в западном мышлении.

Д. Конец западной философии и ее *другое* начало.

[Рассмотрение пункта С приходится на завершение лекции «Воля к власти как познание», рассмотрение пункта Д предпринимается под заголовком «Бытийно-историческое определение нигилизма»].

Из сказанного ясно, что больше не надо пространно заверять, что по-настоящему понять основную метафизическую позицию Ницше мы сможем только тогда, когда пройдем через все четыре ступени. То, что на первой ступени с необходимостью остается неясным, на четвертой ступени обретает ясность вполне развернутого вопроса. В то же время здесь обосновывается достоинство и необходимость философии через нее самое.

Возникновение учения о возвращении

Ницше сам рассказал нам о том, как у него возникла мысль о вечном возвращении того же самого. Ближайшая причина, побудившая его это сделать, заключается в том, что он придавал этому учению первостепенное значение. Более глубокая причина кроется в том, что с юных лет Ницше положил себе за правило сопровождать свою мыслительную работу постоянным и строгим размышлением о самом себе. Привычку говорить о себе самом в своих сочинениях очень легко можно было бы расценить как чрезмерную склонность к самоанализу и самообнажению. Если к тому же принять во внимание то обстоятельство, что Ницше, в конце концов, впал в безумие, картина как будто бы сразу становится ясной: столь серьезное отношение к собственной персоне было предвестником позднейшего сумасшествия. Такое суждение неверно, и это само собой станет ясно в конце данной лекции. Даже последний рассказ о самом себе, в котором, по-видимому, Ницше не скупился на преувеличения и который был предпринят им осенью 1888 года, то есть совсем незадолго до краха («*Esse Homo. Wie man wird, was man ist*» (XV, 1 ff), нельзя оценивать в ракурсе нагнавшего затем безумия. Его тоже надо толковать в том контексте, которому принадлежат все прочие случаи самоанализа: в контексте его мыслительной *задачи* и ее исторического момента. Когда Ницше снова и снова размышляет о самом себе, это вовсе не означает, что он впадает в тщеславное самолюбование: на самом деле речь идет о непрекращающейся подготовке к жертве,

которую поставленная перед ним задача требовала от него самого, требовала необходимость, ощущавшаяся им со времен его вполне бодрствующей юности. Ибо как иначе можно объяснить тот факт, что девятнадцатилетний старшекурсник в одном рассказе о своей жизни пишет (18 сентября 1863 года) такие строки: «Как растение я родился неподалеку от погоста, как человек — в доме священника»? В конце этой записи об уже пройденном жизненном пути он пишет: «И так вырастает человек из всего, что его некогда окружало; ему не надо разрывать оковы, ибо неожиданно, когда велит Бог, они падают; и где то кольцо, которое его еще объемлет? Быть может, это мир? Или Бог?» (Ср. «Mein Leben. Autobiographische Skizze des jungen Nietzsche», Frankfurt am Main, 1936). Эта автобиография была обнаружена в 1936 году во время просмотра наследия, оставленного сестрой Ницше, и по моему совету архив Ницше издал ее отдельной книгой. Я просто хотел сегодняшним и будущим девятнадцатилетним немцам предложить нечто важное для раздумья.

Оглядываясь на свою прошлую жизнь и оглядывая ее, Ницше лишь приглядывается к своей задаче. Для него она сама есть подлинная действительность. В ней сфокусировались воедино все отношения, как к нему самому, так и к его близким и чужим, которых он хочет завоевать. В этом ракурсе нам надо понимать и тот примечательный факт, что, например, наброски к своим письмам он записывает прямо в «рукописи» — не ради экономии бумаги, а просто потому, что эти письма (ибо и они суть размышления) принадлежат его сочинениям. Но лишь величие задачи и решимость приступить к ней дают право или, лучше сказать, создают необходимость столь кропотливого отношения к самому себе. Поэтому сообщения Ницше о себе никогда не следует читать как обычные дневниковые записи или просто ради удовлетворения любопытства. Эти сообщения, несмотря на подчас прямо противоположное впечатление, давались ему тяжелее всего, так как они касаются всей неповторимости его и только его призвания. Оно, помимо прочего, заключается в том, чтобы в эпоху распада и фальсификации всего и вся, в эпоху голого рвения, ощущающегося во всем, на примере своей собственной истории показать, что *мышление большого стиля* есть подлинное действие, а именно действие в его самом мощном, хотя и *самом спокойном* виде. Здесь привычное и расхожее различие между «чистой теорией» и полезной «практикой» больше не имеет смысла. Однако Ницше знал и то, что тяжелый удел людей творческих — не нуждаться в других, дабы тем самым освободиться от собственного маленького «я»:

«Бывало ли так, чтобы великий человек был своим собственным приверженцем и любимцем? Ведь он как раз уходил от себя в сторону, ступая на сторону величия!» (XII, 346; 1882-84).

Это, однако, не исключает, но скорее предполагает, что подлинный мыслитель не расстается с тем гранитом, той исконной породой своей основной мысли, которая находится в нем самом.

«Тот ли ты, кто *как мыслитель* остается верен своим словам,— не как крючоктвор, но как солдат приказу?» (XIII, 39; ср. XIII, 38).

Благодаря этим замечаниям мы застрахованы от того, чтобы превратно истолковать сказанное Ницше о самом себе, то есть о задаче, живущей в нем, идет ли речь только о вдумчивом самоанализе или о выставлении своего «я» перед чужим взором.

Упомянутая биография девятнадцатилетнего юноши заканчивается вопросом: «И где то кольцо, которое его [человека] еще объемлет? Быть может, это мир? Или Бог?» Ответ на вопрос о кольце, которое, вращаясь, объемлет сущее в его целом, Ницше дал почти два десятка лет спустя своим учением о вечном возвращении того же самого.

«О, как не вожделеть мне вечности и брачного кольца колец — кольца возвращения?» («Also sprach Zarathustra» III. Teil, «Die sieben Siegel. (Das Ja- und Amen-Lied)»; 1884).

В одном из самых ранних набросков к учению о возвращении сказано:

«*Четвертая книга*: дифирамбически-объемлющее: „*Annulus aeternitatis*“. Желание

все пережить еще раз и переживать вечно» «Sils-Maria, 26. August 1881» (XII, 427).

Ответ на поставленный вопрос (является ли это кольцо миром, Богом, ни тем и ни другим или же обоими в их изначальном единстве) становится равнозначным толкованию учения о вечном возвращении того же самого.

Прежде всего сказанного необходимо выслушать, что сам Ницше говорит о том, как пришла ему мысль о вечном возвращении. Это сообщение содержится в уже упомянутом сочинении «Ессе homo. Как становятся сами собою» (1888 г.), которое впервые появилось в 1908 году (теперь XV, 1 ff). Третий раздел сочинения озаглавлен: «Почему я пишу такие хорошие книги». В нем характеризуется ряд опубликованных Ницше сочинений. Глава, посвященная «Заратустре» («Так говорил Заратустра. Книга для всех и ни для кого»), начинается так:

«Теперь я расскажу историю Заратустры. Основная концепция этого произведения, *мысль о вечном возвращении*, эта высшая форма утверждения, которая вообще может быть достигнута,— относится к августу 1881 года: она набросана на листе бумаги с надписью: „6000 футов по ту сторону от человека и времени“. В тот день я шел вдоль озера Сильваплана через леса; у мощного пирамидального нагроможденного скопища камней, неподалеку от Сурлея, я остановился. Там и пришла мне эта мысль». (XV, 85).

Область Верхнего Энгадина, в которую Ницше впервые вступил летом 1881 года и тотчас воспринял как дар своей жизни, область, которая с тех пор стала одним из его главных рабочих мест,— в этом краю ему и пришла мысль о вечном возвращении. (Тот, кому незнаком этот край, может найти его описание в начале книги К. Ф. Мейера «Юрг Йенач». См.: С. F. Meyer. Jürg Jenatsch. Русский перевод 1918 г.— прим. пер.). Эта мысль появилась не в результате разбора и анализа всего прежде сказанного: она просто пришла, но пришла так, как приходят все великие мысли, потому что — подспудно — была подготовлена и выстрадана долгой работой. Забегая вперед, скажем, что то, что Ницше здесь называет «мыслью», на самом деле представляет собой набросок картины сущего в его целом по отношению к тому, *каким образом* это сущее есть то, что оно есть. Такой набросок раскрывает сущее так, что через все вещи его вид и вес изменяются. Поистине *мыслить* такую важную мысль значит вступать в ту новую ясность, которую эта мысль раскрывает, видеть все вещи в ее свете и обнаруживать, что ты всею своею волей готов принять все сокрытые в ней решения. Мы, однако, привыкли считать такие мысли «просто» мыслями, считать чем-то недействительным и недейственным. На самом же деле мысль о вечном возвращении того же самого означает потрясение всего бытия. Горизонт, в который всматривается мыслитель, больше не является сферой его «личных переживаний», это нечто отличное от него самого, нечто такое, что прошло под ним и через него и отныне есть то, что больше не принадлежит ему, мыслителю, но остается тем, чему принадлежит он сам. Этому событию не противоречит тот факт, что поначалу и даже довольно долгое время мыслитель хранит такое знание как свое собственное, потому что он должен стать вместилищем его раскрытия. Поэтому сначала Ницше почти ничего не говорит о своем постижении «вечного возвращения того же самого», а если и говорит, то только немногим Друзьям, да и то намеками. Так, например, 14 августа 1881 года он пишет из Сильс-Мария своему помощнику и другу:

«Привет, дружище! Августовское солнце стоит над нами, год убегает, в горах и лесах становится все тише и умиротвореннее. На моем горизонте появились такие мысли, которых я еще не видел,— об этом я ничего не хочу говорить, но хочу хранить в себе неколебимый покой. Я, пожалуй, должен прожить еще *несколько лет!*»

В ту пору Ницше решил хранить молчание в течение ближайших десяти лет и всецело готовиться к раскрытию мысли о вечном возвращении. Хотя уже в следующем и последующих годах он несколько раз нарушил это молчание, все-таки в этих произведениях он говорит о главной мысли или напрямую лишь краткими намеками, или опосредствованно утаиванием и притчами. Это молчание о самом существенном происходит из той позиции, которую несколько лет спустя (в 1886 году) он

охарактеризовал следующим образом:

«Мы охлаждаем к познанному нами, как только делимся этим с другими» (Jenseits von Gut und Böse", n. 160).

Когда его пронзила «мысль о вечном возвращении», уже прошло какое-то время с тех пор, как окончательно совершилась утвердившаяся в нем перемена его основного настроения. О подготовке к такой перемене говорит заголовок сочинения, напечатанного незадолго до этого (в том же 1881 году) — «Утренняя заря». Ключевым здесь является изречение из индийской Ригведы: «Как много утренних зорь, которые еще не просияли». Об окончательном закреплении произошедшей перемены в настрое, который определяет его судьбу, говорит заголовок сочинения, появившегося в следующем, 1882 году — «Веселая наука (la gaia scienza)». Согласно прелюдии эта работа разделена на четыре книги. Во втором издании (1887 г.) появляется пятая книга, а также приложение и предисловие. В конце первого издания «Веселой науки» Ницше впервые открыто говорит о вечном возвращении, и поэтому кажется, что он не только уже через год нарушает задуманное им молчание, но и охладевает к тому, что познал, потому что сообщает о нем. Однако это сообщение очень примечательно. Оно лишь мимоходом появляется в конце «Веселой науки», причем мысль о вечном возвращении не преподносится как учение. Она подается как некая особая идея, как игра с возможным представлением. Это не столько сообщение, сколько утаивание. Это же касается и следующего ближайшего по времени высказывания о вечном возвращении. Оно появляется два года спустя, в 1884 году, в третьей части «Заратустры». Хотя здесь Ницше прямо и более подробно говорит о вечном возвращении того же самого, однако снова говорит лишь поэтически, словами, исходящими из уст поэтического персонажа — Заратустры (VI, 223 ff). И, наконец, третье и последнее сообщение Ницше о самой важной для него мысли дается очень скудно и только в форме вопроса. Оно содержится в сочинении «По ту сторону добра и зла», появившемся в 1886 году.

Обозрев эти три высказывания, мы видим, что это очень мало для мысли, которая призвана стать основной во всей его философии. Такое скудное сообщение сродни сокрытию и, по существу, оно и есть настоящее сокрытие, ибо тот, кто вообще безмолвствует, тем самым как раз выдает свое молчание, но тот, кто говорит скудно и неясно, как раз таит то, о чем умалчивается.

Если бы мы ограничились тем, что опубликовал сам Ницше, мы никогда не смогли бы постичь того, что он уже знал, к чему готовился, о чем постоянно думал, хотя и скрывал эти раздумья. Только знакомство с рукописным наследием рисует более ясную картину. Подготовительные наброски к учению о вечном возвращении в разрозненном виде напечатаны в посмертных томах (Großoktavausgabe, Band XII-XVI).

Для того чтобы по-настоящему углубиться в главные мысли подлинно ницшевской философии, в первую очередь необходимо проводить различие между тем, что сообщил об этом сам Ницше, и тем, о чем он умолчал. Различие между непосредственным сообщением, которое, как кажется, находится лишь на переднем плане, и тем умолчанием, которое, на первый взгляд, отступает на задний план, просто необходимо как по отношению к философским высказываниям вообще, так и по отношению к высказываниям Ницше в особенности. При этом ни в коем случае нельзя сразу же проводить какое-то различие по степени важности тех или иных сообщений, как если бы невысказанное обладало меньшей значимостью.

С публикациями из области какой-либо специальной науки дело обстоит совсем не так, как с философскими сообщениями. Нам надо как следует уяснить это различие, потому что мы слишком легко склоняемся к тому, чтобы оценивать философские сообщения в контексте научных публикаций. В XIX веке специальная наука стала сродни промышленности: изготовленный продукт необходимо как можно скорее пустить в дело, чтобы он стал полезным для других и чтобы на сделанное тобой открытие не заявил права кто-нибудь еще или же не потратил силы на уже совершенную тобой работу. Это

особенно важно тогда и там, когда и где (как, например, в современном исследовании природы) приходится считаться с целым рядом широкомасштабных и дорогостоящих экспериментов. Поэтому совершенно правильно, что, наконец, у нас стали организовываться места, где можно сразу представить общую картину того, какие диссертации и сообщения о результатах проведенных опытов, по какому именно вопросу и в каком направлении уже делались. В качестве примера обратной картины мимоходом упомянем следующее: известно, что сегодня русские идут на большие затраты для проведения исследований в области психологии, тех исследований, которые у нас и в Америке проводились уже пятнадцать лет назад, но о которых они ничего не знали, будучи изолированными от зарубежной науки.

В соответствии с общей картиной истории развития человечества на Земле становление технической промышленности, начавшееся полтора века назад, тоже, наряду с прочими факторами, определяет дальнейшую судьбу современной науки. Поэтому слово «наука» постепенно наполняется смысловым содержанием, отвечающим французскому понятию *science*, под которым подразумеваются математическо-технические дисциплины. Сегодня большие отрасли промышленности и их «генеральный штаб» лучше «университетов» осведомлены о «научных» неотложных проблемах; кроме того, они уже располагают большими средствами и лучшими силами, потому что на самом деле находятся ближе к «действительному».

Однако то, что называют «наукой о духе», не возвращается вспять и не становится составной частью более ранних «изящных искусств»: эта наука преобразуется в орудие «политико-мировоззренческого» воспитания. Только слепцы и фанатики еще могут верить в то, что картина разделения наук и занятий ими, сложившаяся за десятилетие, пришедшее на период между 1890 и 1900 годами, сохранится на вечные времена, подмалеванная соответствующим образом. Уже предначертанный технический стиль науки Нового времени не претерпевает каких-либо изменений через полагание новых целей для этой техники; напротив, благодаря этому он только окончательно укрепляется и вступает в свои права. Без технического оснащения больших лабораторий, библиотек и архивов, наконец, без доведенной до совершенства техники связи плодотворная научная работа и соответствующий результат сегодня просто немыслимы. Любое ослабление этой тенденции или противодействие ей есть реакция.

В отличие от «науки» в философии дела обстоят совершенно иначе. Когда здесь произносят слово «философия», имеют в виду лишь творчество великих мыслителей, которое обладает своим собственным временем и законами и в том, что касается сообщения. Стремление как можно скорее что-то создать и боязнь того, что это будет слишком поздно, здесь не актуальны в силу одной особенности, присущей всякой подлинной философии: ее современники всегда понимают ее неправильно. Философ должен перестать быть современником даже по отношению к самому себе. Чем принципиальнее и революционнее оказывается его философия, тем сильнее она нуждается в воспитании того человека и того поколения, которые должны ее принять. Поэтому и по сей день мы стараемся понять, например, основное содержание философии Канта и освободиться от превратных ее истолкований, характерных для его современников и сторонников.

Так же и Ницше тем малым и потаенным, что он сам сообщает о своем учении о вечном возвращении, не стремится добиться полного понимания, но готовит перемену в основном настрое, благодаря которой его учение, наконец, станет понятным и действенным. Своих современников он хочет сделать лишь отцами и делами тех, кто должен прийти. («Also sprach Zarathustra» II. Teil, «Auf den glückseligen Inseln»).

Поэтому сначала мы разберемся с теми сообщениями, которые делает сам Ницше, и при этом будем довольствоваться лишь предварительным пояснением, а затем приступим к обзору того, о чем он не торопился рассказать.

Первое сообщение Ницше об учении о вечном возвращении

Так как для философского сообщения принципиально важно, в каком контексте и как именно оно делается, мы должны, во всем своем дальнейшем стремлении постичь учение о возвращении, хорошо усвоить тот факт, что *впервые* Ницше говорит о нем в конце «Веселой науки», увидевшей свет в 1882 году; в более позднем и хорошо известном втором издании отрывок под номером 341 находится в конце четвертой книги: это предпоследний отрывок данного сочинения, в котором говорится о вечном возвращении (V, 265 f). То, о чем там говорится, принадлежит «Веселой науке» и звучит так:

«Величайшая тяжесть. — Что, если бы однажды днем или ночью в твое уединеннейшее одиночество подкрался некий демон и сказал бы тебе: „Эту жизнь, как ты ее теперь живешь, должен будешь прожить еще раз и еще бесчисленное количество раз; и ничего в ней не будет нового, но каждая боль и каждое удовольствие, всякая мысль и любой вздох и все несказанно малое и великое твоей жизни должно будет снова вернуться к тебе, и все в том же порядке и той же последовательности — также и вот этот паук и этот лунный свет между деревьями, и вот это мгновение и я сам. Вечные песочные часы бытия переворачиваются вновь и вновь — и ты вместе с ними, пылинка пыли!“ — Разве не бросился бы ты навзничь, скрежеща зубами и проклиная демона, который так говорит? Или однажды тебе довелось пережить чудовищное мгновение, когда ты ответил бы ему: «Ты — бог, и никогда не слышал я ничего более божественного!» Если бы эта мысль овладела тобой, она бы преобразила тебя, каков ты есть, и, быть может, сокрушила; вопрос, сопровождающий все и вся: «хочешь ли ты этого еще раз и еще бесчисленное количество раз?» величайшей тяжестью лег бы на твои поступки! Или насколько хорошо должен был бы ты относиться к самому себе и к жизни, чтобы не жаждать больше ничего, кроме этого последнего утверждения и скрепления печатью?»

И вот это Ницше предлагает нам в конце своей «Веселой науки?» Перед нами мрачная перспектива всего состояния бытия, вселяющего страх. Где же здесь *«веселость»*? Быть может, скорее, ужас? Конечно, и чтобы убедиться в этом, достаточно лишь бросить взгляд на заголовок следующего, 342 отрывка, завершающего эту книгу. Он гласит: *«Incipit tragoedia»*. Начинается трагедия. Разве можно такое знание назвать «веселой наукой»? Демоническая напасть, а вовсе не наука, ужас, а не «веселье»! Однако здесь важно не то, что случайно приходит нам в голову, когда мы видим — «Веселая наука»; важно только то, что думает Ницше.

Но что же значит *«веселая наука»*? Здесь слово «наука» не является наименованием когда-то существовавшей и донныне наличествующей специальной науки и ее установлений в том виде, как они сформировались в прошлом. «Наука» означает *установку на сущностное знание, волю к этому знанию*. Хотя каждому знанию с необходимостью принадлежат те или иные сведения (и для Ницше в его эпоху это, прежде всего, сведения естественнонаучные), однако они не составляют сущности подлинного знания. Оно заключается в соответствующем принципиальном отношении человека к существу и, следовательно, в определенном способе существования истины и в той решительности, которая полагается этим принципиальным отношением. «Наука» — здесь это слово звучит так же, как «страсть», страсть обоснованного господства над тем, что *пред-стоит* нам, а также над тем, как мы *противо-стоим* этому предстоящему и связываем его с большими и важными целями.

«Веселая» наука? Веселость, о которой здесь говорится,— не пустая забава и поверхностное мимолетное удовольствие, когда кто-нибудь, например, находит «развлечение» в ничем не нарушаемом занятии научными вопросами; речь идет о том веселье превознесенности, которую самое тяжкое и ужасное больше не потрясает, то есть, если говорить о знании, ее больше не потрясает самое сомнительное, она скорее только крепнет от него, утверждая его в его необходимости.

Только так понимая «веселую науку», можно постичь весь ужас мысли о вечном

возвращении и, следовательно, его самого в его существенном содержании. Теперь мы понимаем, почему Ницше впервые сообщает эту демоническую мысль в конце «Веселой науки»: то, что здесь упоминается в конце, по существу, есть не конец, а начало «Веселой науки»; ее начало и одновременно конец — вечное возвращение того же самого, то, что «Веселая наука» призвана постичь в начале и в конце, дабы быть подлинным знанием. «Веселая наука» — для Ницше это есть не что иное, как наименование «философии», наименование того, что прежде всего учит вечному возвращению того же самого.

Для правильного понимания учения о вечном возвращении одинаково важен как тот факт, что впервые Ницше сообщает о нем в конце «Веселой науки», так и то, как именно он при этом заранее характеризует мысль о возвращении. Упомянутый отрывок (п. 341) озаглавлен как «*Величайшая тяжесть*». Мысль как *тяжесть*! Что мы представляем при слове «тяжесть»? Тяжесть мешает колебанию, привносит покой и прочность, сводит все силы воедино, собирает их и наделяет определенностью. В то же время тяжесть влечет тебя вниз и потому ты всегда делаешь усилие, чтобы оставаться наверху, в ней кроется опасность соскользнуть вниз и остаться там. Следовательно, тяжесть — это препятствие, которое хочет, чтобы его постоянно «брали», чтобы его перепрыгивали. Однако тяжесть не порождает новых сил, она просто изменяет направление их движения и таким образом создает новые законы движения для уже имеющихся сил.

Но каким образом «мысль» может быть тяжестью, то есть становиться определяющей во всех названных способах упрочения, собрания воедино, влечения, препятствования и изменения направления? И что она должна определять? Кому она должна быть свойственной, быть присущей, и кто должен поднять ее, чтобы самому не остаться внизу? Ницше говорит об этом в конце данного отрывка: эта мысль в качестве вопроса («хочешь ли ты этого еще раз и еще бессчетное количество раз?») всегда и всюду тяготела бы над нашими *поступками*. Под «поступками» здесь подразумевается не просто практическая деятельность и не какие-то нравственные поступки, а скорее вся полнота отношений человека к сущему и к самому себе. Для стояния в средоточии сущего в его целом (Mitteninnestehen) мысль о вечном возвращении должна быть «тяжестью», то есть быть определяющей.

Однако теперь мы тем более вправе спросить: как мысль может иметь определяющую силу? «Мысль»! Да разве может такая мимолетность стать центром тяжести? Разве для человека не является определяющим как раз обратное, а именно то, что его окружает, его обстоятельства, его «пища», согласно Фейербаху, сказавшему, что человек есть то, что он «ест»? А рядом с пищей и место обитания, которое, согласно распространенным в ту пору учениям английской и французской социологии, является «средой» — воздух и общество? Все, что угодно, только не «мысли»! Ницше возразил бы так: да, именно «мысли», потому что они определяют человека еще больше, они решают, чем он будет питаться, где будет жить, каким воздухом дышать, в каком обществе находиться; в мысли человек решает, принимает ли он именно эти обстоятельства и сохраняет ли их или предпочитает другие, истолковывает ли выбранные обстоятельства так или по-другому, так или как-то иначе справляется с ними. Тот факт, что это решение часто совершается при всяком отсутствии мысли, говорит не против ее господства, а в пользу него. Среда для себя ничего не проясняет, среды как таковой просто нет. В этой связи Ницше говорит: («Der Wille zur Macht», п. 70; 1885-1886): «*Против* учения о влиянии *Milieu* и внешних причин: внутренняя сила бесконечно *выше*».

Сердцевина «внутренней силы» — мысли, и если мысль о вечном возвращении того же самого касается не чего попало, не того или этого, но сущего в его целом, как оно есть, если эта мысль продумывается на самом деле, то есть как *вопрос* ввергает нас в сущее и тем самым выводит из него, если эта мысль о вечном возвращении предстает как «мысль мыслей» (XII, 64), а именно так однажды и назвал ее Ницше,— тогда разве не станет она для каждого человека «тяжестью», причем не какой-то тяжестью среди других,

а «величайшей тяжестью»!

Но почему именно так? Что такое человек? Быть может, он — существо, которое нуждается в тяжести, которое всегда берет на себя тяжесть и должен ее брать? С какой опасной необходимостью здесь надо считаться? Тяжесть может увлекать вниз, может принижать человека и, когда тот оказывается внизу, может оказаться излишней, так что человек внезапно остается без тяжести и больше не может судить о том, что является его высотой, перестает замечать, что он находится внизу, начинает считать себя самого средоточием и мерой, в то время как на самом деле все это лишь его заурядность.

Быть может, мысль об этой тяжести пришла к Ницше случайно, без какой-либо подготовки с его стороны, или она пришла потому, что все прежние виды тяжести увлекли человека вниз и затем исчезли? Опыт необходимости новой величайшей тяжести и ощущение того, что все вещи утратили свой вес, образуют единство.

«Наступает время, когда нам придется *платить* за то, что мы в течение двух тысячелетий были *христианами*: мы утратили *тяжесть*, которая позволяла нам жить,— мы уже не знаем, ни откуда, ни куда идем» («Der Wille zur Macht», n. 30; 1888).

Путь этот пока еще неясный для нас отрывок лишь намекнет нам на то, что мысль Ницше о новой величайшей тяжести своими корнями уходит в исторический контекст двух тысячелетий. Отсюда и та манера, с которой он впервые о ней сообщает: «Что, *если бы* однажды днем...» — то есть в виде вопроса и возможности. Речь идет о том, что эта мысль не подается напрямую самим Ницше. Разве мог бы кто-либо из сегодняшних людей, которые не знают «ни откуда, ни куда» и к которым Ницше должен причислить и самого себя, разве мог бы кто-либо из этих людей самостоятельно прийти к такой мысли? Картина скорее иная: «Что, *если бы*... подкрался к тебе в твое уединеннейшее одиночество некий *демон*...»; эта мысль исходит не от любого человека и приходит она не к любому в его любом, повседневном состоянии, то есть в том, в котором он не помнит себя: она приходит в его «уединеннейшем одиночестве». Но где и когда оно начинается? Быть может, там, где человеку достаточно просто уединиться, отойти в сторону и заняться своим «я»? Нет, скорее, там, где он полностью становится собой, когда в самых существенных связях своего исторического вот-бытия находится в средоточии сущего в его целом.

Это «уединеннейшее одиночество» предлежит всякому различию между «я» и «ты» и превосходит его, а также отличие «я» и «ты» от «мы», отличие единичного от единого. В этом уединеннейшем одиночестве нет ничего от разъединения как обособления, это такое разъединение, которое мы должны постигать как *обретение подлинности*, когда человек приближается к себе в своей самости. Эта самость, подлинность — не есть «я», это *то* вот-бытие, в котором утверждается отношение «я» к «ты», «я» к «мы» и «мы» к «вы», откуда эти отношения только и можно и должно преодолевать, если они должны быть силой. В самобытии решается, каким весом обладают вещи и люди, на каких весах они взвешиваются и кто это делает. Что, если бы к тебе в твое уединеннейшее одиночество подкрался некий демон и поставил тебя перед лицом вечного возвращения того же самого: «Вечные песочные часы бытия переворачиваются снова и снова, и ты вместе с ними, пылинка пыли!»

Ницше не говорит, что происходит потом. Он снова *задает вопрос* и предполагает две возможности: ты, наверное, проклял бы этого демона или, быть может, признал бы в нем бога, эта мысль сокрушила бы тебя или, может быть, ты бы не захотел ничего, кроме ее истины, быть может, эта величайшая тяжесть увлекла бы тебя в пропасть или, может быть, ты сам стал бы еще большей тяжестью по отношению к ней?

Тот, как Ницше здесь оформляет свое первое сообщение о «величайшей тяжести», ясно показывает, что «эта мысль мыслей» одновременно предстает как «тяжелейшая мысль» (XVI, 414). Она такова в нескольких ракурсах. Во-первых, по отношению к тому, что в ней надо мыслить: сущее в его целом. Оно обладает тяжелейшим весом и поэтому есть самое тяжелое как самое весомое. Затем — по отношению к самому мышлению, и в

этом ракурсе она есть тяжелейшая мысль, ибо она должна проникать в само средоточие полноты сущего, выходить на предельную границу сущего в его целом и одновременно промышлять уединеннейшее одиночество человека.

С помощью этих различий мы разъясняем мысли Ницше. Разъяснение же всегда и необходимым образом есть толкование, причем такое, когда употребляются соответствующие данной теме, а также прочие слова и понятия. Поэтому здесь необходимо поговорить о том словоупотреблении, к которому прибегает Ницше и мы сами.

Ницше говорит о сущем в его целом. Мы употребляем это наименование прежде всего для того, чтобы обозначить все то, что не является просто ничем: природу, безжизненное и живое, историю и то, что она порождает, а также ее образы и ее носителей, бога, богов и полубогов. Кроме того, сущим мы называем и становящееся, возникающее и преходящее, ибо это есть уже больше не ничто или еще не ничто. Мы называем сущим также видимость, облик, иллюзию и ложное. Если бы это не было сущим, оно не могло бы обманывать и вводить в заблуждение. Все это со-называется в выражении «сущее в целом». Даже его предел, просто не-сущее, ничто как таковое все еще принадлежит сущему в целом, поскольку без последнего не было бы и этого ничто. Однако в то же время выражение «сущее в целом» обозначает это сущее именно как то, о чем *вопрошается*, что достойно вопроса. В этом выражении остается открытым вопрос о том, *что* есть сущее как таковое и как оно есть. В этом отношении данное выражение есть лишь выражение собирательное, но оно собирает для того, чтобы свести воедино сущее для вопроса о свойственном ему самому собрании. Следовательно, выражение «сущее в целом» обозначает то, что больше всего достойно вопрошания, и поэтому само оно есть самое достойное вопрошания.

Ницше же хотя и уверен в своем словоупотреблении, однако далеко не однозначен. Когда он имеет в виду всю действительность или вообще все, тогда он говорит о «мире» (Welt) или о «бытии» (Dasein), и такое словоупотребление восходит к Канту. Когда Ницше ставит вопрос о том, имеет ли бытие смысл и можно ли вообще определить какой-то смысл по отношению к нему, тогда в общих чертах и с некоторыми оговорками значение слова «бытие» совпадает с тем значением, которое мы имеем в виду, говоря о сущем в целом. Для Ницше «бытие» имеет такое же широкое значение, как и слово «мир»; вместо «бытия» он также говорит о «жизни», подразумевая под нею не только человеческую жизнь и человеческое бытие. Мы же, напротив, употребляем слово «жизнь» лишь для обозначения растительного и животного сущего и отличаем от него человеческое бытие, которое есть нечто большее и иное, чем просто «жизнь». Для нас слово «вот-бытие» (Dasein) обозначает нечто, что ни в коей мере не покрывается смыслом слова «человеческое бытие» и решительно отличается от того, что Ницше и предшествующая ему традиция понимают под этим словом. То, что мы обозначаем словом «вот-бытие», не присутствует в прежней истории философии. Это отличие в смысле словоупотребления основывается не на каком-то случайном своеволии: за ним стоит существенная историческая необходимость. Однако этими языковыми различиями нельзя овладеть путем их чисто внешнего усвоения и запоминания, нам необходимо, осуществляя разбирательство с самим существом дела, вращать в произросшее слово. (Относительно ницшевского понятия «бытие» сравни, например, «Die fröhliche Wissenschaft», IV, 341; V, 357, 373, 374).

«Incipit tragoedia»

Мысль о вечном возвращении того же самого, будучи величайшей тяжестью, есть тяжелейшая мысль. Что происходит, когда эта мысль действительно продумывается? Ницше дает ответ на этот вопрос в заголовке того отрывка, который непосредственно примыкает к первому сообщению о тяжелейшей мысли и образует подлинное завершение «Веселой науки» (n. 342; 1 Auflage 1882): «*Incipit tragoedia*». — Начинается трагедия.

Какая трагедия? Ответ: трагедия сущего как такового. Но что Ницше понимает под трагедией? Она воспекает трагическое. Мы должны признать, что трагическое Ницше определяет только из собственного понимания начала трагедии. С продумыванием мысли о вечном возвращении трагическое как таковое становится основной особенностью сущего. С исторической точки зрения оно является началом «трагической эпохи для Европы» («Der Wille zur Macht», п. 37; XVI, 448). То, что здесь начинается и происходит, совершается в величайшем безмолвии и на долгое время остается сокрытым для большинства; такая история ничего не оставляет в исторических книгах.

«Самые тихие слова приносят бурю. Мысли, ступающие голубиными шагами, правят миром» («Also sprach Zarathustra», II. Teil, Schluß).

«...Какая польза в том, что мы, более осторожные и сдержанные, пока еще не отходим от старой веры в то, что лишь великая мысль наделяет величием какое-либо дело или вещь» («Jenseits von Gut und Böse», п. 241).

И наконец:

«Не вокруг изобретателей нового шума — вокруг изобретателей новых ценностей вращается мир; он вращается *неслышно*» («Also sprach Zarathustra», II. Teil, «Von großen Ereignissen»).

Лишь немногие и редкие, те, кто способен уловить это неслышное, услышат «Incipit tragoedia». Но как понимает Ницше сущность трагического и трагедии? Мы знаем, что в его первом произведении поднимался вопрос о «рождении трагедии» (1872 г.). Опыт трагического и размышление о его происхождении и его сущности принадлежат к основному пласту ницшевского мышления. В соответствии с внутренним изменением и прояснением его мышления проясняется и его понятие трагического. Однако с самого начала он противостоял аристотелевскому толкованию трагического, согласно которому оно производит *κάθαρσις*. С точки зрения Аристотеля пробуждение страха и сострадания должно приводить к нравственному очищению и подъему. «Я не раз касался большого недоразумения Аристотеля, который считал, что трагические аффекты познаются в двух *угнетающих* аффектах — ужасе и сострадании» («Der Wille zur Macht», п. 851; 1888). Трагическое вообще изначально никак не связано с нравственным. «Тому, кто наслаждается трагедией *в нравственном смысле*, еще предстоит подняться на несколько ступеней» (XII, 177; 1881/82). Трагическое принадлежит к «эстетическому». Для того, чтобы это разъяснить, нам следовало бы рассмотреть ницшевское понимание природы искусства. Искусство есть «определенная» метафизическая деятельность «жизни»; оно определяет, каким образом есть сущее в целом, поскольку оно есть: высшее искусство — искусство трагическое, и, следовательно, трагическое начало принадлежит к метафизической сущности сущего.

К самом? трагическому принадлежит ужасное, но не как пробуждающее страх в смысле возможного бегства в «смирение» и жажду ничто; напротив, ужасное здесь предстает как то, что принимается, причем принимается в его неизменной принадлежности прекрасному. Трагедия начинается там, где ужасное принимается как принадлежащая прекрасному внутренняя противоположность его. Великое и возвышенное образуют единство с глубинным и ужасным, и чем изначально желается что-то одно, тем безусловнее достигается другое. «Величию принадлежит ужасность: будем откровенны» («Der Wille zur Macht», п. 1028). Признание единства этих противоположностей есть трагическое познание, трагическая позиция, есть то, что Ницше называет также «героическим». «Что делает героическим?» — спрашивает он в «Веселой науке» (п. 268). Ответ: «Одновременно идти навстречу своему величайшему страданию и своей величайшей надежде». Решающим здесь является одновременность: не противопоставление одного другому и тем более не стремление отвернуться от обоих, а обретение господства (*Herrwerden*) как над своим несчастьем, так и над своим счастьем, то есть возможность не стать шутком своей мнимой победы.

«Есть *героические* умы, которые в трагической жестокости говорят самим себе

„да“: они достаточно суровы, чтобы воспринимать страдание как *наслаждение*» («Der Wille zur Macht», n. 852).

Трагический ум вбирает в себя противоречия и сомнения (XVI, 391; ср. XV, 65; XVI, 377; XIV, 365 f). Трагическое присутствует только там, где такой «ум» господствует, причем настолько, что высшая трагика совершается только в сфере познания и того, кто познает: «До сих пор высшие трагические мотивы оставались не удел: опыт поэтов ничего не говорит им о сотнях трагедий, обрушивающихся на познающего» (XII, 246; 1881/82). Сущее само делает своей принадлежностью муку, разрушение и отрицание. В том месте из своего «Ессе homo», где Ницше рассказывает о возникновении мысли о вечном возвращении того же самого, он в частности говорит о «высшей формуле утверждения, которая вообще может быть достигнута» (XV, 85).

Но почему мысль о возвращении является высшим утверждением? Потому что она утверждает высшее «нет», уничтожение и страдание как присущие бытию. Потому вместе с этой мыслью трагический дух исконно и всецело входит в сущее: «Incipit tragoedia», — говорит Ницше, но он также говорит: «INCIPIT ZARATHUSTRA» («Götzen-Dämmerung»; VIII, 83).

Заратустра — первый и подлинный мыслитель, продумывающий мысль мыслей. *Быть* первым и подлинным мыслителем мысли о вечном возвращении того же самого — в этом сущность Заратустры. Мысль о вечном возвращении настолько тяжела, что ее не может помыслить никто из прежних, обычных людей и не смеет даже дерзнуть на это, включая самого Ницше. Поэтому для того, чтобы тяжелейшая мысль, то есть трагедия, началась, Ницше должен сначала придумать мыслителя этой мысли. Это происходит в том произведении, которое начинает свое *становление* через год после появления «Веселой науки», то есть с 1883 года. В рассказе о возникновении мысли о вечном возвращении того же самого говорится, что эта мысль является также «основной концепцией этого произведения». Заключительный же отрывок из «Веселой науки», озаглавленный как «Incipit tragoedia», гласит:

«*Incipit tragoedia*. — Когда Заратустре исполнилось тридцать лет, он покинул свою родину и озеро Урми и пошел в горы. Здесь наслаждался он своим духом и своим одиночеством и в течение десяти лет не уставал от этого. Но наконец изменилось сердце его — и однажды утром встал он вместе с зарею, ступил навстречу солнцу и так говорил к нему: „Ты, великое светило! К чему свелось бы твое счастье, если бы у тебя не было тех, кому ты светишь! Десять лет восходило ты сюда, к моей пещере: ты пресытилось бы светом своим и этой дорогой, если бы не было меня, моего орла и моей змеи; но каждое утро мы ждали тебя, принимали от тебя избыток твой и благословляли тебя за то. Взгляни! Я пресытился своей мудростью, как пчела, собравшая слишком много меда, мне нужны руки, простертые ко мне, я хотел бы одарять и наделять, пока мудрецы среди людей не стали бы вновь радоваться безумию своему, а бедные — богатству своему. Для этого я должен спуститься вниз: как делаешь ты каждый вечер, нисходя за море и неся свет свой на другую сторону мира, ты, преисполненное богатства светило! — я должен, подобно тебе, *закатиться*, как называют это люди, к которым я хочу спуститься. Так благослови же меня, ты, спокойное око, без зависти взирающее даже на самое большое счастье! Благослови чашу, готовую пролиться, чтобы золотистая влага текла из нее и всюду несла отблеск твоей отрады! Взгляни! Эта чаша снова хочет опустеть, и Заратустра снова хочет стать человеком“, — Так начался закат Заратустры».

Впоследствии это завершение «Веселой науки» без каких либо изменений станет началом опубликованной в следующем году первой части книги «Так говорил Заратустра». Только название озера, «Урми», было заменено на «озеро своей родины». Начинается трагедия Заратустры и тем самым начинается его закат. У него даже есть история, он есть подлинная история, а не конец. Придавая форму своему произведению, Ницше исходит из глубоких познаний о великой греческой трагедии, в которой не просто «психологически» подготавливается «трагический конфликт» и завязываются сюжетные

узлы: в тот момент, когда она начинается, все, что обычно воспринимают как «трагедию», уже произошло и теперь совершается «всего лишь» закат. Однако, говоря «всего лишь», мы ошибаемся, так как именно теперь начинается подлинное, и всякий поступок, совершенный без этого «духа» и «мысли», — ничто.

Второе сообщение об учении о возвращении

Книга «Так говорил Заратустра», причем во всей ее полноте, представляет собой второе сообщение об учении о вечном возвращении. Теперь о нем не говорится мимоходом как о какой-то возможности и тем не менее о нем опять-таки не говорится тотчас и напрямик. Создавая образ Заратустры, Ницше создает образ мыслителя и того иного человека, который по отношению к прежнему человеку начинает трагедию, полагая трагический дух в само сущее. Заратустра — героический мыслитель, и в силу того, что он представлен именно так, то, о чем думает этот мыслитель, должно быть сопредставлено как трагическое, то есть как высшее «да» по отношению к предельному «нет». Согласно изречению, приведенному в начале этой лекции как ключевому к ней, вокруг героя все становится трагедией. Для того, чтобы сделать эту трагедию зримой, Ницше должен сначала создать героя, вокруг которого она и кристаллизуется. *Причина возникновения образа этого героя — мысль о вечном возвращении, причем и там, где об этом специально не говорится*, ибо мысль мыслей и ее учение требуют неповторимого учителя. В образе учителя опосредствованно излагается учение.

Как в первом сообщении, рассказывающем о вечном возвращении, так и, тем более, во втором *как* именно сообщено оказывается более важным, чем *что*, ибо прежде всего речь идет о том, чтобы стать людьми, которых это учение не может сокрушить. Прежний человек не может по-настоящему помыслить это учение; для этого ему пришлось бы возвыситься над собой и преобразиться — до сверхчеловека. Говоря о сверхчеловеке, Ницше ни в коем случае не имеет в виду существо, более человеком не являющееся. «Сверх» как «над» соотносится со вполне определенным человеком, который только тогда становится зримым в своей определенности, когда возвышается над собой, становясь человеком преображенным. Только тогда, обернувшись, можно увидеть прежнего человека во всем его миновавшем качестве, то есть только тогда он становится видимым. Этот человек, которого надо преодолеть, — человек сегодняшний и к тому же, с точки зрения преодолевающего его человека, то есть с точки зрения нового начала, он — «последний человек». Последний человек — это человек «срединного счастья», который хотя и с превеликой хитростью все постигает и вершит, но при этом все умаляет, делает посредственным и пошлым. Вокруг такого человека все вещи с каждым днем умаляются, и поэтому даже то, что он еще считает великим, становится все меньше и меньше.

Что касается сверхчеловека, то это не некое сказочное существо, он есть тот, кто познает и преодолевает этого последнего человека как такового: он есть именно сверхчеловек, то есть тот, кто превосходит «последнего» человека и тем самым кладет на него печать как на человека последнего, человека минувшего. Поэтому для того, чтобы с самого начала выявить эту противоположность, Ницше уже в предисловии к первой части книги «Так говорил Заратустра» (пятый отрывок) заставляет учителя вечного возвращения того же самого в его первой речи говорить о том, что является «самым презренным», о «последнем человеке»:

«„Я буду говорить им о самом презренном, а это и есть *последний человек*“.

И так говорил Заратустра к народу:

Настало время, чтобы человек поставил себе цель свою. Настало время, чтобы человек посадил росток высшей надежды своей.

Его почва еще достаточно богата для этого. Но когда-нибудь эта почва станет бедной и бесплодной, и ни одно высокое дерево не будет больше расти на ней.

Горе! Близится время, когда человек не пустит стрелы томления своего выше

человека и тетива лука его разучится звенеть!

Говорю вам: нужно еще носить в себе хаос, чтобы смочь родить танцующую звезду. Говорю вам: в вас еще есть хаос.

Горе! Близится время, когда человек больше не родит звезды. Горе! Близится время самого презренного человека, который уже не может презирать себя самого.

Смотрите! Я показываю вам *последнего человека*».

С этим можно сравнить раздел «Об умягчающей добродетели» из третьей части книги, где в конце второго отрывка о последнем человеке говорится так:

«„Мы поставили наш стул *посередине*,— так говорит мне ухмылка их,— одинаково далеко от умирающего гладиатора и довольных свиней”.

Но это — *посредственность*, даже если ее и называют умеренностью».

Тот факт, что речь о последнем человеке как о человеке самом презренном, находится в начале, тот факт, что Заратустра сразу же говорит о своем отвращении к нему, с точки зрения всего произведения обладает *еще более глубоким смыслом*. Здесь Заратустра только в начале своего пути, того пути, на котором он должен стать тем, что он есть. Он сам сначала должен учиться и, помимо прочего, учиться презрению. Пока презрение проистекает из отвращения к презираемому, оно еще не высшее презрение; презрение из отвращения само еще презренно:

«Из одной только любви воспарит презрение мое и предохраняющая птица моя: но не из болота! (III. Teil, „Vom Vorübergehen”).

«О душа моя, я учил тебя презрению, но не тому, что приходит, как червоточина, а великому, любящему презрению, которое больше всего любит там, где больше всего презирает» (III. Teil. «Von der Großen Sehnsucht»).

Создавая образ Заратустры, Ницше очерчивает пространство того «уединеннейшего одиночества», о котором говорится в конце «Веселой науки», того одиночества, которое приносит мысль мыслей, но так, что Заратустра решается идти в том направлении, которое в «Веселой науке» именуется лишь как одна из возможностей наряду с прочими, а именно «хорошо относиться к жизни», то есть принимать ее в ее самой острой боли и в ее самом радостном веселье.

Сообщение тяжелой мысли о величайшей тяжести прежде всего требует создания образа мыслителя, продумывающего эту мысль, учителя, наставляющего на нее. Однако само учение при этом не замалчивается. Оно излагается в третьей части произведения (1883—1884 гг.), однако и там, где о нем говорится напрямую, о нем все-таки говорится поэтически, в притчах, которые раскрывают смысл и истину в образе, то есть излагают в чувственном и, следовательно, как символ. Прибегая в «Заратустре» к символизации мысли о возвращении, Ницше наряду с прочими важными побудительными причинами следует тому подходу, суть которого он приблизительно в это же время (1882-1884) изложил так:

«Чем отвлеченнее истина, которой хочешь научить, тем большими *чувствами* надо ее облечь» (XII, 335).

Между тем мы неправильно истолковали бы «Заратустру», если бы захотели извлечь учение о вечном возвращении как некую «теорию» из всего произведения, пусть даже в виде притч, ибо глубинной задачей этой книги остается создание образа учителя и через него — оформление самого учения. Однако не утрачивает своей значимости и тот факт, что образ учителя можно постичь только из учения, постичь из того, что освещается в истине этого учения, из того, как определяется бытие сущего, поскольку это учение касается сущего в целом. Тем самым становится ясно, что толковать «Заратустру» как произведение можно только в контексте всей метафизики Ницше.

После публикации «Заратустры» Ницше порой тяжело переносил тот факт, что он вообще отважился предать гласности свой самый сокровенный и высший опыт, однако со временем он научился переносить и эту боль, сознавая, что публикация была необходима и что превратное ее истолкование тоже неизбежно. Однажды он выразил это в следующем

наброске:

«Необходимая сокрытость мудреца: осознание того, что его вовсе не обязательно поймут; его макиавеллизм, его холодность по отношению к современному» (XIII, 37; 1884).

В этом произведении нелегко понять не только его «содержание», коль скоро оно таковое имеет, но и сам его характер. Легко можно решить, что перед нами философская мысль, выраженная поэтически, однако в ракурсе расхожих представлений нельзя решить, где здесь поэзия, а где собственно мысль, потому что это заново определяется только самим произведением или же только возвещается. И когда мы говорим, что это произведение является средоточием философии Ницше, одновременно сохраняет силу и то, что оно стоит совершенно вне середины, что оно «эксцентрично». Когда мы говорим, что оно — высочайшая вершина, на которую вознеслась мысль Ницше, мы забываем или, точнее, мало знаем о том, что как раз после «Заратустры», в период между 1884 и 1889 годами, он в своем мышлении совершил еще несколько важных шагов, которые привели его к новым переменам.

В «Заратустре» есть подзаголовок: который гласит: «Книга для всех и ни для кого». То, о чем говорит эта книга, обращено к каждому, ко всем, но каждый никогда не имеет права, в силу того, что он именно таков, по-настоящему читать эту книгу, если прежде того и одновременно с чтением он сам не меняется; то есть эта книга — ни для кого из всех нас, каковы мы есть: книга для всех и ни для кого, следовательно, книга, которую никогда нельзя запросто «прочитать» или посметь это сделать.

Все это надо сказать для того, чтобы мы знали, сколь поверхностным и полным оговорок останется наш подход, если теперь, приступая к первому описанию второго сообщения о вечном возвращении, мы лишь кратко укажем на «притчи», которые более непосредственно, чем прочие речения, раскрывают мысль о нем.

«О призраке и загадке»

Более ясно и по существу о вечном возвращении того же самого (а также о нем как об основном учении) говорится в конце второй части «Заратустры» (1883 г., осень), в разделе «Об избавлении», а затем в двух отрывках третьей части (1884 г., январь).

Первый из этих двух отрывков озаглавлен так: «О призраке и загадке». Не о каком-то призраке, не о какой-то загадке о чем-то среди многого другого, но о той загадке, которую увидел Заратустра: о *той* загадке, в которой сущее в его целом сокрыто как «призрак, представший перед самым одиноким», призрак, который становится видимым только «в уединеннейшем одиночестве». Но почему «загадка»? Загадка нечто содержит и что-то скрывает, и в этом она проявляется, поскольку разгадывается. Однако разгадывание существенно отличается от вычисления. При вычислении с помощью уже имеющейся «нити» мы постепенно продвигаемся от известного к неизвестному, в разгадывании же совершается прыжок—без какой-либо путеводной нити и без ступеней той лестницы, на которую всякий может взбираться во всякое время. Постигание загадки — это прыжок, особенно тогда, когда она касается сущего в целом: здесь нет какого-либо отдельного сущего или разнообразия сущих, из которых когда-либо можно было бы выявить целое. Разгадывание этой загадки вообще предполагает дерзновенный выход в открытость потаенного, в непроторенное и неизведанное, в открытость (*ἀλήθεια*) сокрытого, в истину. Такое отгадывание есть дерзновение истины сущего в его целом, ибо Ницше сознает свое особое место в истории философии. Во время создания «Утренней зари», приблизительно в 1881 году, он записывает (XI, 159):

«Новое в нашем сегодняшнем отношении к философии — это убежденность, которой не было ни у одной эпохи: убежденность в том, что *мы не имеем истины*. Все до нас „имели истину“: даже скептики».

С этим перекликается сказанное позднее, которым он характеризует собственное

мышление в рамках данной позиции. В набросках к «Заратустре» однажды Ницше сказал: «Мы испытаем истину! Быть может, от этого человечество погибнет! Что ж, пусть так!» (XII, 410).

Однако здесь мы совсем неправильно поняли бы и загадку, и ее разгадывание, если бы предположили, что главное — найти решение, благодаря которому тотчас прояснится все сомнительное. Разгадывая эту загадку, надо, напротив, понять, что ее как загадку упразднить просто нельзя:

«Глубокая неприязнь к тому, чтобы раз и навсегда почить в каком-либо общем рассмотрении мира. Чары противоположного способа мышления: не позволять, чтобы исчезла тяга к загадке».

«Веселая наука» (V. Buch, n. 375; 1887) говорит о «склонности к познанию, которая не торопится как-нибудь полегче отделаться от проблематичного характера вещей».

Таким образом, для того, чтобы понять, почему Заратустра называет себя «отгадчиком» (III. Teil, «Von alten und neuen Tafeln», n. 3), надо самым серьезным образом широко подойти к словам о «загадке» и «отгадывании». Какой призрак у той загадки, которую рассказывает Заратустра? Надо обратить внимание на то, как, где, когда и кому он ее рассказывает, если мы хотим правильно оценить «что» этой загадки. Заратустра рассказывает на корабле, во время плавания в открытое, «неисследованное» море. Кому он рассказывает? Не другим пассажирам, а только морякам:

«Вам, смелым искателям, испытателям, тем, кто когда-либо отправлялся в плавание под коварными парусами по страшным морям».

Здесь уместно вспомнить одну «песню» из «Песен принца Фогельфрая» («Die Fröhliche Wissenschaft», Anhang der 2 Auflage 1887):

К НОВЫМ МОРЯМ

Вдаль — *хочу* я: и отныне
Только выбор мой со мной.
Мчится в пагубные сини
Генуэзский парус мой.

Все блестит мне быстротечно,
Полдень спит в объятьях дня —
Только глаз *твой*, бесконечность,
Жутко смотрит на меня!

(Пер. К. Свасьяна)

Когда рассказывает Заратустра морякам свою загадку? Не тотчас поднявшись на корабль: он молчит два дня, то есть начинает говорить только после того, как они выходят в открытое море, только после того, как он сам проверил, умеют ли они по-настоящему слушать.

О чем рассказывает Заратустра? О том, как в сумерках он шел по тропе в горы — в сумерках, на которые он обращает внимание такими словами: „Уже не одно солнце закатилось для меня“. В этом рассказе о восхождении соединяются две сферы образов, которыми вновь и вновь проникается мышление Ницше: море и горы.

Во время этого восхождения постоянно приходится преодолевать «дух тяжести»: он непрестанно влечет вниз и все-таки для восходящего, который несет вверх этого «смертельного врага», он всего-навсего карлик.

Во время подъема нарастает и глубина, бездна становится бездной — не потому, что восходящий низвергается вниз, а потому, что он поднимается вверх. Высоте сопутствует глубина, одно возрастает вместе с другим. Поэтому уже заранее, в первом отрывке третьей части, где соединяются образы гор и моря, говорится:

«Откуда берутся высочайшие горы? — так спрашивал я однажды. Тогда я узнал, что они вырастают из моря.

Это начертано на их породе и на склонах их вершин. Из самого глубинного должно вознестись самое высокое к своей вершине».

Во время восхождения приходится совершать остановки, когда можно сравнить между собой устремленность «вверх» и «вниз»: дух нарастающей высоты и дух влекущей вниз тропы должны столкнуться — Заратустра, восходящий, против влекущего вниз карлика. Поэтому во время восхождения приходится решать: «Карлик! Ты! Или я!» По тому, как здесь выражено это решение, какое-то время кажется, что карлик (который назван первым, причем с большой буквы) имеет преимущество. Однако вскоре, во втором разделе, где происходит перестановка, говорится:

«Стой, карлик! — сказал я.— Я! Или ты! Я же сильнее из нас двоих: ты не знаешь бездонной мысли моей. Ее — ее бы ты не вынес!»

Поскольку Заратустра мыслит бездну, мысль мыслей, всерьез воспринимая глубину, он поднимается ввысь и оставляет карлика позади:

«Тут мне стало легче: назойливый карлик спрыгнул с моих плеч! Съежившись, он сел на камень против меня.

Как раз там, где мы остановились, лежал путь через ворота».

Теперь Заратустра описывает эти ворота и, описывая, рисует загадку.

В воротах сходятся две дороги: одна выходит из них, другая входит. Они сталкиваются друг с другом. Каждая нескончаемо устремляется в свою вечность. На воротах написано: «Мгновение».

Ворота под названием «Мгновение» с бесконечно разбегающимися в разные стороны путями — это образ времени, убегающего вперед и назад в вечность. Само время воспринимается с точки зрения «мгновения», с точки зрения «сейчас», от которого одна дорога ведет в еще-не-сейчас, то есть дальше в будущее, а другая — в уже-не-сейчас, в прошлое. Поскольку для карлика, сидящего неподалеку от Заратустры, бездоннейшая мысль последнего должна стать наглядной благодаря созерцанию ворот, поскольку в этом образе зримо символизируются время и вечность, вся картина в целом означает, что мысль о вечном возвращении того же самого теперь связывается с областью времени и вечности. Однако эта картина, эти ворота представляют собой лишь облик загадки, а не ее разрешение. Благодаря тому, что этот «образ» становится видимым, зримым, загадка сразу же обрисовывается в поле зрения, та самая загадка, которую предстоит разгадать.

Разгадывание начинается с вопроса: Заратустра сразу же спрашивает карлика о воротах и дорогах. Первый вопрос касается дороги — какой именно, не уточняется, поскольку то, о чем теперь спрашивается, в равной мере можно отнести к обеим дорогам. Если бы кто-нибудь пошел все дальше и дальше по одной из этих дорог, «то думаешь ли ты, карлик, что эти два пути противоречили бы себе вечно?» То есть вечно убегали бы друг от друга, постоянно расходились?

«Все прямое лжет,— презрительно пробормотал карлик.— Всякая истина крива, само время — круг».

Карлик разрешает затруднение, причем специально оговаривается, что он разрешает его, «презрительно» бормоча. Для него эта трудность вовсе не такова, чтобы тратить на нее силы и слова, ибо если обе дороги убегают в вечность, они стремятся к одному и тому же и, следовательно, где-то там они встречаются и смыкаются в непрерывный путь. То, что нам кажется двумя расходящимися прямыми дорогами, на самом деле лишь видимый отрезок большого круга, который никогда не размыкается. Прямое — это видимость. На самом деле течение представляет собой круг, то есть сама истина (сущее как оно протекает в истине) есть нечто кривое. Круговращение времени и тем самым непрерывное возвращение во времени того же самого, свойственного всякому сущему, есть *способ* существования сущего в целом. Оно существует как вечное возвращение. Карлик разгадал загадку так.

Однако рассказ Заратустры получает интересное развитие:

«Дух тяжести,— гневно сказал я,— не притворяйся, что это так легко! Или я оставлю тебя сидеть, где ты сидишь, хромым уродцем,— а ведь я нес тебя *наверх!*»

Вместо того, чтобы обрадоваться, что карлик продумал его мысль, Заратустра говорит «гневно». Таким образом, карлик все-таки не уловил смысл загадки; он слишком легко нашел ответ. Следовательно, когда мы просто говорим: «Все движется по кругу», мы еще не постигаем до конца мысль о вечном возвращении того же самого. В том месте, где Э. Бертрам называет учение о возвращении «дразнящим иллюзионом», он приводит слова Гете в качестве предостережения, то есть как некое более высокое понимание, которое должно властвовать над мыслью о вечном возвращении: «Чем больше поддаешься познания недугу, тем больше понимаешь: все движется по кругу». Это как раз и есть мысль о круговращении, как ее понимает карлик, который, по словам Заратустры, обошелся с этим слишком легко, как следует не вникнув в огромную мысль Ницше.

Того, кто понимает эту разящую мысль так, как ее понимает карлик, мыслитель оставляет сидеть, как хромого уродца, там, где он сидит. Заратустра оставляет карлика, хотя он нес его «наверх», то есть поднял на такую высоту, с которой тому открылся бы иной обзор, если бы он действительно мог видеть, то есть не оставаться карликом.

И все же Заратустра задает карлику второй вопрос. Теперь он относится не к дорогам, а к самим воротам, к «мгновению»: «Взгляни,— продолжал я,— на это Мгновение!»

Всю картину вновь надо осмыслить с точки зрения «Мгновения» и в связи с ним. «От этих врат Мгновения уходит долгий вечный путь *назад*: позади нас лежит вечность». Все конечные вещи, которые могут совершать свое движение и которым поэтому нужен лишь какой-то конечный промежуток, чтобы завершить свой бег, должны тем самым проходить через эту вечность, то есть через эту дорогу. Здесь в форме вопроса Ницше так сжато резюмирует существенно важную мысль своего учения, что сама по себе она едва ли понятна, тем более что основные предпосылки не очевидны, хотя и обозначаются.

1) Бесконечность времени в направлении будущего и прошлого. 2) Действительность времени, которое не является «субъективной» формой восприятия. 3) Конечность вещей и их движения.

Исходя из этих предпосылок можно сказать, что все, что вообще может быть, как сущее уже когда-то было в прошлом, ибо в бесконечном времени ход конечного мира с необходимостью уже совершился.

Итак, если «все уже было, что думаешь ты, карлик, об этом Мгновении? Не должны ли были и эти ворота уже — быть однажды?» Но если все вещи связаны между собой так тесно, что мгновение влечет их за собой, не должно ли тогда оно влечь и самое себя? И если мгновение всегда начинается на этом пути, не должны ли тогда и все вещи еще раз пройти по этой дороге? Медлительный паук, лунный свет (ср. «Веселая наука», отрывок 431), я и ты, стоящие в воротах,— «не должны ли мы вечно возвращаться?». Кажется, что в своем втором вопросе Заратустра говорит то же самое, что содержалось в ответе карлика на первый вопрос. Так кажется, но на второй вопрос карлик уже не отвечает. Вопрос задан так возвышенно, что от карлика Заратустра уже не ждет ответа. Эта возвышенность состоит в том, что отныне надо соблюдать условия, необходимые для понимания загадки, условия, которым карлик не соответствует — потому что он карлик. Эти новые условия заключены в том, о чем теперь вопрошается в контексте «мгновения». Однако такое вопрошание требует определения собственной позиции в самом «мгновении», то есть во времени и его временении.

Потом карлик исчезает и причиной тому — мрачное, тяжелое событие. Заратустра рассказывает:

«Я увидел молодого пастуха, корчившегося, задыхавшегося, с перекошенным лицом; изо рта у него висела черная тяжелая змея».

Она впиалась ему в горло. Заратустра попытался вырвать змею, но безуспешно.

«Тогда во мне что-то закричало: „Откуси! Откуси! Откуси ей голову!“»

Это событие и образ тяжело осмыслить, однако они очень тесно связаны с попыткой продумать упомянутую тяжелейшую мысль. Пока мы отметим только одно: после того как Заратустра задал свой второй вопрос, для карлика не осталось места; он больше не принадлежит к сфере этого вопроса, потому что больше не может его слышать, ибо по мере того как дело все больше касается содержания загадки, само вопрошание, отгадывание и раздумье становятся все загадочнее, все огромнее и превосходят самого вопрошающего. Таким образом, не каждый имеет право спрашивать о чем угодно. Не ожидая ответа от карлика и сам не давая никакого приглаженного, заранее выверенного ответа, Заратустра продолжает свой рассказ: «Так говорил я и говорил все тише, ибо страшился своих собственных мыслей и умыслов». Тяжелейшая мысль становится для него страшной, потому что за тем, как мыслят себя в круговращении, он усматривает нечто совсем иное, он продумывает эту мысль не так, как ее понимают карлики.

Звери Заратустры

Здесь мы прервем толкование отрывка «О призраке и загадке», чтобы вернуться к нему позднее, когда, рассмотрев сущность нигилизма как той сферы, где присутствует мысль о возвращении, мы лучше подготовимся к пониманию дальнейшего. Мы пропустим остальные отрывки третьей части и коснемся лишь немногого из отрывка под названием «Выздоровливающий».

После своего морского путешествия Заратустра снова возвращается в одиночество гор, к своей пещере и животным. Эти животные — орел и змея. Оба — *его* животные, они принадлежат ему в его одиночестве, и когда это одиночество говорит, это говорят его животные. Однажды (в сентября 1888 года, в Сильс-Мария, в заключении утерянного предисловия к «Сумеркам идолов», в котором в ретроспективном плане речь шла о «Заратустре» и о «По ту сторону добра и зла») Ницше записал: «*Любовь к животным* — во все времена по этому узнавали отшельников...» (XIV, 417). Однако животные Заратустры — не первые попавшиеся, они образно представляют сущность самого Заратустры, то есть его призвания: быть учителем вечного возвращения. Потому эти животные — орел и змея — появляются не во всякое время. Впервые Заратустра видит их в самый полдень, который во всем произведении также является источником важной символизирующей силы.

Когда в полуденное время Заратустра говорит в сердце своем, он внезапно слышит резкий крик птицы и вопросительно смотрит в небо:

«И он увидел орла: описывая широкие круги, он неся по воздуху, а с ним — змея, но не как добыча, а как подруга, ибо она обвивала своими кольцами шею его» (Vorrede, n. 10).

Этот высокий образ сияет тому, кто может видеть! Чем глубже мы постигаем произведение «Так говорил Заратустра», тем проще и неисчерпаемое становится этот образ.

Орел описывает широкие круги в вышине. Кружение — это символ вечного возвращения, но то кружение, которое набирает высоту и остается в ней.

Шею орла кольцами обвивает змея, и здесь снова эти кольца — символ кольца вечного возвращения. Но не только: змея кольцами обвивает шею того, кто описывает широкие круги в вышине — самобытная и важная, но для нас пока что темная связь, благодаря которой этот образ раскрывает все свое богатство. Змея не удерживается как добыча, в когтях, но, как подруга, свободно обвивает шею орла и вместе с ним кругами возносится ввысь! Осмысляя это образное представление вечного возвращения того же самого (кружение в кольце и замыкание колец в кружении), мы должны учесть и то, что представляют собой сами животные.

Орел — самое гордое животное. Гордость — это зрелая решимость удерживать

себя в своем собственном сущностном достоинстве, которое берет начало в поставленной задаче, это уверенность в том, что больше не смешаешь себя с другими (Sich-nicht-mehr-verwechseln). Гордость есть пребывание наверху (Obenbleiben), определяющее себя из этой высоты, из верховного бытия (Obensein), есть нечто принципиально иное, чем высокомерие и самомнение. Последнему необходимо иметь связь с низшим как с тем, от чего можно отталкиваться и от чего, следовательно, неизбежно приходится зависеть, потому что высокомерие и самомнение в самих себе не имеют ничего, что позволяло бы им представлять это верховное бытие. Они могут вознестись, лишь отталкиваясь от того, что находится ниже их, они могут вознестись только к чему-то такому, что на самом деле не *есть* наверху, но скорее лишь воображается таковым. Иное дело — гордость.

Орел — самое гордое животное, он живет в самой вышине и из нее, и даже тогда, когда спускается в глубины, они все равно всегда остаются высотами гор и их ущелий, никогда они не становятся равниной, где все уравнивается и ничто не выделяется.

Змея — самое умное животное. Ум означает власть над действительным знанием, над тем, как это знание снова и снова заявляет о себе, как удерживается в себе, что являет собой поначалу и как пополняется потом, как не замыкается в себе. Этот ум имеет силу перемещать и преобразовывать, а не просто опускаться до низменной лжи, он властвует над личиной, остается верен себе, умеет видеть задний план в игре с тем, что находится на переднем плане, властвует над игрой бытия и видимости.

Итак, у Заратустры два животных — самое гордое и самое умное. Они объединяются и отправляются на разведку. Это значит, что они ищут того, кто соответствует их складу и уровню, того, кто вместе с ними может жить в одиночестве. Они отправляются в путь, чтобы узнать, жив ли еще Заратустра, жив ли он в своей готовности к своему закату. Тем самым подчеркивается, что орел и змея — не домашние животные, которых берут в дом и приучают ко всему вокруг. Они чужды всему привычному, обыденному и хорошо знакомому в расхожем смысле слова. Эти животные прежде всего определяют то уединеннейшее одиночество, которое отличается от обычного представления о нем, поскольку обычно считают, что одиночество от всего нас освобождает и делает независимыми; обычно принято думать, что в одиночестве «больше ничто не мешает». Однако в уединеннейшем одиночестве над нашей задачей и над нами самими как раз и начинает тяготеть все самое скверное и опасное, что не может коснуться других вещей и людей; оно должно пройти сквозь нас, но не для того, чтобы упраздниться, а для того, чтобы мы на основе подлинного знания, свойственного высшему уму, осознали его как принадлежащее нам. Именно это знание — самое тяжелое; слишком легко можно убежать от него и раствориться в отговорках и уловках, в обычной глупости.

Это высокое понимание одиночества надо иметь в виду для того, чтобы правильно понять символизирующую роль обоих животных отшельника Заратустры и его самого и не исказить ее каким-нибудь романтическим пониманием. Выносить уединеннейшее одиночество не значит держать при себе этих животных для общения и времяпрепровождения; это значит иметь силу, находясь рядом с ними, оставаться верным самому себе и не давать им покинуть тебя. Поэтому в завершении предисловия к «Заратустре» говорится:

«„Попрошу же я свою гордость всегда сопутствовать моему уму! И если однажды мой ум покинет меня — ах, он любит улетать! — пусть тогда моя гордость улетит вместе с моим безумием!“

Так начался закат Заратустры».

Необычайный закат, начинающийся тем, что Заратустра веряет себя высшим возможностям становления и бытия, которые соединяются в воле к власти, то есть образуют *единство*.

Нам было необходимо указать, что олицетворяют собой оба животных — орел и змея — как животные Заратустры: 1) их кружение и кольца — круг и кольцо вечного возвращения; 2) их сущность, гордость и ум — основная позиция и вид знания,

характерные для учителя вечного возвращения; 3) животные его одиночества — высшие требования, предъявленные самому Заратустре, требования, которые становятся тем неумолимее, чем меньше они предъявляются как некая норма, правило и предостережение и чем отчетливее они говорят о главном в непосредственном присутствии их символов. Символы говорят только для того, кто обладает творческой силой к оформлению чувства. Как только поэтическая, то есть высшая творческая сила угасает, символы умолкают: они низводятся до уровня «фасада» и «бутафории».

«Выздоровливающий»

Выяснив, что собой представляют животные Заратустры, мы теперь лучше готовы к тому, чтобы понять отрывок, в котором, в сравнении с уже проанализированным нами отрывком «О призраке и загадке», яснее говорится о вечном возвращении и который таинственным образом этому отрывку соответствует. Речь идет об отрывке, который в третьей части занимает четвертое место от ее конца и озаглавлен как «Выздоровливающий». В этом отрывке звери Заратустры говорят ему о том, что они сами символизируют: говорят о вечном возвращении. Они обращаются к Заратустре, вокруг которого собрались, и остаются в его одиночестве до определенного момента, когда оставляют его одного и осторожно удаляются. Их пребывание с ним означает, что они все еще пытаются что-то узнать о нем, пытаются узнать, действительно ли он стал тем, каков он есть, на самом ли деле в своем становлении он отыскал свое бытие. Однако становление Заратустры начинается вместе с его закатом. Сам же закат приходит к своему завершению вместе с выздоровлением Заратустры. Налицо отношения глубочайшего противоборства, и только тогда, когда мы уловим их, мы приблизимся к тяжелейшей мысли.

В соответствии с предварительным разъяснением, на стадии которого мы находимся, основное внимание уделяется характеристике учения о возвращении. Однако и тут мы должны держаться стиля произведения, все осмыслять на основании того, что происходит и как происходит. Кроме того, учение, как оно излагается, мы должны понимать в связи с тем, кто есть Заратустра, как учитель предстает по отношению к учению и как учение определяет учителя. Это значит, что именно там, где учение в самом чистом виде выражается в своих тезисах, нельзя забывать об учителе, о том, кто учит и говорит.

Как обстоят дела с Заратустрой в начале отрывка «Выздоровливающий» и что здесь происходит? После упомянутого морского путешествия он возвращается в свою пещеру и однажды утром, вскоре после возвращения, вскакивает со своего ложа и, как безумный, начинает кричать и махать руками, «как будто кто-то лежал на ложе и не хотел подыматься с него». Заратустра говорит ужасным голосом, чтобы пробудить этого «кого-то» и заставить его бодрствовать в будущем. Этот другой — его бездоннейшая мысль, которая хотя и находится рядом с ним, но остается ему самому еще как бы чуждой, его собственная последняя глубина, которую он еще не вознес на свою высочайшую высь. Эта мысль еще рядом с ним на ложе — она еще не стала единой с ним, еще не вошла в его плоть и поэтому не стала подлинно продуманной. Тем самым показывается, что теперь должно произойти: все содержание и вся мощь этой тяжелейшей мысли должны теперь подняться и выявиться. Заратустра приступает к ней и называет ее «заспавшимся червем». Смысл образа вполне прозрачный: заспавшийся червь, лежащий на земле как что-то чужое, являет собой противоположность свившейся кольцами змее, которая в бодрствовании дружбы широкими кругами «вырывается» ввысь. Когда начинается это вызывание (Негаufrufen) бездоннейшей мысли, звери Заратустры приходят в ужас, но не разбегаются, они подходят ближе, в то время как все прочие животные обращаются в бегство. Остаются только орел и змея. Необходимо в самом глубоком одиночестве выявить то, что они сами символизируют.

Заратустра призывает к себе ввысь свою последнюю глубину и таким образом возвращает себя себе самому. Он становится тем, что он есть, и признает себя таким, каков он есть: «заступником жизни, заступником страдания, заступником круга». Жизнь, страдание, круговращение — это не некая различающаяся в себе троичность, а единое в себе единство: сущее в целом, которому принадлежит страдание, бездна и которое есть потому, что оно возвращается, двигаясь по кругу. Эта троичность раскрывает свою взаимоотношенность (*Zusammengehörigkeit*) в том, что Заратустра своим высшим «да» обнаруживает, то есть объемлет мыслью ее единство (*Einheit*). В этот высший миг, когда мысль постигается, когда она поистине обдумывается, Заратустра восклицает: «Благо мне!», однако это «благо» одновременно звучит и как «Горе мне!» — победа, которая еще преодолевает самое себя как величайшую опасность, постигая себя как закат.

Как только это случается, Заратустра падает оземь и, до своего пробуждения, недвижно лежит семь дней и семь ночей, «звери же его не покидали его ни днем, ни ночью», но и так он остается в своем одиночестве. Только орел, самое гордое животное, улетает и приносит всяческую пищу. Это значит, что Заратустра не теряет себя самого, он продолжает питать свою гордость и крепит свое достоинство, хотя вынужден лежать поверженным, и разум его не заботится о нем, так что он не может уразуметь свое знание. Орел помимо прочего приносит «желтые и красные ягоды», и мы вспоминаем о том, что раньше (III часть, «О духе тяжести») уже упоминалось о «густой желтой и яркой алой» красках; Заратустра желает этих обеих красок: краску глубочайшей лживости, заблуждения, видимости и краску высшего страдания, опаляющего творчества.

При таком истолковании смысла обеих красок необходимо помнить о том, что для воли к власти «заблуждение» составляет необходимую сущность *истины* и поэтому ни в коем случае не расценивается отрицательно. «Густую желтую» можно толковать и как золото, которое соблазнительно сверкает «на чреве змеи *vita*» («*Der Wille zur Macht*, n. 577), как „змею вечности“ (XII, 426). При таком истолковании «густая желтая» предстает как краска вечного возвращения того же самого, а «яркая алая» — как краска воли к власти. В первом истолковании обе краски указывают на сущностную структуру воли к власти, поскольку истина как нечто упрочивающее (*Festmachende*) и искусство как нечто созидающее (*Schaffende*) образуют условия возможности воли к власти. Каждый раз взаимосвязь обеих красок указывает на сущностное единство осмысляемого Ницше бытия сущего.

Наконец, по истечении семи дней «подумали звери его, что настало время заговорить с ним». Теперь Заратустра достаточно окреп для того, чтобы действительно обдумать свою тяжелейшую мысль, свою последнюю глубину и что-то сказать о ней, ибо то, о чем хотят говорить и только и могут говорить орел и змея (уединеннейшее одиночество), может быть только мыслью о вечном возвращении. Теперь в беседе Заратустры с его зверями мысль мыслей обретает словесную форму. Она не преподносится как некая «теория», она проверяется только в беседе, потому что здесь собеседники сами должны решить, в какой мере они отваживаются продвинуться вперед в том, что они сказали, потому что только в беседе становится ясно, как далеко они могут в этом пойти, в какой мере они не могут этого и насколько их беседа все-таки оказывается лишь болтовней.

Итак, оба зверя начинают беседу; они говорят Заратустре о том, что мир ожидает его, как сад. Они догадываются, что он обрел какое-то новое познание, познание о мире в целом. Поэтому, наверное, нельзя не желать пройтись по миру, который устроен иначе, ибо теперь все вещи хотят просить в новом свете и получить новые определения и, делая это, они дают познанию новое подтверждение и исцеляют доселе искавшего от болезни вопрошания. Так думают звери, когда говорят Заратустре: «Все вещи тоскуют по тебе... Все вещи хотят быть твоими врачами!» И что же Заратустра? Он с удовольствием слушает то, что говорят звери, хотя знает, что все это — лишь болтовня; однако уже там, где начинается болтовня и обычная игра слов и речений, ему после пережитого одиночества

мир кажется садом. Он знает, что благодаря этому радостное очарование и веселье обволакивает собой то ужасное, что и есть подлинно сущее; оно может таиться за видимостью сказанного. Однако на самом деле мир — вовсе не сад и не может быть никаким садом для Заратустры, особенно если под садом понимается прекрасное убежище для того, кто задумал бежать из сущего. То представление о мире, которое имеет Ницше, не обещает мыслителю никакого безмятежного пребывания в нем и не позволяет, как некогда философу Эпикуру, спокойно прогуливаться в своем «саду». Мир не есть наличествующий в себе космос. В намеке зверей на сад кроется именно этот смысл отвержения безмятежного пребывания, и одновременно он опосредованным образом отсылает к миру трагического познания. Здесь уместно вспомнить об одной важной записи Ницше:

«Одиночество необходимо на какое-то время, чтобы целиком и полностью исцелиться и окрепнуть. Новая форма общности: себя воинственно утверждающая. В противном случае дух слабеет. Никаких „садов" и простого «бегства от масс». Война (но без пороха!) между различными мыслями! И их воинствами!" (XII, 368; 1882/84).

Обращаясь к Заратустре, звери заманчиво говорят о его познании, и такие слова способны вызвать лишь искусительное опьянение от услышанного. Однако Заратустра знает: на самом деле эти слова и звуки — «радуги и призрачные мосты, перекинутые через разделенное навеки». Там, где упоминается о самом сходном, причем складывается впечатление, что речь идет об одном и том же, там в лучшем случае лгут, «ибо труднее всего перебросить мост через наименьшую пропасть».

О чем думает Заратустра? Только о том, что он услышал, о мире, о сущем в его целом. Какой же ответ дал карлик, разгадывая загадку? Два бегущие навстречу друг другу пути сходятся в бесконечности, все движется по кругу, все есть круг. И как назвал Заратустра самого себя, когда он поднял тяжелейшую мысль со своей последней глубины и не отнесся к ней так легко, как это сделал карлик? Он назвал себя «заступником круга». Таким образом, оба, карлик и Заратустра, говорят одно и то же. Их разделяет лишь «наименьшая пропасть» — каждый в своем случае говорит то же самое, что говорит другой. Впрочем одно и то же слово «круг» есть лишь призрачные мосты, перекинутые через разделенное навеки. Таким образом, круг кругу рознь. Теперь становится ясно, что здесь, где надо говорить о сущем в целокупности его бытия, видимость единогласия максимальна, а правильное понимание (которое является решающим и разделяющим по достоинству) оказывается самым трудным.

Всякий с легкостью говорит: сущее «есть» и сущее «становится». Каждый считает, что он это понимает. Между тем, говоря это, «человек танцует над всеми вещами». Человек, в той мере, в какой он обычно действует и не ведает областей и ступеней подлинного мышления, этот человек нуждается в таком танце и болтовне, и Заратустра радуется этому, но он также знает, что все это — лишь видимость, что этот сад — не мир, «мир глубок — и он глубже, чем когда-либо это мыслилось дню» (III. «Vor Sonnen-Aufgang»).

Поэтому, основываясь на всем том, что Заратустра узнал по прошествии семи дней и ночей, он не позволит, чтобы звери выманили его своими речами и находит подтверждение своему решению в том факте, что каждый как о чем-то само собой разумеющемся говорит, что «все движется по кругу», и тем самым как будто соглашается с ним. Однако звери возражают ему, говоря: «Для тех, кто думает, как мы, все вещи танцуют сами»; мы не танцуем над вещами, устремляясь прочь в своем танце, но смотрим на то, как танцуют сами вещи, на их движение; ты можешь доверять нам. И теперь они говорят о мире, как он предстает под новым солнцем учения о вечном возвращении:

«Все идет, все возвращается; вечно вращается колесо бытия. Все умирает, все расцветает вновь; вечно бежит год бытия.

Все рушится, все устрояется вновь; вечно создается тот же дом бытия. Все разлучается, все снова приветствует друг друга; вечно остается верным себе кольцо

бытия.

В каждый миг начинается бытие; вокруг каждого „здесь" катится „там". Средоточие всюду. Кривая — путь вечности».

Так говорят звери Заратустры, да и могут ли они говорить иначе — они, которые сами есть только потому, что описывают широкие круги и чертят кольца? Разве можно найти более прекрасные слова и какие-то новые образы для описания вечного возвращения того же самого? Как отличается эта речь от презрительного бормотания карлика! И тем не менее в словах карлика и зверей проглядывает коварное сходство. Карлик говорил: «Всякая истина крива», то есть истинно сущее в его непрестанном течении; звери тоже говорят: «Кривая — путь вечности». Может быть, в сравнении со словами карлика речь зверей более ярка, искусна и игрива, но, по существу, они говорят то же самое, что говорит карлик, которому Заратустра бросает упрек в том, что он относится к сказанному слишком легко. В действительности даже речь его самых близких зверей, преподносящих ему его учение в самой прекрасной формуле, не может обмануть Заратустру:

«О вы, проказники и шарманки,— отвечал Заратустра и снова улыбнулся,— как хорошо вы знаете о том, что должно было исполниться в семь дней».

Однако это знание — вовсе не знание, и если Заратустра и называет его таковым, то только для того, чтобы с иронией подчеркнуть, что на самом деле они ничего не знают. Они — шарманщики, тяжко добытое им слово о вечном возвращении того же самого они тут же превращают в песню для шарманки, отыгрывают ее и знают о главном также мало, как и карлик, который исчез, как только дело приняло злой и серьезный оборот, как только пастуху пришлось откусить голову черной змее. Карлик не ведал о том, что по-настоящему знать кольцо колец как раз и означает в первую очередь и непрестанно преодолевать все то черное и ужасное, что заявляет о себе в этом учении: что если все возвращается, то, стало быть, все равно, какое мы принимаем решение, какие делаем усилия и как устремляемся вверх; что если все вращается по кругу, то, следовательно, в каком-либо действии не больше смысла, чем во всяком другом; что впоследствии это учение приводит только к пресыщению и, в конечном счете, к отрицанию жизни. Кажется, что даже его животные, несмотря на красивые слова о кольце бытия, на самом деле, так сказать, танцуют мимо главного. Кажется, что даже они хотят вести себя как люди: они бегут прочь, подобно карлику, или же просто смотрят перед собой и описывают, что происходит, когда все вращается; они, так сказать, усаживаются напротив сущего, «взирают» на его вечное изменение и описывают его в самых прекрасных образах. Они не догадываются о том, что здесь происходит, что должно мыслиться в истинной мысли о сущем в его целом, не догадываются, что это мышление есть вопль попавшего в беду.

И даже когда они слышат этот крик души, что обычно происходит? Когда кричит большой человек, к нему подбегает маленький и начинает ему «сострадать». Однако всякое сострадание всегда находится лишь где-то поодаль и снаружи; оно приводит лишь к тому, что маленькие утешения умаляют и искажают страдание, а также препятствуют истинному познанию и замедляют его. Сострадание совсем не знает о том, насколько страдание и самое злое, что есть, все, что душит, заползает в глотку и заставляет кричать,— насколько все это «необходимо» для «самого лучшего» в человеке. Именно знание, которое душит, необходимо осознать, если мы хотим осмыслить сущее в его целом.

Тем самым делается намек на существенное, всегда остающееся непреодолимым различие между обычным познаванием и наблюдением, с одной стороны, и подлинным знанием, с другой, а также указывается на то, что проглядел карлик и почему он неправильно истолковал природу вечного возвращения, превратив его в простую песенку под шарманку и болтовню. Бросается в глаза, что о содержании учения ничего не говорится, если не считать песенку зверей, что Заратустра ничего этой песенке не противопоставляет, что только в ходе беседы и всегда лишь опосредствованно становится

ясно, как надо понимать это учение и как не надо этого делать. Тем не менее из этого «как» проистекает существенное указание на «что», необходимое для понимания.

Нам надо глубже осмыслить это указание и спросить себя: в силу чего учение становится песенкой под шарманку? В силу того, что все, что умирает, убегает, разрушается, в силу того, что всякое разрушение и всякое «нет», все отвратительное и самое злое хотя и признается как таковое, но, по существу, осмысляется как то, что в круговороте снова проходит мимо, так что все снова приходит, но уже как-то иначе и лучшим образом. Поэтому все непрестанно уравнивается. Это уравнивание все делает равнозначным, противоборство низводится до уровня простого чередования, и тем самым по отношению к целому мы имеем удобную формулу и сами сторонимся всякого решения.

Теперь, обращаясь к предыдущему отрывку, мы можем задать ретроспективный вопрос: почему карлик так легко воспринимает истолкование притчи о воротах и двух дорогах? Заратустра дает указание через новый призыв: взгляни на сами ворота — на Мгновение! Каков смысл этого указания? Карлик смотрит только на две дороги, убегające в бесконечное, он приходит лишь к такой простой мысли: если оба пути убегают в бесконечное (в «вечное»), там они сходятся; так как потом круг сам замыкается в бесконечном (далеко от меня), все возвращающееся тоже бежит друг за другом в простом уравнивающем чередовании и в таком виде проходит через ворота. Заратустра, немало удивленный, говорит о том, что в воротах оба пути «сталкиваются лбами», но карлик ничего этого не видит. Как такое может быть, если одно просто бежит за другим, как на это указывает и само время, в котором «еще-не-сейчас» превращается в «сейчас», а «сейчас» тут же предстает как «уже-не-сейчас», и все это совершается в непрестанном «и-так-далее»? Две дороги, будущее и прошедшее, не сталкиваются, они просто сменяют друг друга.

И тем не менее на самом деле происходит столкновение, правда, только для того, кто не остается сторонним наблюдателем, а сам есть мгновение, которое вторгается в будущее и при этом не дает исчезнуть прошедшему, но, скорее, тут же принимает и утверждает его. Находящийся в мгновении обращен на две стороны: для него прошедшее и будущее бегут навстречу друг другу. Он делает так, что бегущее навстречу друг другу сталкивается между собой, но при этом не останавливается, и это происходит потому, что он раскрывает и выдерживает противоборство за-данного и со-данного (*Aufgegebene und Mitgegebenene*). Видеть мгновение значит находиться в нем. Однако карлик предпочитает находиться в стороне, он сидит поодаль.

Но что всем этим сказано для правильного продумывания мысли о вечном возвращении? Сказано главное: именно от нашего решения зависит, что станет будущим; кольцо не замыкается где-то в бесконечном, оно неодолимым образом замыкается в мгновении как средоточии противоборства; что именно вернется (если оно действительно возвращается) — это решают мгновение и сила преодоления того, что в этом мгновении сталкивается с устремляющимся навстречу. Самое трудное и самое настоящее в учении о вечном возвращении заключается в понимании того, что вечность — во мгновении, что мгновение — это не мимолетное «сейчас», не какой-то миг, лишь пробегающий перед глазами смотрящего на него, а столкновение будущего и прошлого. В нем мгновение приходит к самому себе. Оно определяет, каким образом все возвращается. Однако самое тяжелое есть самое большое, что надо постичь, и для маленьких оно остается закрытым. Однако маленькие тоже есть и как сущее они тоже снова и снова возвращаются, их не следует устранять, они на стороне того отвратительного и черного. Если действительно необходимо осмыслить сущее в его целом, тогда надо сказать «да» и этому. Такая мысль приводит Заратустру в трепет.

И теперь, когда его бездоннейшая мысль осмысляется в направлении этой бездны, его звери не дают ему «говорить дальше»; поскольку Заратустра признает необходимым возвращение и маленьких людей, решается сказать «да» даже тому, что долгое время

утомляло его, печалило и делало больным и что он хотел отвергнуть, поскольку этим «да» он преодолевает болезнь и становится выздоравливающим, его звери снова начинают говорить. И снова они говорят, что мир — это сад, снова призывают Заратустру выйти в этот мир, но теперь они более многословны и не просто вызывают его для того, чтобы он увидел и убедился, как тоскуют по нему все вещи. Они призывают его научиться пению у певчих птиц: «Ибо пение свойственно выздоравливающим». Искушение воспринять мысль о возвращении как некое само собой разумеющееся и потому, в сущности, презрительное бормотание или же как ослепляющую болтовню,— это искушение преодолено.

Теперь диалог зверей с Заратустрой разворачивается на той основе, которая уже преображена предыдущей беседой. Теперь звери обращаются к Заратустре, который преодолел болезнь, преодолел отвращение к маленькому человеку, признав необходимость всего этого.

Теперь Заратустра согласен со своими зверями. Призывая его петь, они говорят ему о том утешении, которое он нашел для себя самого в эти семь дней, но он тотчас снова предостерегает их от того, чтобы призыв к песнопению не породил песенку, которую поют под шарманку. Что здесь имеется в виду? То, что тяжелейшая мысль прежде всего должна быть пропета как преодолевающая мысль выздоравливающего, что это песнопение, то есть поэзия под названием «Так говорил Заратустра», сама должна стать выздоровлением, но единственным в своем роде, которое не превращается в песенку под шарманку. Поэтому Заратустра называет себя не только отгадчиком, но и поэтом; поэт и отгадчик, но не только поэт, а к тому же и нечто другое, отгадчик, но, скорее, и то, и другое в некоем изначальном единстве, то есть, в конце концов, нечто третье. Поэтому если поэзия призвана к тому, чтобы выполнить свое предназначение, она никогда не может быть песенкой под шарманку. Сначала надо сделать лиру, которая теперь воспринимается как инструмент нового песнопения и сказания. Звери сами знают об этом, ведь они все-таки его звери. Говоря то, что они говорят, они тем ближе подходят к нему, чем больше сам Заратустра приближается к себе и к своей задаче: «Сделай себе сначала лиру, новую лиру!». «Ибо твои звери хорошо знают, о Заратустра, кто ты и кем должен стать: смотри, ты учитель вечного возвращения, и в этом теперь твое предназначение!»

Но если ему первому надлежит наставлять этому учению, то не должен ли тогда сам учитель знать его прежде всех учащихся и по-иному, чем они? Он должен знать, что в силу этого учения и соразмерно ему самому его «великая судьба» станет также его величайшей опасностью и болезнью. Только тогда, когда учитель учения постигает себя из него, постигает себя как необходимую жертву, как того, кто должен закатиться, потому что он есть переход, только тогда, когда таким образом закатывающийся благословляет себя, он достигает своей цели и конца. «Так [таким образом] кончается закат Заратустры»,— говорят звери.

Здесь закат имеет два значения: 1) уход как переход; 2) нисхождение как признание бездны. В то же время это двойственное значение надо — с точки зрения правильно понятой вечности — постигать в его временности (*Zeitlichkeit*). Сам закат, осмысляемый в вечном, есть мгновение, но не мимолетное «теперь», не какое-то простое «мимо»; будучи чем-то самым кратким и потому самым преходящим, он в то же время предстает как нечто самое исполненное (*Erfüllteste*); в нем ярко вспыхивает молния сущего в целом, это миг, в котором становится понятным целое возвращения. Однако в образном выражении все это предстает как кольцо змеи, живое кольцо, и здесь в образе змеи для Ницше соединяются воедино вечность и мгновение: живое кольцо змеи, то есть вечное возвращение, и мгновение. В одной из позднейших записей («*Der Wille zur Macht*», п. 577; 1887) Ницше противопоставляет свое понимание вечности поверхностному ее пониманию в смысле «вечно неизменного»:

«Против *ценности* вечно-неизменного (см. наивность Спинозы, а также Декарта) ценность самого краткого и преходящего, соблазнительное сверкание золота на чреве

змеи *vita*».

Заратустра, наконец, слышит, какую вечность возвещают ему его звери, вечность мгновения, которое к тому же все вбирает в себя: закат.

Слушая эти слова своих зверей, Заратустра «лежал тихо» и «как раз в это время разговаривал со своей душой. Змея же и орел, видя его таким молчаливым, почтили великую тишину вокруг него и осторожно удалились».

Как молчалив теперь Заратустра? Он молчит, потому что разговаривает только со своею душой, потому что он нашел свое предназначение и стал тем, кто есть. Помимо прочего, он преодолел отвратительное и злое, постигнув, что бездна принадлежит выси. Преодоление злого заключается не в его упразднении, а в признании его необходимости. До тех пор, пока мы с отвращением отвергаем его, пока презрение проистекает только из отвращения, оно остается зависимым от презируемого; только тогда, когда презрение проистекает из любви к поставленной задаче и таким образом превращается в прохождение мимо с признанием необходимости существования злого, необходимости страдания и разрушения, в молчании этого прохождения, исполненного любви, только тогда возрождается большой стиль, раскрывается окружение вокруг того, кто таким образом стал самим собой. Только теперь, когда этот большой стиль укореняется в духе Заратустры, он обретает свое уединеннейшее одиночество, которое больше не имеет ничего общего с простым удалением. И звери его одиночества чтят этот стиль, то есть воплощают его в своей собственной сущности, воплощают тем, что и они «осторожно удаляются». Теперь гордость орла и ум змеи становятся неотъемлемой частью характера Заратустры.

Сам Заратустра стал героем, потому что он вобрал в себя как величайшую тяжесть все содержание мысли о вечном возвращении. Теперь он — знающий, который ведает о том, что самое большое и самое маленькое принадлежат друг другу и возвращаются, что, следовательно, и величайшее учение о кольце колец само должно стать песней под шарманку, что эта песня всегда сопровождает его истинное возвещение. Теперь он — тот, кто идет навстречу своему самому высшему страданию и самой высшей надежде. Мы уже слышали, какой ответ дает Ницше на вопрос о том, «что делает героическим?» (V, 204), то есть что делает героя героем? Ответ таков: «Одновременно идти навстречу своему высшему страданию и своей высшей надежде». Однако в соответствии с ключевым положением данной лекции мы знаем и о том, что «вокруг героя все становится трагедией».

«Когда я создал сверхчеловека, я расстелил вокруг него огромное покрывало становления и позволил солнцу стоять над ним в полдень» (XII, 362).

Покрывало становления — это возвращение как истина о сущем в его целом, а солнце в полдень — это мгновение кратчайшей тени, ярчайшая ясность, символ бесконечности. В силу того, что «величайшая тяжесть» вбирается в вот-бытие, «*incipit tragoedia*». Тем самым внутренняя связь обоих так озаглавленных заключительных отрывков четвертой книги «Веселой науки», которые впервые сообщают об учении о возвращении, становится ясной из того произведения, которое должно создать образ мыслящего о вечном возвращении того же самого.

С приходом Заратустры начинается «трагическая эпоха» («*Der Wille zur Macht*», п. 37); трагическое знание знает о том, что «сама жизнь», сущее в целом, обуславливает «муку, разрушение», страдание, что все это не является «упреком против этой жизни» (п. 1052). Обычное представление о трагическом — даже там, где оно стремится к размаху — усматривает в этом лишь вину и закат, конец и безнадежность. Ницшевское понятие трагического и трагедии — иное, гораздо более глубокое. Трагическое, как его понимает Ницше, против «безропотного стремления» (п. 1029), если ему вообще еще необходимо быть «против» чего-либо. Трагическое в понимании Ницше не имеет ничего общего с простым помрачением пессимизма, разрушающего себя самого, а также со слепым угаром оптимизма, который только и умеет растворяться в своих желаниях; трагическое в

понимании Ницше выпадает из этого противопоставления, хотя бы потому, что оно есть воля к сущему в целом и тем самым обращенность знания к сущему в целом, основной закон которого заключается в борьбе как таковой.

Повторное указание на взаимосвязь обоих отрывков первого сообщения о вечном возвращении того же самого одновременно выявляет внутреннюю связь между первым сообщением «Веселой науки» и вторым сообщением из «Заратустры». Теперь мы достигли этапа, когда необходимо вкратце поразмышлять над уже пройденным. Такие размышления легко могут остаться бесплодными, если заранее не предпринять некоторых шагов.

Мы рассмотрели два сообщения Ницше о его основной мысли. Их истолкование движется в разных ракурсах. При рассмотрении первого сообщения внимание заострилось на трагическом познании и трагизме сущего вообще. Во втором сообщении прежде всего указывалось на «мгновение», то есть на ту позицию, с которой и в которой необходимо осмысливать вечное возвращение того же самого, на способ, каким это мышление само становится сущим.

Благодаря этим двум указаниям становится ясно: то, о чем здесь спрашивается, то есть сущее в целом, никогда нельзя представить как некую наличную вещь, определять которую может всякий. Перемещение в сущее в его целом предполагает соблюдение некоторых исконных условий.

В ходе дальнейшего изложения ницшевского учения о вечном возвращении выделение таких перспектив в их существенно важных связях с необходимостью станет набирать силу, причем так, что различные перспективы станут фокусироваться в едином средоточии. Об этом надо помнить, чтобы не воспринимать данное изложение как простой перечень мнений и воззрений Ницше. Благодаря постоянному вдумыванию в прорывающие в дальнейшем связи очерчиваются принципиальные особенности того, что впоследствии позволяет постичь его основная метафизическая позиция Ницше.

Третье сообщение о вечном возвращении

«Заратустру» принято считать вершиной творчества Ницше. Сочинения, появившиеся после 1884 года, воспринимаются как простые пояснения, повторения или как отчаянная попытка немедленно воплотить в действие все, что было возведено в «Заратустре». Считают, что после «Заратустры» Ницше не знал, куда идти дальше. Такое суждение всегда может свидетельствовать о том, что не мыслитель, а его якобы лучше осведомленные толкователи сами не знают, куда им идти и довольно неловко скрывают свое смущение под личиной безрассудного наставничества. Вопрос о том, знал ли Ницше куда ему идти после написания «Заратустры» или не знал, мы оставим в стороне, и не потому, что его нельзя решить, а потому, что это вообще не вопрос по отношению к мыслителю, ибо, поскольку он в своем мышлении находится в ситуации вопрошания, он всегда уже оказывается «дальше» того, что он сам знает и может знать. Однако выражения «дальше» и «не дальше» не годятся для описания существа дела; они относятся к области «науки» и «техники», где прогресс совершенно необходим и где только и можно вычислять объем этого «дальше» и «не-дальше». В философии же не существует «прогресса» и потому в ней нет и регресса. Здесь — как и в искусстве — остается лишь вопрос о том, есть ли она сама или ее нет. Теперь мы отмечаем лишь тот факт, что в сочинении «По ту сторону добра и зла», появившемся через два года после написания третьей части «Заратустры» (сочинении, из которого было взято ключевое высказывание для данной лекции), содержится *третье* сообщение о вечном возвращении того же самого. Названное сочинение имеет подзаголовок, который гласит: «Прелюдия к философии будущего» — примечательное заглавие для философии, которая якобы не знает, куда ей дальше идти!

Для правильного понимания этого третьего сообщения важно также указать, где, в

каком контексте оно находится. Сообщение находится в третьем основном разделе сочинения, вбирающем в себя 45—62 отрывки и озаглавленном как «Сущность религиозности». Ситуация становится еще более загадочной, потому что в своих речах Заратустра постоянно называет себя «безбожником» и все громче возвещает: «Бог умер». Сразу в начале своего странствования он встречает в лесу старца, с которым вступает в беседу. После того как «Заратустра остался один, так говорил он в сердце своем: „Возможно ли это? Этот святой старец еще не слышал в своем лесу о том, что Бог мертв"» (Vorrede, n. 2, Schluß).

Что может сказать о «сущности религиозности» тот, кто, подобно Заратустре, то есть сам Ницше, живет и судит, исходя из этого знания? Мы узнаем об этом сразу же и без околичностей. В 56 отрывке третьего раздела о «сущности религиозности» говорится:

«Кто, подобно мне, с какой-то загадочной алчностью долго старался продумать пессимизм до самой его глубины и разрешить его от уз полухристианской, полунемецкой узости и наивности, с которой он напоследок предстал в этом столетии, а именно в образе шопенгауэровской философии; кто на самом деле когда-либо заглянул азиатским и сверхазиатским оком вглубь этого образа мыслей, отличающегося самым крайним мироотрицанием из всех возможных, и заглянул сверху — находясь по ту сторону добра и зла, а не поддавшись очарованию и химерам морали, как Будда и Шопенгауэр,— тот, наверное, именно благодаря этому и сам того не желая сумел усмотреть обратный идеал: идеал человека, преисполненного задора, жизни и мироутверждения, человека, который научился не только довольствоваться тем, что было и есть, и мириться с ним, но хочет повторения всего этого так, как оно было и есть, во веки веков, ненасытно взывая *da capo* не только к себе, но ко всей пьесе и зрелищу, и не только к зрелищу, но, в сущности, к Тому, кому именно это зрелище необходимо — и кто делает его таковым; потому что он непрестанно чувствует необходимость в себе — и делает себя нужным — Как? Разве это не было бы — *circulus vitiosus deus*?»

Здесь важно отметить (теперь, правда, вдаваясь в более подробное рассмотрение), что весь этот отрывок построен как одно-единственное предложение и тем самым в его соответствующим образом расчлененной структуре язык отражает строение самой принципиально важной мысли. Такие отрывки дают возможность предугадать, каким стало бы главное произведение Ницше, если бы он смог его завершить. Прежде всего обратим внимание на «содержание» прочитанного отрывка. Мы не верим своим глазам и ушам: «*circulus vitiosus deus*?» *Circulus*: круг и кольцо, стало быть, вечное возвращение, причем *vitiosus*; *vitium* подразумевает недостаток, страдание, нечто разрушительное; *circulus vitiosus* есть кольцо, которое с необходимостью возвращает и этот *vitium*. И что же, он — *deus*? — сам бог? Тот, которого Ницше призывает в конце своего пути,— Дионис? А вокруг этого бога — мир? Вечное возвращение того же самого: основная черта сущего в целом?

«А вокруг Бога все становится — как? Быть может, „миром"?», — звучит вопрос в том же самом сочинении (n. 50). Таким образом получается, что Бог и мир — одно и то же? В расхожем толковании такое учение называется «пантеизмом». Можем ли мы сказать, что здесь Ницше учит пантеизму? О чем говорит текст? «Разве это не было бы — *circulus vitiosus deus*?» Здесь задается вопрос. Если бы это было пантеизмом, тогда сначала надо было бы спросить о том, что означает *рбн*, все, целое, и что означает *иельт*, бог. Но в любом случае здесь задается вопрос! Стало быть, Бог не умер? И да, и нет! Да, он умер. Но какой Бог? Умер «нравственный» Бог, христианский Бог, «Отец», к которому прибегают, ища спасения, «Личность», с которой общаются и которой возносят свои чаяния, «Судия», с которым ведут тяжбу «Воздаятель», благодаря которому рассчитывают получить за свои добродетели, Бог, с которым имеют «дело» — но разве мать рассчитывает на какую-то оплату за свою любовь к ребенку? Когда Ницше говорит «Бог мертв», речь идет о «нравственном» Боге и только о нем. Он умер, потому что люди его убили, они убили его, связав его величие со своими мелкими стремлениями к награде и

тем самым умалив его самого; этот Бог лишился могущества, потому что он был «промахом» человека, отвергающего себя и жизнь (VIII, 62). В набросках к «Заратустре» Ницше однажды сказал: «Бог задохнулся в богословии, нравственность — в морали» (XII, 329). Но, стало быть, Бог и боги умирают? Уже довольно рано, приблизительно в 1870 году, во время подготовки к написанию «Рождения трагедии» Ницше отмечает: «Я верю в древнегерманское речение: все боги должны умереть».

Но в таком случае атеизм Ницше выглядит совершенно по-особому. Его нельзя причислять к тому сомнительному обществу поверхностных атеистов, которые отрицают Бога, не обнаружив его в пробирке, и после такого отрицания превращают в «бога» свой «прогресс». Мы не должны смешивать Ницше с теми «без-божниками», которые даже не могут стать таковыми, потому что никогда не претерпевали борений, связанных с вопросом о Божьем бытии, да и не могут их претерпевать. Но если Ницше не является атеистом в таком расхожем понимании, он не является и «сентиментальным», «романтическим», полухристианским «богоискателем». Мы не должны «атеизм» как слово и понятие превращать в некий термин, взятый из области христианского прозелитизма и апологетики, как будто все, что не отвечает христианскому Богу, «в своей основе» является атеизмом; для Ницше христианский Бог не может быть мерилем безбожия, поскольку он сам в упомянутом смысле «мертв». Заратустра осознает себя как без-божника, и как этот без-божник он ощущает острую нужду и тем самым сокровеннейшую необходимость создать то, в чем он больше всего нуждается. Поэтому такой безбожник ставит себя перед вопросом, который мы вкратце поясняем так: что оставалось бы создавать человеку, как мог бы он быть человеком, то есть стать тем, что он есть, если бы боги всегда уже наличествовали? Если бы боги уже существовали, как камни, деревья и вода? Разве не надо сначала создать Бога, разве не нужна для этого высшая сила — сила создать что-то, превышающее себя, и разве не должен для этого прежде всего преобразиться сам человек, последний и презренный? Разве не нужна ему тяжесть, чтобы он не слишком легко принимал своего Бога?

Отсюда мысль мыслей получает свое определение как величайшая тяжесть. И таким образом, Заратустра как безбожник преодолен! Но тогда возникает вопрос: пошел ли Ницше «дальше» или вернулся на путь христианства, которое имело свои причины для того, чтобы притязать на обладание единым и единственным Богом? Нет, ни дальше, ни назад, ибо Заратустра начинает тем, что он закатывается. Начало Заратустры есть его закат, другого Заратустру Ницше никогда не мыслил. Только хромые, а также все, кто устал от своего христианства, ищут в положениях Ницше дешевого подтверждения своему сомнительному атеизму. Однако вечное возвращение того же самого — тяжелейшая мысль. Мыслящий ее должен стать героем знания и воли, он не смеет и не может подгонять мир и творение мира под какую-то формулу. «Вокруг героя все становится трагедией». Только через трагедию возникает вопрос о Боге, вокруг которого (и это лишь «может быть») все становится миром.

Мы уже говорили о том, как девятнадцатилетний Ницше в завершении своей биографии спрашивал: «Но где же то кольцо, которое, в конце концов, еще объемлет его [человека]? Быть может, это мир? Или Бог?» Как теперь звучит ответ на этот ранний вопрос? Ответ снова становится вопросом: «*circulus vitiosus deus?*» Однако теперь кольцо определяется как вечное возвращение того же самого, *circulus* в то же время предстает как *vitiosus*, ужасное; это ужасное кольцо объемлет сущее, определяет его в целом, определяет его как мир. Кольцо и его вечность можно постичь только из мгновения; в соответствии с этим Бог, о котором вопрошается в опыте кольца ужаса, остается предметом вопрошания только из мгновения. Но тогда Бог есть только вопрос? Разумеется, «только» вопрос, то есть спрошенное, призванное. Остается поразмыслить над тем, когда Бог оказывается в большей степени Богом: в вопрошании о нем или тогда, когда он наверняка есть и когда его как такого вполне определенного Бога можно за ненужностью как бы отложить в сторону, чтобы потом, при надобности, вновь «вытащить наружу»? Бог как «только»

вопрос — что подразумевается под этим «только»? Вопрос есть не только Бог — «только» вопрос есть также вечное возвращение, сам *circulus vitiosus*.

Все три сообщения о мысли мыслей суть вопросы, заданные в различном виде и на разном уровне, и если мы довольно долгое время не можем проникнуть в их содержательную взаимосвязь и едва ли вообще можем о ней догадываться, то сходство формы просто напрашивается, хотя прояснить его можно только путем сравнения и отрицания. Такое сообщение — не «учение» и не «ученый доклад» в смысле изложения специальной научной «теории», не «учение» как высказывание ученого. Однако оно и не философский трактат, какие пишут Лейбниц или Кант, и так же мало оно походит на философские построения, воздвигаемые Фихте, Шеллингом и Гегелем. Если же ницшевское сообщение не укладывается ни в форму специального научного учения, ни в форму до сей поры известного и обычно практикуемого философского обсуждения, ни в форму чисто поэтическую, тогда из этого, по-видимому, следует, что оно может быть только «личным исповеданием веры», быть может, лишь «химерой». Но, быть может, отсюда следует нечто иное: быть может, сначала нам надо спросить о том, что представляет собой эта мысль в себе и исходя из себя — с точки зрения ее формы? Имея перед собой произведение, построенное именно в таком смысловом выражении, мы уже не сомневаемся в том, что нам не удастся сразу же подогнать его под наши привычные и расхожие рубрики, что такое мышление, напротив, призывает нас к раздумью и освобождению от всего привычного.

Предавшись этому раздумью, мы уже предвосхитили вопрос о форме, в которой выступает мысль о вечном возвращении того же самого. Это было сделано намеренно, чтобы намекнуть на то, что при выявлении данной формы способ сообщения, выбранный Ницше, остается определяющим. Такое указание тем более необходимо, что, когда поднимается вопрос об этой форме, небрежный обзор всего того, что при жизни Ницше осталось ненапечатанным, легко может ввести нас в заблуждение. Теперь мы постараемся познакомиться с тем, что думал Ницше о вечном возвращении того же самого, но не сообщил остальным. Впрочем, такое ознакомление поможет нам усмотреть самое существенное только в том случае, если оно будет не простым сообщением, а истолкованием. Истолкование же должно предвидеть те существенные вопросы, которые ставит сама мысль о вечном возвращении того же самого, и кроме того, прибегая к нему, необходимо тщательно прислушиваться ко всему, сказанному Ницше.

Мысль о возвращении в неопубликованных записях

Все, что Ницше продумал и записал (но не сообщил) о «мысли мыслей» начиная с того момента (август 1881 года), когда она пришла ему в голову, принято называть «наследием». Если предположить, что мысль о вечном возвращении того же самого является главной мыслью Ницше, тогда надо отметить, что она будет занимать его в течение всего последующего периода творчества, с 1881 года по январь 1889 года. О том, что это действительно так, свидетельствует позднейшее опубликование наследия, приходящегося на названный период; оно содержится в XII—XVI томах (*Großoktavausgabe*). Но если мысль о вечном возвращении того же самого как мысль мыслей необходимо и основательно определяет все мышление Ницше, тогда его раздумья над этой мыслью и их записи будут иметь различный характер в зависимости от того, в какой области, в каком направлении и на каком этапе совершается его философская работа. Это значит, что «наследие» и «наследие» — не всегда одно и то же. «Наследие» — не какая угодно смесь и путаница набросанных замечаний, которые случайно попали в печать. Записи не только по содержанию, но и по форме и даже по отсутствию таковой отличаются друг от друга, так как они рождались из разного настроения и разнообразных замыслов и умыслов: то схваченные налету, то тщательно разработанные, то лишь, так сказать, опробованные на ощупь в минуты сомнения, а то удачно уловленные единым

порывом мысли. Если мысль о вечном возвращении того же самого является мыслью мыслей, тогда там, где больше всего должно проявляться ее существо, она меньше всего будет упоминаться и оговариваться специально. Таким образом, если кажется, что временами в записях Ницше об этой мысли ничего не говорится или, по крайней мере, не говорится напрямую, это ни в коей мере не означает, что она стала неважной или что вообще мыслитель отказался от нее. Обо всем этом надо помнить, если мы хотим философски осмыслить и понять ницшевское «наследие», вместо того чтобы выхваченные там и сям замечания сводить в какую-то «теорию».

Требования, которые мы здесь выдвигаем и которые хотим выполнить в качестве предварительной попытки, тем более необходимы, что в ходе предшествующей публикации наследия весь «материал» неизбежно каким-то образом упорядочивался. Кроме того, надо упомянуть и о том, что отдельные отрывки, в которых говорится об учении о вечном возвращении и которые относятся к различным годам и разным рукописям и контекстам, необдуманно были пронумерованы в определенной последовательности. Тем не менее тот, кто имеет хотя бы малейшее представление о трудностях, с которыми сопряжена отвечающая необходимым требованиям публикация ницшевского наследия, приходящегося именно на поздний период творчества, не станет упрекать первых издателей за выбранный ими путь. Несмотря на неудовлетворительность предыдущего издания несомненной заслугой первых издателей является тот факт, что они открыли для нас оставшиеся рукописные работы; это могли сделать только они и прежде всего Петер Гаст, который за долгие годы сотрудничества с Ницше, посвященные подготовке его печатных манускриптов, вполне познакомился с почерком последнего и его вариациями. В противном случае многое из плохо читаемых рукописей и нередко самое важное сегодня было бы для нас недоступно.

Теперь мы попытаемся дать предварительную характеристику тех записей, которые напрямую говорят об учении о возвращении, причем дать в их хронологической последовательности. Хронологические вехи нам расставляет сам Ницше своим троекратным сообщением этой мысли («Веселая наука», «Так говорил Заратустра» и «По ту сторону добра и зла»). Очевидно, что особое значение имеют записи, относящиеся как раз к той поре, когда его посетила эта мысль (август 1881 года и сразу после этого). В XII томе содержатся неопубликованные материалы, относящиеся к 1881-1882 и 1882—1886 годам (время написания «Заратустры»). Заметки о вечном возвращении периода 1881—1882 годов особо отмечаются на страницах 51—69, а заметки периода написания «Заратустры» содержатся на страницах 369—371. Издатели сумели избежать преждевременного толкования, просто обособив эти заметки, а не вынося их под другой заголовок (метафизика — теория познания — этика). Однако первые известные нам и одновременно самые важные и ранние записи Ницше о вечном возвращении, сделанные после опыта, пережитого у камней Сюрлея, не включены в собственный текст XII тома: они появляются только в «Приложении» к нему (Neugestaltete Ausgabe, 3. Aufl. S. 425-428). В первом же издании XII тома эти отрывки, напротив, стоят в разных местах (S.5, S.3, S. 4, S. 128, S. 6) и частично не приводятся. Тот факт, что во втором, переработанном издании важнейшие отрывки приводятся в «Приложении», свидетельствует о полной беспомощности издателей. Мы должны начать с того, что в нынешнем издании плетется в хвосте и что, следовательно, можно легко пропустить.

Сразу же надо освободиться от поспешных оценок. Издатели, например (а. а. O.425), пишут: «При этом с самого начала друг другу сопутствуют два замысла. Один направлен на теоретическое изложение учения, другой — на поэтическую трактовку». Хотя мы тоже говорили о «поэтическом» изложении учения о вечном возвращении в «Заратустре», мы тем не менее не торопились проводить различие между ним и «теоретическим» изложением — и не потому, что приведенные отрывки из «Веселой науки» и из «По ту сторону добра и зла» не являются теоретическим изложением, а потому, что в данном случае само слово и понятие «теоретический» ровным счетом

ничего не значит, и прежде всего тогда, когда, следуя примеру издателей и комментаторов Ницше, «учение» пытаются отождествить с «изложением в прозе». Различие между «теоретическим» и «поэтическим» восходит к путанице в мыслях, и если оно и имеет какое-то значение, то, во всяком случае, здесь оно неуместно. Дело в том, что, когда Ницше обдумывает свою главную мысль, его «поэтическое» так же «теоретично», как «теоретическое» в себе «поэтично». Все философское мышление и как раз самое строгое и прозаическое всегда поэтично в себе и несмотря на это никогда не является поэзией. Наоборот поэтическое произведение (например, гимны Гельдерлина) может быть весьма глубоким по мысли, но несмотря на это оно никогда не является философией. «Так говорил Заратустра» — в высшей степени поэтическое произведение, и все-таки это не художественная вещь, а «философия». Так как всякая действительная, то есть большая философия — это и мысль, и поэзия, различие между «теоретическим» и «поэтическим» не может быть причиной отличия одних философских записей от других.

Четыре записи августа 1881 года

Теперь мы рассмотрим четыре записи о вечном возвращении, сделанные в августе 1881 года. Все они выступают как наброски к произведению, и из этого уже становится ясно, какое значение Ницше придает мысли о возвращении того же самого. Хронологически эти записи были сделаны за год до первого сообщения о вечном возвращении, содержащегося в «Веселой науке», и они уже намекают на характер всей трактовки этого учения в дальнейшем. Тем самым одновременно подтверждаются слова самого Ницше, сказанные им о «Заратустре» в «Ессе homo», где он говорит, что мысль о возвращении является «основной концепцией произведения». Первый набросок гласит (XII, 425):

«Возвращение того же самого

Набросок.

1. *Вбирание основных заблуждений.*

2. *Вбирание страстей.*

3. *Вбирание знания и отрекающегося знания. (Страсть познания).*

4. *Невинный. Единичный как эксперимент. Облегчение жизни, понижение, ослабление — переход.*

5. *Новая тяжесть: вечное возвращение того же самого.* Бесконечная важность для всего грядущего нашего знания, заблуждений, наших привычек, образа жизни. Что мы делаем с остатком нашей жизни — мы, которые почти всю ее провели в глубочайшем неведении? *Мы учим учению* — это сильнейшее средство *вобрать* его в самих себя. Наш вид блаженства, как учителей величайшего учения.

Начало августа 1881 года в Сильс-Мария, 6000 футов над уровнем моря и гораздо выше всего человеческого!»

Сам факт того, что Ницше специально оговаривает время этой записи, говорит о необычности ее содержания и замысла. Учение постигается с точки зрения его самого и учителя.

Надпись «Набросок» сразу же указывает на все в целом, и тем не менее о вечном возвращении говорится только в пятом пункте и даже там ничего не говорится о его содержании. Ключевым словом наброска скорее становится «вбирание». Учение означает «величайшее учение» и «новую тяжесть». Затем следует неожиданный вопрос: «Что мы делаем с остатком нашей жизни?» Таким образом, речь идет о решающем вторжении в жизнь, которое отъединяет прошедшее (утекшее) от еще наличествующего «остатка». По-видимому, это становится возможным благодаря мысли о возвращении, которая преобразует все. Однако то, что предшествует этому вторжению, и то, что следует после него, отделяются друг от друга не количественно. Прошедшее не отодвигается в сторону. Пятому пункту предшествуют четыре других, а четвертый завершается указанием на

«переход». Несмотря на всю свою новизну учение о возвращении возникает не из пустоты, оно остается вплетенным в «переход». Там, где мы в первую очередь ожидаем разъяснения основного содержания учения и прежде всего его обоснования и указаний на это, речь идет только, как мы бы сказали, о воздействии учения на человека, и даже в первую очередь об этом воздействии на самого учителя и только на него; речь идет о «вбирании» нового знания и о наставлении этому знанию как о новом виде блаженства. Из «Заратустры» мы знаем о том, как важен вопрос о «вбирании» мысли, мы знаем также, что Заратустра стал выздоравливать только после того, как вобрал в себя самое важное из этой мысли. Если мы вникнем в значение этого слова (*Einverleibung*), мы вспомним о «еде», поглощении и переваривании. Вобранное (*Einverleibte*) укрепляет, утверждает и упрочивает тело, его плотствование (*Leiben*), и в то же время оно является тем, благодаря чему мы сложились и что определяет наше будущее, является соком, который дает нам силы. Здесь вбирание мысли означает такое ее осмысливание, при котором она с самого начала превращается в основополагающее отношение к сущему в целом и как таковое заранее властно пронизывает собой любую другую мысль.

Только тогда, когда эта мысль стала основополагающей установкой всякого мышления, мы начинаем обладать ею сообразно ее сущности, в-бираем ее (*ein-verleiben*).

Задающее тон осмысление наброска, озаглавленного как «Возвращение того же самого», сразу же касается этого «вбирания». Важное значение сохраняет своеобразие первого наброска. У нас нет «схемы», под которую мы могли бы подогнать характер этого «наброска» и сделать его привычным для нас; мы должны из самого наброска, а также из того, что ему принадлежит, выводить свойственную ему схему. Если бы это был набросок к какому-нибудь сочинению, оно стало бы очень своеобразной книгой, причем не только по содержанию, но и по тому, как оно «появляется» в качестве книги и затем «воздействует» или не «воздействует». То, чему там наставляют и что продумывается в мысли, отходит на задний план перед тем, как этому наставляют и как оно продумывается. План-набросок представляет собой не что иное, как зародыш плана будущего произведения «Как говорил Заратустра», следовательно, он как раз не является наброском к «теоретической», прозаической обработке мысли о возвращении. Уже отсюда становится ясно, что упомянутое различие совершенно ничего не значит.

Второй относящийся сюда набросок насколько «прозаичен», настолько и «поэтичен». У него нет заголовка, и он не принадлежит к первому наброску, приведенному в издании. В записях Ницше он тоже не связан с первым, а соотносится с отрывком под номером 129, представленном в XII томе. Этот отрывок гласит:

«Было бы ужасно, если бы мы еще верили в грех: то, что мы будем делать, бесконечно его повторяя,— невинно. Если мысль о вечном возвращении всех вещей не одолевает тебя, это не вина, но нет и заслуги в том, если она это делает. Обо всех наших предках мы думаем снисходительнее, чем думали они сами, мы скорбим о заблуждениях, которые они вобрали в себя, а не об их злодеяниях».

Это место, помимо прочего, дает нам понять, почему в предыдущем наброске под четвертым номером речь идет о «невинном». Со смертью нравственного Бога из сущего в целом исчезает греховное и виновное, и необходимость сущего, как оно есть, вступает в свои права.

Начиная с мысли о возвращении, второй набросок дает следование главных мыслей в обратном порядке. Он гласит (XII, 426):

«1. Самое могущественное познание.

2. Мнения и заблуждения изменяют человека и наделяют его влечениями или — вобранными в себя заблуждениями.

3. Необходимость и невинность.

4. Игра жизни».

Этот отрывок, помимо прочего, намечает и другой ракурс: под «необходимостью» подразумевается не какая-то необходимость, а необходимость сущего в целом. «Игра

жизни» сразу же напоминает нам изречение Гераклита, мыслителя, которому, как считал Ницше, он был ближе всего: αἰὼν παῖς ἐστὶ παίζων, πεισσεύων παιδός ἢ βασιλῆϊ (Frgm. 52), «Эон — это ребенок, занятый игрой и играющий в кости; господство принадлежит ему» (а именно господство над сущим в целом).

Тем самым намекается на то, что сущее в целом властно пронизывает господство не-винности (Un-schuld). Целое есть αἰὼν. Это слово едва ли возможно перевести адекватно. Оно подразумевает целое мира, но наряду с этим в аспекте времени и соотносительности с нашей «жизнью» речь идет о самом жизненном пути. Обычно значение слова αἰὼν определяют так: под эоном подразумевается «время» «космоса», то есть природы, которая движется в физическом времени. От этого времени отличают другое время, которое мы «переживаем». Однако названное в эоне (αἰὼν) остается по эту сторону такого различия. Равным образом, в понятие космоса (κόσμος) вкладывают слишком скудное содержание, когда представляют его космологически.

Ницше употребляет слово «жизнь» в двояком значении. Под ней подразумевается сущее в целом и в то же время наш способ «привнесенности» в это целое. Равным образом, двояка по значению и речь об «игре» (ср. первую из «Песен принца Фогельфрая»: «К Гете»; приложение ко второму изданию «Веселой науки», 1887 год; см. Bd. II, S. 380 f).

Созвучие с Гераклитом не случайно, особенно если принять во внимание тот факт, что примерно в это время Ницше в своих записях часто касается другой мысли, которую, обычно (и Ницше тоже следует этому обыкновению) называют главной мыслью этого греческого мыслителя: πάντα ρεῖ (все течет), тезис, который, по всей вероятности, восходит не к Гераклиту, не говоря уже о том, что он якобы характеризует его мышление (поскольку на самом деле он его искажает).

В последнем наброске мысли о вечном возвращении говорится не столько о «воздействии» учения на человека и изменении человека и его «экзистенции» внутри сущего в целом, сколько о самом сущем; здесь более заметен (употребим по сей день привычное обозначение) «метафизический» характер учения о возвращении, в то время как в предыдущем наброске верх берет тяготение к его «экзистенциальному» смыслу. Или, быть может, применительно к философии Ницше различие между «метафизическим» и «экзистенциальным» (если оно вообще является ясным и содержательным) так же не годится, как и взятое в ином ракурсе различие между ее теоретико-прозаическим и поэтическим характером? Это станет ясно позднее.

Опять-таки в ином ракурсе, по-видимому, выстроен и следующий набросок, о котором издатели говорят, что он является «эскизом поэтической идеи» учения о возвращении.

«Полдень и вечность»

Знаки новой жизни

Заратустра, родившийся близ озера Урми, в тридцать лет покинул свою родину, пошел в провинцию Ария и через десять лет своего одиночества в горах написал Зенд-Авесту.

Солнце познания снова в полудне, и змея вечности лежит, свернувшись, в его лучах: это ваше время, о, полуденные братья!»

В этом наброске ключевым словом является слово «полдень»; «полдень и вечность»: оба понятия и наименования относятся к идее времени, если мы припомним, что и вечность мы осмысляем только в контексте времени. Теперь, когда продумывается мысль о вечном возвращении, «полдень и вечность» одновременно присутствует в одном; мы могли бы также сказать: мгновение. В этом наброске выбираются высшие определения времени для заглавия произведения, которое должно рассказывать о сущем в целом и о новой жизни в нем. В этом образе указывается и на то, как мыслится сущее в его целом:

змея, умнейшее животное, «змея вечности» лежит, свернувшись кольцом, в полуденном свете солнца познания. Великолепная картина — и все-таки это не нечто «поэтическое»! Да, перед нами художественный образ, но только потому, что мысль продумывается до последних глубин и продумывается именно *так*; потому, что набросок того, в чем сущее в целом должно постигаться и возноситься до уровня знания, здесь дерзает самым решительным образом выйти за свои пределы, но не в безвоздушное и тусклое пространство заносчивой «спекуляции», а туда, где находится середина человеческого пути. О полуденном времени, когда солнце стоит в зените и у предметов нет тени, говорится в заключении первой части «Заратустры»:

«Великий полдень, когда человек стоит посреди своего пути между животным и сверхчеловеком и празднует свой путь к закату как свою высшую надежду: ибо это путь к новому утру.

И тогда заходящий сам благословит себя за то, что был переходящим; и солнце его познания будет стоять у него в полудне.

„Умерли все боги: теперь мы хотим, чтобы жил сверхчеловек" — такова должна быть в великий полдень наша последняя воля!

Так говорил Заратустра».

Когда Заратустра говорит: «Умерли все боги», это означает, что современный человек, как человек последний, уже перестал быть достаточно сильным для какого-либо из богов, особенно когда их нельзя просто позаимствовать из предания; предание только там формируется как сила вот-бытия, где оно поддерживается творческой волей и пока оно ею поддерживается.

Полдень — это светлая середина пути в истории человека, мгновение перехода в более ясный свет вечности, где небо раскрывает свои глубины и где до-полуденное и после-полуденное, прошлое и будущее сталкиваются друг с другом, тем самым полагая себя во власть решения. Подзаголовок данного наброска звучит как «Полдень и вечность: знаки новой жизни»: если мы будем ждать каких-то мудрых жизненных советов, то испытаем разочарование, ибо «новая жизнь» — это новый способ находиться в средоточии сущего в целом, новый вид истины и тем самым преобразование сущего.

О том, что именно так и надо понимать «новую жизнь», свидетельствует четвертый набросок, написанный еще в августе 1881 года. Он озаглавлен как «К „наброску нового способа жить"» и разделен на четыре книги, от которых здесь мы имеем лишь характерные заголовки: 1 книга — «О расчеловечивании (*Entmenschlichung*) природы»; 2 книга — «О вбирании опыта»; 3 книга — «О последнем счастье одинокого»; 4 книга — «*Annulus aeternitatis*». Первая и четвертая книги включают в себя вторую и третью, в которых говорится о человеке. В первой должно совершиться расчеловечивание природы. Это означает, что из природы должно быть изъято все человеческое, привнесенное в сущее в его целом (вина, цель, замысел, предвидение), чтобы потом снова вернуть туда самого человека (*homo natura*). Это сущее в целом определяется в четвертой книге как «кольцо вечности».

В этих четырех набросках, появившихся в течение почти одного месяца, прежде всего бросается в глаза (и на первых порах мы можем уловить это в общих чертах) богатство перспектив во вновь и вновь перечисляемых, существенно важных сферах вопрошания, богатство, которое заставляет Ницше, в принципе, единую и, быть может, простую область рассматривать в своих набросках со все новых сторон. Это позволяет предположить, что во время первого раскрытия мысли о вечном возвращении того же самого, как при раскрытии любой великой мысли, все существенное уже присутствует в этой первой попытке, но остается нераскрытым до конца. Там, где делается попытка этого раскрытия, оно прежде всего совершается с помощью уже имеющихся средств, применявшихся в прежнем толковании сущего. Если же в творчестве великих мыслителей и случается нечто похожее на катастрофу, оно выражается не в том, что они терпят фиаско и не могут идти дальше, а в том, что они продолжают идти, то есть позволяют

определять себя по самому первому воздействию их мыслей, которое всегда оказывается неверным. Роковым всегда оказывается стремление идти «дальше», вместо того чтобы вернуться к источнику собственного начинания. Наверное, в будущем историю западной философии придется усваивать и в этом горизонте, причем могут обозначиться весьма примечательные и очень поучительные смысловые ракурсы.

Но если летом 1881 года Ницше уже все сказал о своей мысли мыслей, то можно ли ждать от него чего-нибудь нового потом? Такой вопрос задают любопытствующие, главная особенность которых заключается в том, что до предмета их любопытства им в сущности и изначально нет никакого дела; всякое любопытство питается равнодушием. Любопытствующих постигает разочарование. По существу, Ницше не добавляет ничего «нового»; кажется, что он застрял на месте и что его величайшая мысль просто надоела ему. Или, быть может, все выглядит как раз наоборот: он настолько остается верным этой мысли, что просто разбивается о нее, что бы там ни говорила медицина о его безумии?

Мы ставим вопрос иначе: мы спрашиваем не о том, появляется ли что-либо новое, а о том, усваивается ли более раннее и сказанное в самом начале и если усваивается, то как именно. И здесь, наверное, самым важным оказывается даже не то, появляются ли впоследствии недвусмысленные заметки и записи о вечном возвращении, а, скорее, та новая ясность, которая теперь пронизывает ницшевское вопрошание в целом и выводит его мышление на новый уровень. Если в последнее время нам пытаются внушить, что в последующий период творчества учение о вечном возвращении разрешается и упраздняется учением о воле к власти, то в ответ на это можно сказать и доказать, что учение о воле к власти восходит только к учению о вечном возвращении и постоянно сохраняет в себе это начало, как поток свой источник.

Обобщающее изложение мысли: сущее в целом как жизнь, как сила; мир как хаос

Приведя эти четыре наброска, мы тем самым обрели позицию, которая не только бросает определенный свет на три сообщения, опубликованные самим Ницше, но и наделяет нас тем ракурсом видения, который помогает лучше разобраться в рассматриваемых ниже записях.

Первая их группа (XII, 51-69) относится к периоду, начавшемуся сразу после августа 1881 года и продлившемуся до появления «Веселой науки», опубликованной год спустя. Издатели разделили имевшийся материал на две части, первая из которых (пп. 51—63) была озаглавлена как «Изложение и обоснование учения». Заголовок второй (пп. 63—69) гласит: «Воздействие учения на человечество». Такое деление отражало точку зрения, которая не восходит к самому Ницше; в результате появления таких заголовков, которые, на первый взгляд, избегают всякого вмешательства в текст, учение о возвращении сразу начинают относить к «теории», которая затем якобы должна получить «практические результаты». Главное же в этом учении, а именно то, что оно не является ни «теорией», ни практической жизненной мудростью, в этом разделении материала не заявляет о себе даже как вопрос. На первый взгляд безобидное и почти само собой разумеющееся деление существенным образом способствовало непониманию учения о возвращении. Неверное толкование мысли о возвращении как «теории» с вытекающими из нее практическими результатами еще быстрее нашло свое признание и по той причине, что в записях Ницше, которые якобы должны дать «изложение и обоснование», используется «естественнонаучный» язык. Ницше даже ссылается на естественнонаучные, физические, химические и биологические сочинения того времени и в письмах этих лет говорит о своих планах изучать естественные науки и математику в одном из больших университетов. Все это достаточно ясно подтверждает, что сам мыслитель в учении о возвращении обращал внимание и на «естественнонаучный аспект». Во всяком случае, внешняя картина говорит в пользу этого. Однако вопрос заключается в том, можно ли

воспринимать эту внешнюю картину как критерий в истолковании мысли мыслей ницшевской философии, даже если он сам давал повод так считать. Постановка этого вопроса тем более необходима в тот момент, когда мы осмыслили философию Ницше и разбирательство с ней, то есть со всей западной философией, как дело этого и будущего столетий.

В этой предварительной характеристике мы намеренно следуем тому сомнительному делению отрывков, которое было дано в предыдущем издании; быть может, таким образом скорее станет ясно, что в них не говорится о «естественной науке». Связь отдельных отрывков ни в коей мере не представляется очевидной. Прежде всего не следует забывать о том, что последовательность отрывков за номерами 90—132, представленная в упомянутом издании, у самого Ницше нигде не встречается; отрывки, выстроенные в этом издании друг за другом, в соответствующей рукописи (М III) находятся в самых разных местах: например, отрывок за номером 92 находится на странице 40 рукописи, 95 отрывок — на 124 странице, 96 — на 41 странице, 105 — на 130 странице, 106 отрывок — на 130 и 128 страницах, 109 отрывок — на 37 странице, 116 — на 33 странице, 122 отрывок — на 140 странице. Таким образом, уже сама последовательность, в которой мы эти отрывки читаем, вводит нас в заблуждение, которого, правда, издатели не хотели.

Мы постараемся избежать его, хотя рукопись Ницше не дает для этого никакой надежной путеводной нити. Ее можно отыскать только в целостном понимании всего содержания. Мы постараемся выявить здесь основную мысль следующих друг за другом отрывков. При этом самый важный момент заключается в выяснении того, что вообще имеет в виду Ницше и как он на все это смотрит. Это можно сделать только при тщательном истолковании каждого отрывка, что, конечно же, не входит в задачу данной лекции. Однако для того, чтобы восстановить направляющий ракурс видения Ницше и тем самым представить ту основную внутреннюю связность вопросов, отталкиваясь от которой он говорит в этих отдельных отрывках, мы избрали путь обобщающего изложения. Оно, наверное, тоже не лишено некоторого произвола, так как намечается *нами*, и открытым остается вопрос о том, в каком предвосхищении и какой широте постановки вопроса берет начало предлагаемый нами набросок. Его существенное содержание мы изложим в десяти пунктах и проясним их взаимосвязь.

1. Итак, что имеет в виду Ницше? Ответ: мир в его целостности. Что сюда относится? Вся полнота безжизненного и живого, причем живое вбирает в себя не только растения и животных, но и человека. Безжизненное и живое не соплагаются друг с другом как две самостоятельные области и не накладываются одно на другое: они взаимопроникают друг друга во взаимосвязи становления. Что же представляет собой их единство: нечто «живое» или «безжизненное»? Ницше пишет:

«Весь наш мир — это прах бесчисленных живых существ, и хотя живое еще так мало в сравнении с целым, все однажды было претворено в жизнь, и так оно и продолжается» (XII, 112).

Кажется, что этой мысли противоречит другая, из «Веселой науки» (109):

«Остережемся говорить, что смерть противостоит жизни. Живое есть лишь вид мертвого и притом весьма редкий».

Здесь указывается на то, что по отношению к целому живое по своему количеству невелико, а по наличию встречается довольно редко. Однако это малое и редкое всегда остается как бы горячей головней для множества праха. Следовательно, можно было бы сказать, что мертвое — это вид живого и ни в коем случае не наоборот. Такое положение действительно имеет силу, потому что мертвое исходит из живого и в своем численном превосходстве снова обуславливает его. В таком случае живое есть лишь вид изменения и творческой силы жизни, а мертвое — некое промежуточное состояние. Правда, такое истолкование ницшевского мышления этого периода не является совершенно точным, и, кроме того, сохраняется противоречие между этими двумя мыслями, которое формально

выглядит так: мертвое есть прах бесчисленных живых существ; живое есть лишь вид мертвого. Сначала живое определяет происхождение мертвого, а потом мертвое определяет вид живого. Сначала мертвое имеет преимущество, но потом оно снова уступает живому.

Быть может, здесь вступают в игру два разных взгляда на мертвое. Если это так, тогда возможность противоречия отпадает. Если мертвое берется в отношении его познаваемости и если само познание понимается как фиксация чего-то неизменного, однозначного и недвусмысленного, тогда мертвое как предмет познания имеет преимущество, а живое, будучи двусмысленным и многозначным, выступает только как вид и видоизменение мертвого. Если же, напротив, само мертвое мыслится в отношении его происхождения, тогда оно есть только прах живого. Тот факт, что последнее по частоте встречаемости и размещению уступает первому, не противоречит тому, что мертвое все-таки происходит из живого, коль скоро высшему свойственно оставаться редким и уникальным. Из всего этого для нас становится ясно главное: отделяя мертвое от живого по одному-единственному критерию, мы еще не касаемся существа дела, мир оказывается более загадочным, чем этого хотелось бы нашему исчисляющему разуму (относительно преимущества мертвого см. XII, 495 ff, особенно 497).

2. Какая особенность мира является *наиболее всеобщей*? Ответ: «сила». Что такое сила? Никто не отважится прямо и однозначно сказать, что это такое. Здесь мы можем и должны сразу же отметить только одно: «силу» Ницше не понимает и не может понимать так, как ее понимают в физике, потому что понятие силы в этой науке, мыслят ли силу чисто механически или динамически, всегда остается только понятием обозначения меры в системе исчисления, и поэтому физика, как только она в процессе выработки научного представления начинает осмыслять природу, вообще никогда не мыслит силу как силу. Физика всегда принимает во внимание только те или иные отношения силы, причем делает это с точки зрения величины ее пространственно-временного проявления. В тот момент, когда она привносит природу в область «эксперимента», она тут же привносит туда и математическое, техническое отношение (в широком смысле) между просто величиной силы и ее воздействием, делая это с установкой на рациональность. Физика, которая должна быть полезной и в то же время хотела бы быть иррациональной,— абсурд. Если мы захотим назвать ницшевское толкование сущего «динамическим», поскольку по-гречески сила — это *δύναμις*, тогда нам придется сказать о том, что означает это слово; во всяком случае, оно не подразумевает того «динамического», которое противопоставляют «статическому»: такое различие восходит к тому способу мышления, который, в сущности, остается механистическим. Не случайно «динамика» и «статика» — наименования из физико-технической области. Тот, кто переносит представления, взятые из этих сфер, на сущее в целом, добивается только одного — совершенной путаницы в мыслях. Так как Ницше в основной своей духовной установке всегда вполне определен, а в словах и образах, правда, с необходимостью остается подверженным веяниям современности, для того, чтобы последовать за его мыслью, надо обладать той строгостью мышления, которой точность математических естественных наук уступает не только в мере, но и по существу. Тот, что Ницше называет силой, в ближайшие годы проясняется для него как «воля к власти».

3. Ограничена ли сила или безгранична? Она ограничена. Почему? Для Ницше причина кроется в самой сущности силы. По своей сути сила конечна. Если мы предположим, что она «бесконечно растет» (п. 93), то откуда она в таком случае «питается»? Так как сила постоянно отдает какую-то свою часть и при этом не исчезает, она должна непрестанно питаться от какого-то избытка. Но где находится его источник? «Мы настаиваем, что мир как силу нельзя мыслить безграничным — мы запрещаем себе думать о бесконечной силе как о понятии, которое несовместимо с понятием „силы“» (94).

Итак, Ницше просто утверждает идею конечности силы как таковой? Это положение он называет также «верой» (XII, 94: «Der Wille zur Macht», п. 1065). На чем

основывается эта «вера» в принципиальную конечность силы? Ницше говорит: бесконечность «несовместима с понятием „силы“». Это означает, что «сила» по своей сущности есть нечто прочное и определенное и, следовательно, необходимое и ограниченное. «Нечто не-устойчивое как сила, нечто колеблющееся для нас совершенно невысказуемо» (п. 104). Следовательно, положение о принципиальной конечности силы — не слепая «вера» в смысле необоснованного принятия, а признание-истинным (*Für-wahrhalten*) на основе истины знания о правильном понятии силы, то есть на основе ее мыслимости. Однако Ницше не говорит и не спрашивает о том, какой вид имеет мышление этого сущностного понятия, равно как не говорит и не спрашивает о том, может ли вообще (и если да, то каким образом) мышление и мыслимость выступать судьей по отношению к сущности сущего. Но, может быть, ему и не надо спрашивать о чем-то таком, потому что вся философия до него также никогда не спрашивала о подобном. Правда, это не столько оправдание, сколько извинение. Однако для начала речь идет о том, чтобы правильно понять мысль Ницше.

4. Каково внутреннее следствие того, что сила оказывается принципиально конечной? Так как сущность мира — сила, а она принципиально конечна, *сам мир в целом оказывается конечным*, а именно — конечным в смысле жесткого ограничения, проистекающего из сущего как такового. Конечность мира основывается не на том, что он наталкивается на что-то иное, чем он сам не является, и тем самым ограничивается в своей протяженности: конечность мира проистекает из самого мира. Мировая сила не претерпевает ни уменьшения, ни увеличения:

«Мера вселенской силы (*All-Kraft*) определена — ничего от „бесконечного“: остережемся таких излишеств понятия!» (п. 90).

5. Но не приводит ли конечность сущего в целом к ограничению его способности к длительности, да и самой длительности? Отсутствие уменьшения и увеличения вселенской силы не означает «никакого бездействия» (п. 100), но предполагает непрестанное «становление»; не существует равновесия силы.

«Если когда-либо удалось бы достичь равновесия силы, тогда оно и продолжалось бы: следовательно, оно никогда не наступало» (п. 103).

Здесь «становление» надо понимать в самом широком смысле как изменение или (для пущей осторожности) как чередование; в этом смысле становлением является и исчезновение; здесь становление не означает возникновения или даже развития и прогресса.

6. Из конечности мира с необходимостью проистекает его обозримость. Для нас, однако, сущее в целом необозримо и, следовательно, бесконечно. Как определяет Ницше это соотношение принципиальной конечности и такой бесконечности? На ответе, который он дает на этот вопрос, нам надо тем более заострить наше внимание, что нередко Ницше не так ясно говорит о «бесконечности» мира и тем самым складывается впечатление, что он отрицает свое осново-положение о его принципиальной конечности. Бесконечность действий и явлений не противоречит принципиальной конечности сущего. В данном случае «бесконечное» означает «неизмеримое», то есть неисчисляемое с практической точки зрения.

«Число положений, изменений, сочетаний и развития этой силы хотя и чудовищно велико и практически „неизмеримо“, однако в любом случае оно вполне определено и не бесконечно» (п. 90).

Поэтому если в другом месте (п. 97) Ницше отвергает возможность «бесчисленных состояний» и тем самым настаивает на их исчисляемости, это означает, что определенная мировая сила «имеет лишь некое „число“ возможных свойств» (п. 92). С невозможностью этого бесконечного количества, наверное, вполне согласуется действительная (практическая) неисчисляемость.

7. Где находится эта вселенская сила как конечный мир? В каком пространстве? Что такое пространство? Ницше считает, что признание «бесконечного пространства»

«ложно», (п. 97). Пространство имеет пределы и, будучи ограниченным, представляет собой лишь «субъективную форму», как и представление о «материи» (п. 98).

«Пространство возникает лишь благодаря допущению существования *пустого пространства*. Его не существует. Все есть сила» (п. 98).

Поэтому пространство представляет собой некую воображаемую конструкцию и как таковое является порождением *самой* силы и ее отношений. Ницше не говорит о том, какие силы и их отношения создают пространство, то есть приводят к само-образованию представления о нем, и как это происходит. Положение о том, что «пространство возникает лишь благодаря допущению существования пустого пространства», звучит сомнительно, так как в представлении о «пустом пространстве» уже мыслится пространство и поэтому представление о нем не может возникнуть из этого; тем не менее этим замечанием Ницше напал на след одной существенно важной, но не продуманной им и не отработанной связи. Речь идет о принципиально важном явлении «пустоты», которое не связано только с пространством и не обязательно связано с ним, равно как и со временем, поскольку последнее осмысляется в контексте унаследованного понятия о нем. «Пустоту» могла бы вобрать в себя сущность бытия. На это стоит только намекнуть, чтобы показать, что, несмотря на кажущуюся бессмыслицу, замечание Ницше о возникновении пространства имеет смысл, если предположить, что пространство происходит из сущности мира.

8. Как обстоят дела со временем, которое обычно связывают с пространством? В отличие от воображаемого характера пространства *время действительно* и к тому же, в отличие от ограниченного пространства, оно безгранично, бесконечно.

«Но, пожалуй, время, в котором вселенная пробует свою силу, бесконечно, то есть сила вечно одна и та же и вечно деятельна» (п. 90).

В записи под номером 103 Ницше говорит о «течении бесконечного времени». Мы уже знакомы с образом, о котором упоминается в 114 записи, — «вечные песочные часы бытия». Приблизительно в период возникновения этих записей, касающихся учения о вечном возвращении, Ницше однажды сказал вполне определенно:

«Действительному течению вещей должно соответствовать и *действительное время*» (XII, п. 59).

Это действительное, бесконечное время он понимает как «вечность». Его размышления о пространстве и времени, рассмотренные в целом, очень скудны, а немногие мысли о времени, которые почти не выходят за рамки традиционных представлений, довольно скачкообразны: самое безошибочное доказательство того, что для него оставались закрытыми как вопрос о времени, взятый в соотношении с развитием ведущего вопроса метафизики, так и, следовательно, сам этот вопрос в смысле его более глубокого происхождения. В ранней, очень важной статье «Об истине и лжи во неморальном смысле» (лето 1873 года) Ницше, еще совсем в духе Шопенгауэра, пишет о том, что представления о времени и пространстве «мы производим в себе и из себя в силу той необходимости, с которой паук плетет паутину» (X, 202).

Время тоже представляется субъективно и даже определяется как «свойство пространства» («*Der Wille zur Macht*», п. 862).

9. Все эти характеристики мира, которые только, так сказать, нанизываются друг на друга (сила, конечность, непрестанное становление, неисчислимость явлений, ограниченность пространства, бесконечность времени) теперь необходимо осмыслить в совокупности и в ретроспективном порядке в соотношении с тем главным определением, которым Ницше определяет «общий характер мира». Оно помогает нам обрести основу для окончательного истолкования мира, которое, по-видимому, дается в десятой записи. При этом мы учитываем и то положение Ницше, которое содержится в важном 109 отрывке из «Веселой науки» (написанном приблизительно в это же время):

«Общий характер мира, напротив, извечно хаотичен».

Это основополагающее представление о сущем в целом как о хаосе, которое для

Ницше было ведущим еще до учения о возвращении, имеет двойное значение. Во-первых, тем самым ведущее представление о непрестанно становящемся выдерживается в смысле обычного представления о πάντα ῥεῖ, вечном течении вещей, представления, которое и Ницше вместе с расхожей традицией ошибочно возводит к Гераклиту; было бы правильнее назвать его псевдо-гераклитовым. Во-вторых, благодаря ведущему представлению «хаоса» непрестанно становящееся мыслится как самодовлеющее и не выводится как некое многое из «единого», как бы последнее ни мыслилось: как творец или зодчий, дух или праматерия. Таким образом, «хаос» выступает как то представление о сущем в целом, в соответствии с которым оно как необходимое становление наделяется многообразием, причем так, что «единство» и «форма» изначально исключаются. Такое исключение, по-видимому, предстает как основная особенность в представлении о хаосе, поскольку оно должно простираться на все, что так или иначе предполагает привнесение человеческого вида в целое мира.

Насколько сильно Ницше стремится отъединить свое понятие о хаосе от представления о какой попало, случайной неразберихи и всеобщего мирового месива, настолько слабо он освобождается от унаследованного представления о хаосе как о чем-то лишенном порядка и законов. Здесь, причем параллельно с прочими существенно важными и ведущими понятиями, определяющий опыт уже оказывается под завесой. Хаос, χάος, χαίνω означает зияние, зияющее, разверзающееся. Мы понимаем χάος в теснейшей связи с изначальным толкованием сущности истины (ἀλήθεια) как раскрывающейся бездны (ср. «Теогонию» Гесиода). Для Ницше представление о мировом целом как «хаосе» должно воспрепятствовать «очеловечению» сущего в его целом. Очеловечение — это и нравственное объяснение мира со ссылкой на решение творца, и связанное с этим технического его объяснение со ссылкой на деятельность великого ремесленника (демиурга). Кроме того, очеловечение — это всяческое привнесение в «мир» порядка, членения, красоты, мудрости. Все это — «эстетические человечности». Очеловечение мира происходит и тогда, когда мы приписываем сущему «разум» и говорим, что все в мире совершается разумно, говорим вплоть до признания тезиса Гегеля, который, правда, означает нечто большее, чем то, что в нем может вычитать обычный ум: «Все разумное действительно и все действительно разумно» (предисловие к «Основам философии права»). Однако даже тогда, когда мы в качестве мирового начала утверждаем неразумность, мы опять-таки очеловечиваем мир. Так же мало в сущем присутствует и инстинкт самосохранения.

«Приписывать бытию [имеется в виду сущее в целом] „инстинкт самосохранения“! Какое безумие! «Стремление» атома «от удовольствия и неудовольствия»!» (XII, n. 101).

Также и представление о том, что сущее совершает свое движение по каким-то «законам», является результатом морально-юридического мышления и потому здесь тоже совершается очеловечение. В сущем нет и «целей», «устремлений», «замыслов», но когда нет целей, нет и бесцельного, нет «случая».

«Остережемся верить в том, что вселенная стремится достичь определенных *форм*, что она хочет стать красивее, совершеннее, сложнее! Все это очеловечение! Анархия, отвратительное, форма — все это неуместные понятия. Для механики нет ничего несовершенного» (XII, 111).

Наконец, представление об общем характере мира как об «организме» тоже невозможно и не только потому, что оно, будучи особым образованием, занимает место целого, не только потому, что организм истолковывается человеком согласно его человеческим представлениям, но и, прежде всего, потому, что организм всегда с необходимостью нуждается в чем-то таком, что не есть он сам, что находится вне его и что его поддерживает и питает. Но что может находиться вне мирового целого, понятого в данном случае как «организм»?

«Допущение, что вселенная есть организм, противоречит *сущности органического*» (XII, n. 93; «Die fröhliche Wissenschaft», n. 109).

О том, сколь важно было для Ницше устранить из наброска природы сущего в целом перечисленные виды его очеловечения, сколь неповторимо определяющим остается для него ведущее представление о мире как хаосе, лучше всего свидетельствует фраза, постоянно повторяющаяся в записях о вечном возвращении: «остережемся», то есть не станем привносить в сущее самих себя, свое расхожее представление о нас самих, способность нас самих. Важный отрывок из «Веселой науки», из которого мы взяли приведенный тезис о всеобщем характере мира как хаосе, Ницше даже намеренно озаглавил как «Остережемся!» (п. 109). Поскольку такие виды очеловечения одновременно затрагивают почти все представления, с помощью которых основа мира осмысливается как нравственный Бог-Творец, очеловечение представляет собой и некое обожествление, а представления о мудрости, якобы сокрытой в мировом процессе, о некоем «предвидении» в действительных событиях суть только «тени», которые христианское мироистолкование продолжает сохранять в сущем и его понимании, когда настоящая вера исчезает. И напротив, расчеловечение сущего, освобождение из себя восходящего начала, «природы», φύσις, natura от всего человеческого должно стать обезбожением (Entgöttlichung) сущего. Поэтому 109 отрывок из «Веселой науки» завершается с учетом данной взаимосвязи:

«Когда же все эти тени Бога перестанут нас омрачать? Когда мы полностью обезбожим природу? Когда же мы сможем *оприродить* человека чистой, вновь обретенной, вновь искупленной природой!»

Однако в то же время читаем:

«„Очеловечивать" мир, то есть все больше чувствовать себя в нем господами» («Der Wille zur Macht», п. 614. См. также п. 616).

Но мы впали бы в еще большее заблуждение, если бы захотели подвести ведущее понятие Ницше о мире как хаосе под какой-либо расхожий «изм» наподобие «натурализма» или «материализма» или же на основании этих наименований решили, что с ним уже покончено. «Материя» (то есть сведение всего к «веществу») такое же заблуждение, как и бог элеатов (то есть сведение всего к чему-то невещественному). По отношению к ницшевскому представлению хаоса можно сказать так: только очень «астматическое» мышление сумеет увидеть в воле к обезбожению сущего волю к безбожии, а что касается подлинно метафизического мышления, то оно, напротив, в предельном обезбожении, которое идет до конца и не создает для себя никаких завес, предугадывает тот путь, на котором только и можно встретить богов, если это вообще еще возможно в истории человека.

Здесь мы также хотели бы отметить, что приблизительно в то время, когда появляется мысль о вечном возвращении того же самого, Ницше самым решительным образом стремится к философскому расчеловечению и обезбожению сущего в целом. Это стремление не является отголоском его теперь уже затихающего «периода позитивизма», как можно было бы предположить; оно имеет свой собственный и более глубокий источник. Лишь поэтому становится возможным тот факт, что довольно скоро Ницше повлекло в, казалось бы, противоположную сторону, когда он в своем учении о воле к власти начинал призывать к высшему очеловечению сущего.

В смысловом горизонте Ницше «хаос» выступает как некое ограждающее от неверных значений представление, в результате которого о сущем в целом вообще ничего нельзя сказать. Таким образом, мировое целое становится принципиально недоступным слову и невыразимым — άρρητον. То, что Ницше здесь совершает по отношению к мировому целому, представляет собой определенный вид «отрицательного богословия», которое, стремясь постичь абсолют в максимально чистом виде, избегает всех «относительных» определений, то есть соотносящихся с человеком. Разница только в том, что ницшевское определение мирового целого представляет собой отрицательное богословие без христианского Бога.

Такое стремление к умолчанию противостоит проникнутому отчаянием

разочарованию в возможностях познания и голой одержимости отрицанием и разрушением. Поэтому оно вновь и вновь в разных формах всплывает во всяком великом мышлении. Кроме того, его нельзя сразу же опровергнуть, если только оно сохраняет свой стиль и не выходит за пределы, которые само себе положило.

Как это выглядит в нашем случае?

В восьми пунктах мы перечислили ряд определений мирового целого, данных Ницше, а в девятом соотнесли их с основным определением, которое гласит: «Общий характер мира... извечно хаотичен». Не значит ли это, что теперь мы можем просто отвергнуть все предыдущие определения и сказать лишь одно — «хаос»? Или они заключены в понятии «хаоса» и сохраняют себя в нем и его соотнесении с мировым целым в качестве единственного его определения? Или, может быть, получается совсем наоборот, и все определения и отношения, принадлежащие к сущности хаоса (сила, конечность, бесконечность, становление, пространство, время), будучи очеловечением сущего, упраздняют также и понятие «хаоса»? В таком случае мы вообще не можем дать никакого определения и можем сказать только одно — «ничто». Но, может быть, «ничто» — самое человеческое из всех очеловечений? Нам надо вопрошать вплоть до этого предела, чтобы уяснить все своеобразие стоящей перед нами задачи — задачи определения сущего в целом.

В первую очередь надо вспомнить, что Ницше не просто определяет мировое целое как хаос, но приписывает самому хаосу одну *проникающую его особенность*, каковой является «необходимость». В «Веселой науке» он недвусмысленно говорит: «Общий характер мира... хаос, не в смысле отсутствия необходимости, а в смысле отсутствия порядка» (п. 109). Безначальное и бесконечное, то есть в данном случае вечное становление ограниченного мира хотя и не имеет порядка в смысле откуда-то замысленного упорядочения, но тем не менее не лишено необходимости. Мы знаем, что в западном мышлении этим термином издавна характеризовалось сущее и что необходимость как его основная особенность претерпела самые разные истолкования: *μοῖρα*, *fatum*, судьба, предопределение, диалектический процесс.

10. Положением, которое гласит, что *мировой хаос в себе есть необходимость*, мы завершаем ряд наших тезисов, где даем предварительную характеристику мирового целого, в котором, в качестве основной особенности его бытия, усматривается вечное возвращение того же самого.

Чего мы достигли, сопоставив девятый и десятый пункты? Мы хотели привести внутренний порядок в разрозненные записи и доказательства Ницше, касающиеся учения о вечном возвращении. Однако ни в одном из этих пунктов не говорилось о вечном возвращении и ничего не было от тех доказательств, которые Ницше приводил в пользу этого учения. Вместо этого мы так выстроили весь наш вопрос, что только теперь можем заняться рассмотрением этих доказательств и тем самым — самого учения о возвращении.

Мы очертили ту область, которой принадлежит мысль о вечном возвращении и которую эта мысль как таковая касается: сущее в целом охарактеризовано в контексте этого поля как взаимопроникающее единство живого и безжизненного. Кроме того, мы в общих чертах обозначили, каким образом сущее в целом устроится и упрочивается в себе как это единство живого и безжизненного: для него характерно наличие силы и данная тем самым конечность целого в единстве с бесконечностью или же безмерностью «проявляющихся действий». Теперь нам надо показать (и мы можем сделать это только на основании всего предпосланного), каким образом с сущим в целом (которое в своей области и согласно своей структуре определено означенным способом) соотносится вечное возвращение того же самого и как это соотношение *доказывается*. В любом случае это единственно возможный порядок, следуя которому мы можем, не сбиваясь, пройти по всем смысловым лабиринтам Ницше, надеясь к тому же, что сможем это сделать так, как предначертано внутренней обоснованностью ведущего вопроса философии, вопроса о сущем как таковом.

Опасения относительно «очеловечения» сущего

Однако все рассмотрение ницшевского учения о вечном возвращении (и как раз оно само в первую очередь) вызывает одно опасение, которое в ракурсе размышлений самого Ницше может сделать несостоятельной всякую дальнейшую попытку понять эту мысль и обосновать ее: опасение, что и в этой мысли о вечном возвращении того же самого и как раз именно в ней совершается очеловечение, что она является той мыслью, на которую прежде всего можно обратить непрестанное предостережение самого Ницше: «Остережемся!»

С самого начала нашего изложения и довольно часто подчеркивалось, что если мысль, соотносимая с сущим в целом, *одновременно* должна соотноситься с осмысляющим ее человеком и даже прежде всего и всецело должна продумываться именно в ракурсе человека, тогда это касается и мысли о возвращении. Она была представлена как «величайшая тяжесть». Это существенное соотношение мысли с мыслящим ее человеком, существенная вовлеченность мыслящего в саму мысль и продуманное в ней, то есть «очеловечение» мысли и представленного в ней сущего в целом,— все это проявляется в том, что вечность и тем самым время возвращения и, таким образом, его самого можно постичь только из «мгновения».

Как «мгновение» мы определяем время, в котором будущее и прошедшее «сталкиваются лбами», в котором сам человек, принимая решение, одолевает их и совершает их — тем что находится в месте этого столкновения, более того, сам *есть* это место. Временность времени *такой* вечности, которую необходимо мыслить в вечном возвращении того же самого, есть та временность, в которой прежде всего находится человек и, насколько нам известно, только он, потому что именно он, раз-решая будущее и сохраняя минувшее, формирует и выносит настоящее. Поэтому мысль о вечном возвращении того же самого, возникшая и утвержденная в такой временности, есть «человеческая» мысль в высшем и исключительном смысле. И кроме того, она, как кажется, потому вызывает опасение, что ею совершается сравнительно широкое очеловечение сущего в целом, то есть именно то, чего Ницше хочет избежать всюду и всеми средствами.

Но как в действительности обстоят с этим опасением очеловечения сущего, вызываемого мыслью о возвращении? Очевидно, что ответить на этот вопрос мы сможем только тогда, когда основательно рассмотрим саму эту мысль во всех ее отношениях и полностью ее продумаем. С другой стороны, в том месте нашего рассмотрения, где, как мы считаем, нам надо осмыслить доказательства в пользу этой мысли и тем самым ее саму в ее обоснованности и истине, необходимо прежде всего заострить внимание на том опасении перед очеловечением, которое грозит сделать все несостоятельным.

Всякое понимание сущего и особенно сущего в его целом уже как *понимание* человеком соотносено с *ним самим*, то есть исходит от человека. Любое истолкование такого понимания есть разъяснение того, каким образом человек ориентируется в понимании сущего и как относится к этому пониманию. Следовательно, истолкование есть привнесение человеческих представлений и способов представления в сущее. Даже любое простое отношение к сущему, любое название сущего в слове есть облачение этого сущего в человеческий образ, уловление (Einfangen) сущего человеческим (Menschliche), насколько слово и язык в высшем смысле отличают человеческое бытие. Поэтому каждое представление о сущем в целом, каждое истолкование мира неизбежно является очеловечением его.

Такие соображения настолько убедительны, что даже тот, кто коснулся их в самых общих чертах, не может не видеть, как человек со всем своим представлением, созерцанием и определением сущего всегда загоняется в тупик своей собственной человечности. Самому ограниченному человеку можно показать, как непреложно всякое

человеческое представление берет начало в каком-либо углу этого тупика, независимо от того, зарождается ли представление о мире в мышлении какого-нибудь отдельного великого и авторитетного мыслителя или же является постепенно проясняющимся сгустком представлений каких-либо групп, эпох, народов и их семей. Этот факт Гегель пояснил меткой ссылкой на наше словоупотребление, которое дает повод для далеко не самой поверхностной и надуманной игры слов.

Всякое наше представление и созерцание таковы, что в них мы нечто *имеем в виду*, имеем в виду сущее. Однако в каждом мнении я сразу же и неизбежно делаю подразумеваемое мною именно моим. Всякое подразумевание, которое, как кажется, соотносится только с самим предметом, становится усвоением (*Besitznahme*) и вбиранием (*Hereinnahme*) подразумеваемого в наше человеческое «я». Подразумевание как таковое в одно и то же время означает представление чего-либо и превращение этого представленного в нечто свое (*Meinige*). Однако даже там, где подразумевает не какое-то обособленное «я», где, по-видимому, мышление какого-либо отдельного человека не заявляет о себе как нечто полагающее критерий, опасность субъективности только кажется преодоленной. Очеловечение сущего в целом здесь совершается не в меньшей, а даже в большей степени, причем не только в смысле охвата, но и, прежде всего, в смысле его вида, поскольку в том, благодаря чему появляется поначалу непреложная видимость, никто не подозревает наличие очеловечения, как будто его там вообще нет. Но если толкование мира неразрывно связано с очеловечением, тогда бесперспективна любая попытка расчеловечить это очеловечение, так как она опять-таки является попыткой человека и, стало быть, в конечном счете, является потенциальным очеловечением.

Такие соображения кажутся неопровержимыми, особенно всем тем, кто впервые сталкивается с таким или подобным ходом мыслей. В большинстве случаев они приводят человека в такое состояние (если только он сразу же не отказывается от таких мыслей и не спасается бегством в «практику» «жизни»), когда у него остаются только две возможности: или усомниться и отчаяться в любой возможности истины и относиться ко всему лишь как к игре представлений, или, сделав ставку на веру, выбрать для себя какое-то *одно* мироистолкование согласно тому принципу, что лучше какое-то одно, чем вообще никакого, и пусть оно на самом деле одно, но, быть может, его право на существование можно обосновать обретаемым им успехом, а также пользой и широтой его распространения.

Таким образом, по отношению к очеловечению, которое как таковое считается непреодолимым, существуют две основные позиции: или удовлетвориться тем, что есть, и двигаться в направлении кажущегося превосходства скептика, который пускается в ничто и хочет покоя, или дойти до того, что просто позабыть об очеловечении и тем самым почтеть его упраздненным и таким образом обрести покой. Всюду, где опасность очеловечения преподносится как непреодолимая, каждый раз мы пребываем в поверхностном состоянии, коль скоро соображения об очеловечении легко воспринимаются как в высшей степени глубокомысленные и прежде всего «критические». Каким откровением два века назад (1917г.) для множества людей, незнакомых с настоящим мышлением и его богатой историей, стала мысль Шпенглера, якобы осознанная им впервые, мысль о том, что каждая эпоха и каждая культура имеют свое собственное мировоззрение! На самом деле все это было лишь довольно искусной и остроумной популяризацией той мысли и вопрошания, которые с давних пор, задолго до Ницше, продумывались более основательно, но так и не прояснились и остаются непроясненными до сего времени. Причина насколько ясна, настолько же весома и трудна для понимания.

Дело в том, что во всем этом *за* и *против* очеловечения считается, что мы изначально знаем, кто такой человек, от которого это очевидное очеловечение исходит. Забывают поставить вопросы, которые надо решить в первую очередь, коль скоро опасение по поводу очеловечения должно получить право на существование, а

опровержение этого опасения — смысл. Говорить об очеловечении, не решив, то есть не задав вопроса о том, кто такой человек, значит просто болтать, и эта болтовня остается таковой даже тогда, когда ее обнаруживает вся мировая история и древнейшие культуры человечества. Таким образом, для того, чтобы не поверхностно и не ради одной лишь видимости рассуждать об опасении очеловечения, его признании или неприятии, необходимо прежде всего задать вопрос: кто есть человек? Искусные литераторы, не слишком над ним задумываясь, тотчас им овладевают, однако для них этот вопрос — лишь вопросительное предложение в заголовке какой-нибудь книги: он, по существу, не ставится, догматический ответ на него уже давно найден. На это нечего ответить, но не надо делать вид, будто на самом деле происходит *вопрошание*, так как вопрос о том, кто такой человек, — не такой уж безобидный и его не решить за одну ночь; если возможности вот-бытия к вопрошанию еще сохраняются, этот вопрос предстает как задача для Европы в настоящем и будущем столетиях. Ответ на него можно получить только в нормативном и определяющем формировании истории одних народов в состязании с другими.

Но кто, как не опять-таки сам человек, ставит вопрос о том, кто такой человек, и отвечает на него? Да, это так, и не следует ли отсюда, что определение сущности человека также есть лишь очеловечение этой сущности? Вполне возможно, — и такое очеловечение даже необходимо, а именно в том смысле, что определение сущности человека совершается человеком. Однако остается вопрос, очеловечивает ли или расчеловечивает человека это определение его сущности. Существует возможность того, что совершение (Vollzug) определения сущности человека всегда и с необходимостью остается делом человека (и в этом отношении оно есть совершение человеческое), но что само определение, его истина, возвышает человека над собой и, таким образом, расчеловечивает его и тем самым наделяет иной сущностью человеческое *совершение* сущностного определения человека. Вопрос о том, кто такой человек, сначала надо пережить как вопрос необходимый, а для этого вся неотложность данного вопроса должна со всею силою и всячески пронзить человека. Но одного только осознания необходимости этого вопроса недостаточно, если прежде не спрашивается о том, что же делает этот вопрос возможным: откуда, из какого начала должна определяться сущность человека?

В настоящее время эта сущность определяется тем (как уже давно принято считать в различных вариантах этого мнения), что его описывают как описывают и расчлняют лягушку или кролика, как будто сразу ясно, что, прибегнув к методу биологии, мы сможем узнать, что такое живое (не говоря уже о том, что биологическая наука в качестве своего первого шага предполагает и заранее устанавливает, что для нее должна означать «жизнь»). Но предвзятое мнение прячут за спиной, боясь на него оглянуться, и не только потому, что у человека так много общего с лягушками и прочей тварью, но и из страха перед этим мнением, из страха, что, если они посмотрят назад, наука внезапно разлетится вдребезги и выяснится, что установленные предпосылки *вполне достойны того, чтобы поставить их под вопрос*, причем во всех науках без исключения. С каким облегчением вздохнула бы такая «наука», если бы теперь ей (причем по необходимым историко-политическим причинам) сказали, что народ и государство нуждаются в результатах и результатах полезных! Хорошо, говорит наука, однако для этого мы нуждаемся в покое, это понимает всякий, и вот снова воцаряется счастливый покой: можно двигаться дальше все в той же самой философско-метафизической неосведомленности, какая существовала полвека назад. Поэтому современная «наука» даже такое освобождение сразу же начинает переживать на свой лад; сегодня, как никогда, она чувствует себя утвержденной в своей необходимости и тем самым, как она ошибочно полагает, в своей сущности.

Если бы кто-нибудь раньше времени решил сказать, что наука может утверждать свою сущность только обретая ее из изначального *вопрошания*, его сочли бы глупцом и разрушителем такой «науки», поскольку, дескать, вопрошание об основах приводит к внутреннему ослаблению, и для такого намерения уже приготовлен красочный ярлык — «нигилизм». Но с этой неразберихой покончено, покой обретен и, как говорят, студенты

снова хотят работать! Всеобщее мещанство духа может начинаться заново. «Наука» совершенно не догадывается о том, что ее прямое притязание на некую практическую значимость не исключает философского размышления, что, скорее, в момент высшей практической пользы науки возникает высшая необходимость в *размышлении* о том, что никогда нельзя оценивать с точки зрения прямой пользы и выгоды, что приносит в вот-бытие высшее беспокойство, но беспокойство не как помеху и путаницу, а как пробуждение и бодрствование — по отношению к тому покою философской сонливости, который и есть настоящий нигилизм. Однако нет сомнения в том, что, стремясь к удобству, легче закрыть глаза и бежать от трудных вопросов, говоря, что, дескать, на такое просто нет времени.

Мы являемся свидетелями примечательной эпохи в жизни человека, в которой уже не одно десятилетие влечемся вперед, свидетелями времени, у которого больше нет времени для того, чтобы задать вопрос о том, кто такой человек. Через научное описание живущего сейчас и уже отжившего человека — будь то биологическое или историческое описание или же то и другое в их смешении в «антропологиях», которые стали модными в последние десятилетия — никогда нельзя узнать о том, кто такой человек. Это знание никогда нельзя обрести и через веру, для которой с самого начала всякое «знание» с необходимостью является «языческим» и предстает как безумие. Это знание проистекает только из изначального нахождения в состоянии вопрошаемости. Вопрос о том, кто такой человек, должен начинаться там, где по самым общим приметам начинается очеловечение всего сущего — в простом полагании отношения к сущему и назывании его человеком, то есть в сфере *языка*. Быть может, через язык человек вовсе не очеловечивает сущее: как раз наоборот до сих пор он принципиально неверно понимал и истолковывал сущность самого языка и тем самым свое собственное бытие и его сущностное происхождение. Однако вместе с вопросом о сущности языка сразу же ставится вопрос о сущем в целом, если, конечно, язык представляет собой не набор слов для обозначения отдельных знакомых вещей, а *исконное звучание истины мира*.

Вопрос о том, кто такой человек, должен уже в самой его постановке принимать во внимание человека в его отношениях и с его отношениями к сущему в целом и в то же время ставить под вопрос само это сущее в его целом. Однако, как мы слышали, это сущее в целом истолковывается только человеком, и теперь сам человек должен истолковываться в контексте это сущего. Здесь все вращается по кругу. Да, это так, вопрос только в том, можно ли, и если можно, то как, всерьез подойти к этому кругу, вместо того, чтобы по-прежнему закрывать на него глаза.

Итак, при толковании мира в контексте мысли о вечном возвращении того же самого становится ясно, что благодаря осмыслению сущности вечности как полдня и мига устанавливается отношение к человеку; что здесь свою роль играет тот самый круг, заставляя осмыслять человека с точки зрения мира, а мир — с точки зрения человека. Это означало бы, что хотя мысль о вечном возвращении того же самого несет на себе печать предельного очеловечения, она тем не менее является его противоположностью и хочет быть таковой. Далее это говорило бы о том, что Ницше, стремясь к расчеловечению мироистолкования, вовлекается в его предельное очеловечение, что, следовательно, и то, и другое не исключает друг друга, но друг друга предполагает.

Однако это означало бы, что к учению Ницше о вечном возвращении нельзя подходить с расхожими мерками, что его надо рассматривать с точки зрения его собственного закона. Потребовалось бы прежде всего подумать о том, на что вообще притязают ницшевские доказательства в пользу учения о вечном возвращении и какой доказательной силой они обладают.

Все это не просто могло бы быть так — так оно и есть на самом деле.

Опасение очеловечения, сколь явно бы оно ни возникало и с какой бы легкостью ни рассуждал об этом каждый, остается необоснованным и слабым до тех пор, пока не поставит самое себя перед вопросом о том, кто такой человек, вопросом, который даже не

задается, не говоря уже о том, что на него нельзя получить ответа без вопроса о том, что есть сущее в целом. Однако *этот вопрос включает в себя другой, еще более изначальный, который ни Ницше, ни философия до него никогда не раскрывали или не могли раскрыть.*

Обоснование учения о возвращении

Осознавая мысль о вечном возвращении того же самого, Ницше вращается в сфере вопрошания о том, что есть сущее в целом. После того как мы охарактеризовали его в смысловых пределах и смысловой тональности, установленной Ницше, нам надо проследить те доказательства (оставляя в стороне опасение очеловечения, само успешнее стать сомнительным), к которым Ницше прибегает для того, чтобы определить сущее в целом как вечное возвращение того же самого. Все, по-видимому, зависит теперь от убедительной силы этих доказательств. Да, все зависит от убедительной *силы* доказывания. Всякая доказательная сила слаба, пока мы не постигли вида и сущности соответствующих доказательств, а они, а также соответствующая возможность и необходимость доказывания, определяются из того, о каком виде истины идет речь. Доказательство может быть вполне последовательным, безошибочным с формально-логической точки зрения и тем не менее ничего не доказывать, оставаться неубедительным, потому что оно не затрагивает полагающей меры связи с истиной и не вторгается в нее. Например, доказательство бытия Бога может быть построено с помощью всех средств самой строгой формальной логики и все-таки оно ничего не доказывает, потому что Бог, которому зачем-то надо, чтобы его существование доказывали, в конце концов, очень небожественен, и доказывание его существования очень похоже на богохульство. Приведем другой пример: можно пытаться (и это происходит снова и снова) посредством опыта, экспериментально доказать принцип причинности. Такое доказательство хуже отрицания действительности этого принципа, предпринятого по каким-либо философским соображениям или без них, ибо оно основательно запутывает всякое мышление и вопрошание, поскольку принцип по его сущности никогда нельзя доказать эмпирически. В любом случае эмпирик делает ложное заключение из факта недоказуемости: стало быть, и данный принцип вообще невозможно доказать. Свои доказательства и свою истину он считает единственно возможными, а все, что ему недоступно, представляет как суеверие, с которым «невозможно ничего начать», как будто предельно большое и глубокое на самом деле представляют собой то, посредством чего «мы» никогда не можем чего-либо «начать» (разве что с помощью таких мыслей окончательно отделаться от этого большого и глубокого). Доказательство доказательству рознь.

Относительно «доказательств», которые Ницше приводит в пользу своего учения о вечном возвращении, можно сказать, что все прежние изложения и толкования этих доказательств старательно следуют его собственным словам: «Все говорят обо мне, но никто обо мне не думает». Да, никто не промышляет его мысли. Правда, это промышление (*Hindurchdenken*) имеет ту довольно тягостную особенность, что оно удается только в том случае, если мыслящий старается не «отмыслить» мыслимые мысли, а «измыслить» их— только в таком случае это промышление дает результат и не запутывается в самом себе.

В случае с ницшевскими доказательствами вечного возвращения того же самого было особенно удобно сразу же, не роняя своего достоинства, давать отставку его мышлению. Рассуждают так: своими доказательствами Ницше запутался в физике, которую он, во-первых, недостаточно понимает, и которая, во-вторых, просто не относится к философии. Мы же, люди весьма умные, знаем, что естественнонаучными положениями и аргументами нельзя доказать философское учение. Но мы хотим и должны простить Ницше это его заблуждение в естественной науке, ибо и он на рубеже семидесятых и восьмидесятых годов какое-то время увлекался позитивизмом, когда

каждый, кто хотел что-то представлять из себя и потягаться с Геккелем и его товарищами, придерживался «естественнонаучного мировоззрения». В те десятилетия «либерализма» только что появилась идея «мировоззрения»; каждое «мировоззрение» в себе, как таковое, *либерально!* Таким образом, надо просто оставить в покое этот прыжок Ницше в естественную науку как некую историческую достопримечательность.

Ясно, что при таком подходе не приходится рассчитывать ни на какое продумывание ницшевской «мысли мыслей».

Правда, в последнее время делаются попытки все-таки продумать доказательства Ницше в пользу этой мысли. Указание на сущностную связь между «бытием» и «временем» породило изумление. Рассуждают так: если учение Ницше о вечном возвращении того же самого касается мирового целого, следовательно, сущего в целом, вместо которого, впрочем, также довольно грубо говорят о «бытии», если вечность и возвращение как прорыв прошлого и будущего связаны со «временем», тогда, наверное, в учении Ницше о вечном возвращении того же самого, в конечном счете, действительно что-то есть, и мы не можем, как раньше, проходить мимо его доказательства как мимо какого-то неудачного замысла. Не скупясь на математические выкладки, даже показывают, что эти доказательства не так уж плохи, если, конечно, не считать некоторых «ошибок». Говорят, что Ницше даже предвосхитил некоторые мысли современной физики, а что для современного человека может быть больше его науки! Это, на первый взгляд, более объективное и утвердительное отношение к ницшевским доказательствам на самом деле так же сомнительно, как и противоположное; оно беспредметно, потому что «предмет», о котором идет речь, не затрагивается, да и не может быть затронут, ибо как отклонение этих доказательств, так и признание их исходят из одной и той же общей предпосылки, согласно которой в данном случае речь идет о доказательствах «естественнонаучных». Это предвзятое мнение есть самое настоящее заблуждение, которое с самого начала делает невозможным всякое понимание, потому что делает невозможным всякое подлинное вопрошание.

По-прежнему сохраняется необходимость как следует разъяснить основание, начало, направление и сферу существования мыслей Ницше. Кроме того, надо знать, что, сделав все это, мы совершили только самую необходимую подготовительную работу, так как вполне возможно, что форма, в которой Ницше замышляет и предлагает свои доказательства, остается лишь передним планом и что этот план может еще раз ввести в заблуждение относительно подлинного «метафизического» движения мысли. Кроме этого, надо помнить и о том внешнем обстоятельстве, что записи Ницше не выстроены сообразно своему внутреннему единству. И тем не менее главные мысли ясны и позднее они снова заявляют о себе, после того, как Ницше оставил далеко позади свой «позитивистский» период, который якобы заставил его уклониться в естественную науку. Теперь мы ограничимся характеристикой основных этапов в развитии его мысли.

Итак, Ницше стремится доказать, что вечное возвращение того же самого является основным определением мирового целого. Если мы, со своей стороны, решим, забегая вперед, несколько точнее назвать вид такого определения сущего в его целом и отъединить его от других, нам придется сказать так: вечное возвращение того же самого должно доказываться как *способ* того, как именно сущее в целом *есть*. Это можно сделать, только показав, что способ того, как сущее в целом *есть*, с необходимостью берет свое начало в том, что мы назвали состоянием мирового целого. Оно предстает перед нами в уже приведенных определениях. Следовательно, мы вернемся к ним и посмотрим, доказывают ли они в их взаимосвязности (и если да, то как) необходимость вечного возвращения того же самого.

Из всеобщего характера силы проистекает конечность (замкнутость) мира и его становления. В соответствии с этой конечностью становления мировые события не могут поступательно уходить в бесконечное. Следовательно, мировое становление должно течь вспять.

Однако мировое становление совершается в текущем назад и вперед и не имеющем конца (бесконечном) времени как времени действительном. Если бы конечное становление, протекающее в таком бесконечном времени, могло достичь состояния равновесия как состояния уравнивания и покоя, оно уже давно достигло бы его, так как с точки зрения числа и вида конечные возможности сущего должны с необходимостью исчерпаться в бесконечном времени и уже исчерпались. Но поскольку такого состояния равновесия как бездействия не существует, значит, оно никогда не было достигнуто, то есть в данном случае получается, что оно вообще не может существовать. Поэтому мировое становление как конечное и в то же время оборачивающееся вспять есть становление *непрестанное*, то есть вечное. Однако поскольку это становление как становление конечное постоянно совершается в бесконечном времени и поскольку его конечные возможности никогда не исчерпываются, оно с какого-то момента уже повторяется, причем повторяется бесконечно и, будучи становлением постоянным, в будущем также будет повторяться. Так как мировое целое в формах своего становления конечно, но при этом для нас практически неизмеримо, возможности изменения его общего характера тоже конечны, хотя для нас они в каждом случае предстают в облике бесконечного, потому что для нас они необозримы и, следовательно, постоянно новы. И, наконец, поскольку связь воздействия между отдельными, численно конечными событиями становления оказывается замкнутой, каждое такое событие в своем обратном движении должен влечь за собой все прошедшее или, предвоздействуя, в то же время сталкиваться с ним. Таким образом, каждое событие становления должно снова воссоздавать себя самое; оно и всякое другое возвращаются как то же самое. Вечное возвращение целого (Ganze) мирового становления должно быть возвращением того же самого.

Возвращение того же самого было бы невозможным только в том случае, если бы его вообще можно было избежать. Это предполагало бы, что мировое целое запрещает себе возвращение того же самого, и предусматривало бы некое упреждающее намерение и соответствующее целеполагание, а именно полагание конечной цели: каким-то образом избежать возвращения того же самого, которое в себе неизбежно по причине конечности и непрестанности становления в бесконечном времени. Однако предпосылка такого *целеполагания противоречит* общему состоянию мирового целого как хаоса необходимости. Следовательно, остается только то, что уже необходимым образом заявило о себе: становление, то есть в данном случае и бытие мирового целого как вечного хаоса необходимости, характеризуется вечным возвращением того же самого.

Мнимый естественнонаучный подход в доказывании. Философия и наука

Если мы ретроспективно проследим развитие этой мысли и спросим, каким образом «доказывается» тезис о вечном возвращении того же самого, мы увидим, что ход доказательства таков: из положений, характеризующих состояние мирового целого, в качестве необходимого вывода следует положение о вечном возвращении того же самого. Не вдаваясь теперь в обсуждение вопроса о том, к какому виду «заключения» это доказательство прибегает, мы можем принять решение, которое будет иметь значение для всего дальнейшего размышления — хотя бы в виде принципиального разъяснения.

Мы спрашиваем, является ли вообще это доказывание «естественнонаучным», совершенно не имея в виду его убедительность и «добротность»? Что в нем «естественнонаучного»? Ответ: ровным счетом ничего.

О чем идет речь в самом этом доказывании и в предпосланном ему перечне определений сущности мира? Речь идет о силе, конечности, бесконечности, тождестве, возвращении, становлении, пространстве, времени, хаосе, необходимости. Все это не имеет никакого отношения к «естественной науке». Если бы здесь мы вообще захотели

рассматривать естественную науку, нам пришлось бы сказать только о том, что она, конечно, предполагает такие определения, как становление, пространство, время, тождество и возвращение, а именно с необходимостью должна их предполагать, причем предполагать как нечто такое, что вечно остается закрытым для круга поднимаемых ею вопросов и используемой ею формы доказывания.

Хотя естественная наука с необходимостью прибегает к использованию определенных представлений о силе, движении, пространстве и времени, она тем не менее никогда не может сказать, что такое сила, движение, пространство и время, потому что она вообще не может *спрашивать* об этом, пока остается естественной наукой и не совершает внезапного перехода в философию. Любой науке как таковой, то есть как науке, каковой она является, остаются недоступными ее основные понятия и то, что они в себя вбирают; это связано с тем, что никакая наука с помощью своих собственных научных средств ничего не может сказать о себе. Никогда нельзя математически составить представление о том, что такое математика, никогда нельзя на филологическом уровне обсуждать, что такое филология, никогда нельзя с биологической точки зрения определить, что такое биология. *Вопрос* о том, что такое наука, перестает быть *научным* вопросом. В тот момент, когда ставится вопрос о науке вообще, то есть об определенном виде возможной науки, вопрошающий вступает в новую сферу, для которой характерны иные притязания в доказывании и формы доказательств, отличные от тех, которые в науках считаются привычными. *Это сфера философии*. Философия не привязана к наукам и не является некоей надстройкой над ними, она заключена в сокровенной сфере самой науки, так что верным оказывается следующее положение: просто наука лишь в той мере научна, то есть представляет собой подлинное знание, возвышающееся над голой техникой, в какой она философична. Исходя из этого, можно сполна оценить ту меру бессмыслицы и вздора, которая содержится в стремлении якобы обновить «науки» и в то же время упразднить философию.

Что означает «философичность» науки? Это не значит, что она что-то заимствует у философии, покоится на ней, отсылает к ней, прибегает к ее словоупотреблению и использует ее понятия. Это вообще не означает, что «философия» как философия, то есть как сформированный свод учения, как утвержденное в себе строение, должна и может быть зримым фундаментом науки. Основанием науки, скорее, должно быть то, что философия и только она выявляет и обосновывает, а она выявляет и обосновывает постижимую истину сущего как такового. Поэтому философичность науки выражается в том, что она снова сознательно (и тем самым вопрошая) полагает себя в сущее как таковое в целом и задает вопрос о его истине; она совершает свое движение в перспективе основополагающего отношения к сущему и делает так, чтобы это отношение действенным образом сказывалось на ее работе; размах такого начинания определяется не количеством, частотой употребления и очевидностью философских понятий и терминов, встречающихся в научной разработке, а выверенностью, ясностью и исконностью вопрошания, а также *мощью воли к мысли*, которая не упивается результатами, полученными наукой, и не удовлетворяется ими, а всегда воспринимает их лишь как средство и момент перехода.

Поэтому наука может стать философичной двумя путями:

1) через мышление, свойственное философии, причем так, что однажды именно *сфера* этого мышления, а не его положения и формулы, начнет напрямую заявлять свои права на научное вопрошание и постепенно подводить его к смещению горизонта в его сложившейся работе;

2) благодаря внутренней силе вопрошания, сокрытой в самой науке, поскольку она, повинувшись изначальной тяге к знанию, возвращается мыслью к своим собственным истокам, так что каждый рабочий этап начинает определяться именно с этой точки зрения.

Поэтому между философским мышлением и научным исследованием возможно глубокое согласие, не предполагающее того, чтобы они хоть сколько-нибудь затрагивали

друг друга внешним образом, на организационном уровне, и попеременно занимались друг другом. Несмотря на большое отстояние друг от друга в характере работы и ее сфере у мыслителя и исследователя может существовать совершенно ясная уверенность в том, что они внутренне плодотворно едины, что их объединяет некий вид *со-бытия* (Miteinandersein), более действенный, чем пресловутое, внешним образом организованное «сотрудничество».

Из ясности согласия, помогающей преодолеть упомянутое отстояние, берут начало мощные творческие стимулы, так как здесь свобода, инаковость (Andersheit) и неповторимость единичного вступают в трудовую игру и делают ее по-настоящему плодотворной.

С другой стороны, старый и непреложный опыт гласит, что в большей или меньшей степени целесообразно учрежденные научные сообщества и «сотрудничество» между науками, организованное ради достижения полезного результата, рано или поздно коснеют и по причине взаимной близости, известности и похожести сотрудников сами себя внутренне ослабляют и опустошают.

Поэтому когда (как это неизбежно происходит сегодня в силу нашего бедственного положения) науки, и без того превратившиеся в голую технику, когда науки естественные и гуманитарные подвергаются такой необычной нагрузке и прямому использованию, это напряжение только в том случае можно пережить без катастрофы, если одновременно в самой сердцевине наук создаются мощнейшие противовесы, то есть когда они становятся основательно философичными.

Именно потому, что химия и физика практикуются в таком широком масштабе, философия не является излишней, но становится еще более необходимой (в более глубоком смысле, вызванном нуждой), необходимой как, например, сама химия, потому что последняя, если ее оставить одну, истощает самое себя; десять ли или сотня лет потребуется для того, чтобы этот процесс возможного опустошения стал заметен и простому глазу, не имеет значения для главного, а именно для того, что *здесь ему надо воспрепятствовать самым решительным образом*.

Ницше не заблудился в естественной науке; в ту пору эта наука сомнительным образом переходила в сомнительную философию. Поэтому доказательство учения о возвращении нигде не подлежит суду естественной науки, даже там, где естественнонаучные «факты» как будто говорят против него, ибо что такое «факты» естественной и любой другой науки, как не определенные явления, толкуемые в соответствии с четко выраженными, замалчиваемыми или вообще неизвестными принципами метафизики, то есть учения о сущем в целом?

Поэтому для того, чтобы избежать превратного естественнонаучного истолкования хода мыслей Ницше, не надо даже указывать на простой факт в его размышлениях: нигде он не ограничивает их областью физического или, иначе говоря, естественнонаучного познания. Скорее, он говорит о вселенной сущего.

«Все возвращается: Сириус, и паук, и твои мысли в этот час, и та мысль, что все возвращается» (XII, 62).

С каких это пор «мысли» и «часы» стали предметами физики или биологии?

Характер «доказательства» учения о возвращении

Этими рассуждениями мы еще ничего не прояснили относительно доказывания как логического заключения и характера развития мысли как «доказательства». Теперь мы спрашиваем и спрашиваем как раз для того, чтобы прояснить картину: является ли вообще ницшевский ход мысли доказательством в привычном смысле *заключения*, сделанного на основе взаимосвязи соответствующих положений? Не являются ли положения о сущности мира основными посылками, из которых выводится тезис о вечном возвращении?

Внешняя картина говорит в пользу такой точки зрения. Мы сами представили ход

доказательства таким образом: из положений о состоянии сущего в целом делается вывод о характере бытия этого сущего, в результате чего полагается необходимость вечного возвращения того же самого для сущего в целом. Но что дает нам право, основываясь на такой форме изложения, которая к тому же обусловлена определенными историческими обстоятельствами, сразу же говорить о содержании и характере философского хода мысли? Можно было бы сказать так: согласно внешней картине всего написанного и сказанного упомянутые положения и их последовательность здесь и там, то есть в научных и философских сочинениях, суть одни и те же; быть может, иным оказывается только «содержание», но «логика», о которой в данном случае идет речь, та же самая. Или и «логика» философии тоже совсем другая? Не должна ли она быть совсем иной — и не только потому, что философское мышление относится к чему-то такому, что с точки зрения содержания в каком-то отношении отличается от предмета науки? Наука, например, имеет дело с расщеплением атома, с наследственностью, с ценообразованием, с Фридрихом Великим, с уголовным кодексом, с дифференциальным уравнением, с «Антигоной» Софокла, а философия, например, — с вечным возвращением; иной предмет — иная логика! Если бы это было действительно *так*, тогда философия была бы лишь наукой наряду с другими науками. Однако если каждая наука имеет дело только с *какой-то* определенной сферой сущего и в *каком-то* определенном отношении, то философия размышляет о сущем в целом, причем в таком отношении, которое с необходимостью и заранее включает в себя все прочие отношения. Поэтому «логика» философии не «еще одна иная» наряду с другими, а совершенно иная. Для философского мышления необходима совершенно другая мыслительная установка и, прежде всего, готовность по-другому мыслить. Можно уделять очень серьезное внимание той формальной логике, которая используется в изложении рассматриваемого хода доказательства, и находить, что она тождественна обычной, но в то же время мыслить формально и как бы снаружи.

Возвращаясь к нашему вопросу о характере ницшевского движения мысли в «доказательствах» учения о вечном возвращении, спросим себя еще раз: действительно ли здесь из прежде приведенных положений о сущности мира делается вывод о вечном возвращении? На самом ли деле из определения мирового целого как возвращающегося в том же самом (*im Gleichen*) становится очевидной сущность мира как вечного хаоса необходимости? Если это так, тогда предполагаемое доказательство — не то доказательство, которое могло бы черпать силу в замкнутости и последовательности этапов совершаемого вывода. То, что здесь в соответствии с характером изложения подается как доказательство, на самом деле представляет собой лишь раскрытие тех положений, которые со-полагаются в проекции сущего в целом на бытие как вечно возвращающееся в том же самом, причем соплагаются необходимым образом. В таком случае это доказательство представляет собой лишь вычленение того, что было соположено одновременно с этой проекцией, короче говоря, перед нами *расчленение* проекции, а не ее вычисление или обоснование.

Если такое истолкование затрагивает самую сердцевину мысли Ницше как мысли метафизической, тогда все тем более становится сомнительным. Если основная особенность вечного возвращения того же самого не выводится из природы мирового целого, а привносится в него и как бы навязывается ему, тогда усмотрение сущности мира в вечном возвращении того же самого предстает как чистый произвол и в то же время как предельное проявление того, чего Ницше хотел избежать, а именно очеловечения сущего. Не рождается ли мысль о вечном возвращении из опыта переживания мгновения как предельно человеческого отношения ко времени? Тогда Ницше привносит в сущее в целом не только человеческий опыт: стремясь избежать очеловечения, он в то же время противоречит самому себе. Глядя на всю картину в целом, можно сказать, что для него остаются неясными его собственные решающие действия, а такое состояние не подобает философу, особенно столь взыскательному, как Ницше. Разве он не знает, что занимается «втолкованием» (*hineindeutet*)?

Он это знает и знает достаточно хорошо, то есть воспринимает это большее и честнее, чем какой-либо мыслитель когда-либо до него, ибо, пытаясь мыслить сущность мира как вечное возвращение того же самого, он в то же время все яснее понимает, что человек всегда мыслит лишь из какого-то «угла мира», из какого-то пространственно-временного закоулка: «Мы не в состоянии выглянуть из своего угла» («Die fröhliche Wissenschaft», п. 347; 1887). Человек осмысливается и называется здесь как «в углу-стоящий». Тем самым вбирание всего, что вообще доступно, в кругозор, определенный этим углом, то есть очеловечение всего и вся выражается совершенно ясно и признается неизбежным для любого мыслительного шага. Следовательно, и истолкование сущности мира как хаоса необходимости в том смысле, как оно понимается, а именно как упразднение всякого очеловечения, становится невозможным, или же в нем надо усматривать перспективу и просвет, берущие начало только из упомянутого угла. Что бы здесь не предпринималось, стремление упразднить всякое очеловечение в осмыслении сущности мира, с одной стороны, и признание сущности человека как «в углу-стоящего», с другой, исключают друг друга. Если считать упомянутое стремление осуществимым, тогда человек должен постигать сущность мира из такого местоположения, которое исключает всякие углы, следовательно, стать на ту точку зрения, которая не предполагала бы никакой конкретной точки зрения вообще.

Да, сегодня еще есть ученые, которые занимаются философией и свободу от всякой точки зрения считают чем-то само собой разумеющимся и единственно возможным. Правда, эти примечательные попытки бежать впереди собственной тени можно оставить при себе, так как их обсуждение с содержательной стороны бесплодно. Здесь надо обратить внимание только на одно: в рассуждениях о свободе от всякой точки зрения выражено стремление преодолеть прежние односторонности и предубеждения философии, которые во всякое время были и остаются связанными с какой-либо точкой зрения. Однако на самом деле установка на свободу от всякой точки зрения — не преодоление, а всего лишь крайнее выражение и признание заключительного этапа в том осмыслении философии, которое внешним образом связывает всякую философию с какой-либо точкой зрения как чем-то окончательно находимым и стремится сгладить ее односторонние моменты. Но мнимая и вселяющая тревогу вредоносность и опасность такого «местничества», которое является существенным и неизбежным «приданным» любой философии, преодолевается не его непризнанием и отвержением, а лишь осмыслением и постижением его исконной сущности и необходимости, то есть совершенно новой постановкой вопроса о сущности истины и сущности вот-бытия человека, а также новым ответом на него.

Или мы считаем возможным упразднение любого очеловечения и тогда, наверное, можно говорить о наличии чего-то похожего на точку зрения, свободную от всякой точки зрения, или мы признаем, что человеку присуще нахождение в каком-то «углу» и тогда надо отказаться от мысли, что можно постичь мировое целое, будучи свободным от всего человеческого. Как ведет себя Ницше в этом «или—или», которое едва ли оставалось сокрытым от него, ибо отчасти именно *он* должен был содействовать его раскрытию? Он решается на то и другое: и на волю к расчеловечению сущего в целом, и на волю к принятию всерьез человеческого в-углу-стояния (Eckensteherwesen). Ницше утверждает их взаимосвязь. Он призывает к тому, чтобы максимально очеловечить сущее и предельно оприродить человека в нем. Только тот, кто доходит до этого смыслового сопряжения воли, может что-то смутно понимать в философии Ницше. Однако если вопрос стоит именно так, тогда тем более решающей становится мысль о том, как именно выглядит угол, из которого смотрит человек, и откуда определяется местонахождение этого угла. Одновременно решающим становится и то, сколь широко полагается горизонт возможного расчеловечения сущего, и совсем уж решающим становится вопрос о том, является ли со-утверждающим мерилom (и если да, то каким образом) та проекция на сущее в целом, которая намечается из того угла, в котором оказывается человек, причем

оказывается с необходимостью.

Хотя Ницше и не прояснял эти взаимосвязи до такой степени, он, тем не менее, как мы это позднее увидим, свою самую сокровенную волю мысли какое-то время двигался в их пространстве. С самого начала, излагая его главную мысль, мы видели, как предмет нашей мысли, а именно мировое целое и само мышление мыслителя, остаются неразрывными. Теперь мы яснее понимаем, с чем связана эта неразрывность и что она означает: речь идет о необходимом отношении человека как локально сущего посреди сущего в целом — к самому этому сущему в целом. Это основополагающее отношение в поставлении (*Ansatz*) человека мы вообще осмысляем так: бытие человека — и, насколько нам известно, *только* человека — коренится в его вот-бытии; это «здесь» представляет собой возможное место для необходимого местоположения его бытия. Однако одновременно из этой сущностной связи мы улавливаем: очеловечение как угроза истине становится тем беспочвеннее, чем изначально человек занимает свой существенный для него угол, то есть познает и утверждает вот-бытие как таковое. Однако существенность угла определяется из той изначальности и широты, в которой сущее в целом переживается и постигается сообразно единственно решающему отношению, а именно отношению бытия.

Это соображение ясно показывает, что в осмыслении тяжелой мысли то, *что* мыслится, неотделимо от того, *как* мыслится, что само это «что» определяется через «как» и наоборот. Отсюда видно, сколь неверно представлять доводы в пользу мысли о вечном возвращении по образцу физических и математических доказательств. Что здесь является и может являться доказательством, надо определять только из самой сущности этой мысли мыслей.

Принимая во внимания сущностную нерасторжимость «*как*» мысли и «*что*» ее предмета, мы теперь можем сделать еще один решающий вывод. Изначально оказывается невозможным различие между «теоретическим» содержанием учения и его «практическим» воздействием. Эту мысль нельзя ни мыслить «теоретически», ни применять «практически». Первое невозможно потому, что осмысление этой мысли требует, чтобы человек не только как практически действующий, но и вообще как сущий со-вступал в совершение мышления, то есть сразу, а не потом определял себя и свой угол из мыслимого им. До тех пор пока этого определения не происходит, мысль остается немислимой и непродуманной и никакая проницательность не может шагнуть вперед ни на йоту. С другой стороны, «практическое» применение этой мысли тоже невозможно, потому что оно становится излишним уже в момент ее осмысления.

Учение о возвращении как вера

Если, сообщая о том, что не было опубликовано самим Ницше, мы все-таки придерживаемся того принципа, которым руководствовались его первые издатели, распределяя записи философа, и переходим ко второму разделу, который озаглавлен как «Влияние учения на человечество», мы это делаем только потому, чтобы показать, в какой мере в этих обособленных отрывках речь все-таки не идет об этом «влиянии». Даже там, где, казалось бы, Ницше имеет в виду то же самое, мы должны разъяснять его мысли, исходя из его *собственных* основополагающих взглядов, а не из тех грубых представлений, которые появляются в результате, на первый взгляд, ясного различия между «изложением» учения и его «воздействием». Насколько сомнителен подход издателей, явствует уже из того, что отрывки под номерами 113 и 114 из первого раздела так же хорошо и, быть может, даже еще лучше подходят ко второму разделу, в котором говорится о «влиянии» учения; вероятно, не зря они помещены в конце первого раздела («Изложение и обоснование учения»). Ниже мы выделяем основные ракурсы, которые существенно проясняют то, что сказал Ницше, однако это выделение ни в коей мере не является достаточным истолкованием.

Под номерами 115—132 собраны отрывки, в которых «содержание» мысли о возвращении, как кажется, отходит на второй план. Однако то, что здесь появляется вместо «содержания», представляет собой не столько «влияние» этой мысли, сколько ее характер; он проявляется в существенном отношении к продуманному. «Осмыслить» эту мысль не значит вооружиться каким-нибудь транспортным средством, необходимым для того, чтобы «проехать» по ней, тем средством, которое всегда будет оставаться чем-то внешним по отношению к достигнутому, то есть к продуманному, как, например, в случае с велосипедом, который может довести до Кайзерштуля, причем как таковой, как «велосипед», совершенно не будет иметь ничего общего с тем, что называется «Кайзерштулем». Такой «безучастности», которая наблюдается в отношениях между велосипедом и Кайзерштулем, нет в отношениях между продумыванием мысли о возвращении и продуманном и пережитом в ней.

Самая важная характеристика мысли о вечном возвращении того же самого, которую мы встречаем в этих записях,— «вера».

«Мысль и вера — это бремя, которое давит на тебя вместе со всеми другими тяжестими и даже больше, чем они» (п.117).

«Будущая история: *эта* мысль будет побеждать все больше и больше — и не верующие в нее *вымрут* по самой своей природе!» (п. 121).

«Это учение доброжелательно к тем, кто не верит в него, у него нет ада и угроз. Тот, кто не верит, думает о *скоротечной* жизни» (п. 128). По всей вероятности, именование мысли верою привело к распространенному мнению о том, что учение о возвращении представляет собой личное духовное вероисповедание Ницше, которое не имеет значения для «объективного» содержания его философии и поэтому может быть устранено из нее, тем более что сама эта мысль в смысловом отношении и без того достаточно неудобна и не позволяет впихнуть себя в рамки расхожих понятий. Это мнение, сводящее на нет всякое подлинное понимание философии Ницше, даже находит свою поддержку в том, что иногда Ницше в своих записях говорит о «религии».

«Эта мысль содержит больше, чем все религии, которые презирали эту жизнь как мимолетную и учили взирать на неясную *иную* жизнь» (п. 124).

Нет сомнения в том, что здесь эта мысль связана с содержанием некоторых религий, которые принижают посюстороннюю жизнь и делают мерилom жизнь потустороннюю. Поэтому можно предположить, что мысль о вечном возвращении того же самого есть выражение чистой «посюсторонней» религии Ницше и поэтому она религиозна, а не философична.

«Остережемся преподносить такое учение как некую внезапную религию!»... «Для могущественнейшей мысли требуется много тысячелетий,— *долго, долго* приходится ей быть маленькой и бессильной!» (п. 130).

Складывается впечатление, что здесь Ницше не прочь считать учение о возвращении религией, он только против того, чтобы оно воспринималось как некая «внезапная» религия. И как будто для того, чтобы развеять всякие сомнения на этот счет, последнее предложение заключительного 132 отрывка гласит:

«Она [мысль о возвращении] должна стать религией самых свободных, самых веселых и самых возвышенных душ — прелестный луг между позолоченным льдом и чистым небом!»

Однако это предложение, которое, казалось бы, вырывает мысль о вечном возвращении из философии, целиком передает ее религии и тем самым грозит одним ударом покончить со всеми нашими усилиями, в действительности делает обратное, так как говорит: мы не можем эту мысль и учение превращать в некую расхожую религию и облекать их в расхожие религиозные формы, эта мысль заново сама определяет сущность религии, исходя из себя самой; она должна сказать, какой будет религия для человека в будущем, как будет определяться отношение к Богу и как будет определяться он сам.

Допустим, возрадят нам, однако в любом случае речь идет о религии, а не о

философии, ведь об этой мысли говорится как о вере. Но что здесь означает «философия»? Так же мало, как и расхожее понятие «религии», мы можем брать в качестве критерия какое угодно понятие «философии». Здесь сущность этой философии тоже надо определять из *ее собственного* мышления и *ее собственных* мыслей. В конечном счете, осмысление этой мысли таково, что Ницше может и не только может, но и должен охарактеризовать его как «веру». Однако при этом сохраняется вполне очевидное, но тем не менее так и не выполненное требование — выяснить, как сам Ницше понимает сущность веры. Ясно, что здесь он понимает ее не как согласие с явленным в Писании и возведенным с церковной кафедры учением. С другой стороны, вера также не означает для него уверенности индивида в оправдывающей благодати христианского Бога.

Что означает вера в соответствии с ее формальным понятием и его еще не определившимися формами? Ницше характеризует сущность веры следующим образом:

«Что такое вера? Как она возникает? Всякая вера есть *удержание чего-либо истинным*» («Der Wille zur Macht», п. 15; 1887).

Отсюда мы теперь можем вывести только одно, но самое важное: вера означает восприятие представленного (*Vorgestelltes*) как истинного и тем самым удержание себя (*Sichhalten*) при истинном и в истинном. В вере заключено отношение не только к тому, во что верят (*Geglaubte*), но прежде всего к самому верующему (*Glaubende*). Удержание-истинным есть удержание себя в истинном, которое, таким образом, имеет двойной смысл: иметь установку и сохранять стояние. Это себя-удержание получает свое определение из того, что полагается как истинное. При этом остается существенно важным то, как вообще понимается истина истинного и какое отношение на основании этого понятия истины возникает между истинным и удержанием себя в нем. Если удержание себя в истине является образом человеческой жизни, тогда о сущности веры и особенно о ницшевском понятии веры можно что-то сказать только в том случае, когда мы выясним его понимание истины как таковой и ее отношения к «жизни», то есть, согласно Ницше, к сущему в целом. Таким образом, не имея достаточного представления о том, как Ницше понимает веру, мы вряд ли отважимся сказать, что значит для него слово «религия», когда он называет свою тяжелейшую мысль «религией самых свободных, самых веселых и самых возвышенных душ». Кроме того, свободу, о которой здесь говорится, а также «веселость» и «возвышенность» мы не должны понимать в соответствии с нашими случайными и расхожими представлениями.

Правда, здесь нам придется отказаться от стремления обстоятельно развить ницшевское понятие «истины» и себя-удержания в «истине» и при истинном, то есть его понятие веры, а также изложить его понимание соотношения «религии» и «философии». Тем не менее применительно к нынешнему контексту мы имеем точку наводки для нашего истолкования, определенную с помощью самого Ницше, и в качестве вспомогательного момента приводим некоторые его изречения, относящиеся ко времени написания «Заратустры» (1882-1884 гг.).

Мы понимаем веру в смысле удержания-истинным как себя-удержание в истинном; себя-удержание и стояние в истине будут осуществляться тем подлиннее, чем изначальнонее они будут определяться самим стоянием, а не одной только установкой, чем глубже они будут утверждаться в самих себе и не искать одной лишь внешней опоры, от которой будут зависеть. Однако в этом направлении Ницше предостерегает всех «самостоящих» (*Selbständigen*). Предостережение прежде всего говорит о том, в чем заключается само-стояние и тем самым устояние.

«Вы, самостоящие — вы должны сами учиться ставить себя или же вы упадете» (XII, 250, п. 67).

Там, где стояние остается лишь следствием при-тянутой и под-тянутой установки, оно перестает быть таковым, потому что стояние позволяет устоять только тогда, когда оно (и до тех пор, пока оно) само может утверждать себя, тогда как любое другое стояние,

держась за счет установки, сразу же разрушается, как только эту установку убирают.

«„Я больше ни во что не верю“, — таково правильное направление мыслей творческого человека» (XII, 250, п. 68). Что подразумевается под словами «я больше ни во что не верю»? Обычно это расценивается как свидетельство «абсолютного скептицизма» и «нигилизма», сомнения и отчаяния по отношению ко всякому познанию и порядку и, следовательно, как признак бегства от всякого решения, от всякой позиции, как выражение той неустойчивости, которая уже ничего не дает. Однако здесь неверие и неудержание-истинным (Nicht-für-wahr-halten) подразумевает нечто иное, а именно нежелание сразу же и напрямую улавливать данное, успокаиваться в нем и, прибегнув к этому мнимому решению, закрывать глаза, жмурясь от собственного удовольствия.

Что такое истинное с точки зрения Ницше? Это то уловленное (Festgemachte) в непрерывном течении и изменении становящегося, на которое должны и хотят полагаться люди, то непреложное, с помощью которого они отделяют себя от всякого вопрошания и всякого дальнейшего беспокойства и тревоги; поступая таким образом, человек привносит в свою жизнь постоянство, и если она представляет собой только это постоянство всего, что ему знакомо и чем он может овладеть, тогда оно выступает как защита от всякой тревоги и как оправдание его покоя.

Поэтому для Ницше вера выражается в том, чтобы фиксировать непрерывно меняющийся натиск того, что нас встречает, фиксировать его в определенных направляющих представлениях о постоянном и упорядоченном и в этом отношении фиксации и из отношения к фиксации укреплять себя самого. В соотношении с этим понятием веры как укрепления себя самого в упроченном, понятием, которое Ницше всюду кладет в основу, его слова о том, что «я больше ни во что не верю», выражают прямо противоположное сомнению и бессильной невозможности решать и действовать. Они говорят: я не хочу сводить жизнь к *одной* возможности и одной форме, я хочу, напротив, сохранить за ней и предоставить ей ее самое сокровенное право на становление, пред-посылая ей и пред-образуя новые, высшие возможности и таким образом претворяя ее в нечто высшее по отношению к ней самой. Поэтому творящий с необходимостью является неверующим, если под верой понимать обездвижение жизни. Творящий одновременно выступает и как разрушитель всего очерстневшего и закосневшего. Однако он таков только потому, что в первую очередь и прежде всего сообщает жизни новую возможность как ее высший закон. Так звучит 69 отрывок, в котором сказано: «Всякое созидание есть сообщение. Познающий, творящий, любящий суть *одно*».

Творчество как сообщение — здесь важно суметь правильно вслушаться. Всякое творчество есть со-общение, со-наделение (Mit-teilen), и это значит, что творчество в себе самом утверждает, поставляет новые возможности бытия, учреждает их, как говорит Гельдерлин. Творчество вы-деляет (teilt aus) в прежнем существе новое бытие и со-наделяет (teilt mit) его им. Творчество как таковое, не воспринимаемое как использование, есть одарение. Поэтому ему не надо, у него даже нет внутренней возможности, забегая вперед, задавать вопрос, может ли оно и если может, то как, быть использовано наилучшим образом, может ли оно и как именно наилучшим образом послужить. Только там, где нет ни малейшего признака творческой силы и творческого размаха, где назойливо заявляет о себе голая тяга к подражанию, там, где творчество не может ничем со-наделить, потому что оно просто отсутствует, только там задним числом или, скорее, заранее провозглашается и превозносится цель, по которой рассчитываются результаты.

Творчество есть со-наделение, самое подлинное, которое только можно помыслить, служение (потому что совершенно не хочет заявлять о себе). Поэтому подлинное творчество весьма далеко от опасности когда-либо стать самоцелью, ему даже нет необходимости отмежевываться от этого ложного истолкования его природы; только голая видимость творчества требует постоянного и громкого заверения в том, что оно не самоцель, а служение.

Однако творчество может также выступать и в другом, не менее пагубном обличье.

Присущее творчеству принципиальное отсутствие всякой потребности к упреждающему целеполаганию может предстать в виде голой, лишенной цели игры, в виде искусства для искусства, *l'art pour l'art*, что так же далеко от подлинного творчества (в смысле сонаделения), как уже упомянутая видимость творчества. В целом отсюда следует, что во всякое время творчество и сотворенное очень трудно постичь и раскрыть, но это и хорошо, потому что в этом кроется величайший залог его сохранения как чего-то неутрачиваемого.

С момента появления своей великой мысли Ницше снова и снова и в постоянно новых выражениях говорит о триединстве познания, творчества и любви. Любовь он часто осмысляет и выражает в словах «дарение» и «одаряющий»; вместо «познающего» он охотно говорит о «поучающем». Если мы, как часто это делает и сам Ницше, познающего назовем философом, творящего — художником, а любящего — святым, тогда, согласно только что сказанному, философ, художник и святой — *единое*. Однако Ницше не смешивает между собой все, что прежде подразумевалось под этими понятиями: он ищет тот вид человека, который в преображенном единстве этой измененной троичности одновременно предстает как познающий, творящий и одаряющий. Этот будущий человек есть подлинно властвующий, ставший господином над последним человеком, причем *так*, что последний человек исчезает. Это означает, что Властвующий больше не определяет себя из противопоставления последнему человеку, хотя, правда, такое еще имеет место, пока будущий человек, исходящий от последнего, вынужден определять себя как сверхчеловека, то есть как переход. Властвующий как единство познающего, творящего и любящего в своей сокровенной глубине совсем другой. Однако для того, чтобы этот новый, служащий мерилom человек смог сложиться, виды познающего, творящего и одаряющего человека должны подготовить себя к преображению и соединению в новом направлении. Эту мысль Ницше однажды выразил так: «Одаряющий, творящий и поучающий — прелюдии к *властвующему*» (приложение к «Так говорил Заратустра», 1882-1886; XII, 363).

Затем в свете этой новой перспективы мы должны понимать и такие изречения, как, например, следующее, под номером 70:

«„Религиозный человек“, „глупец“, „гений“, „преступник“, „тиран“ — все это плохие наименования и детали на месте невыразимого» (XII, 250).

Если ницшевское представление о «религиозном человеке» находит место именно в таком ряду представлений, тогда нам надо быть очень осторожными и точными в своих размышлениях, коль скоро на мысли о вечном возвращении мы ставим клеймо «религиозная», дабы тем самым вышвырнуть ее из ницшевского «учения» и «познавания». Благодаря этим поневоле немногим и не слишком ясным намекам человеку, умеющему думать, уже становится ясно, как смешон и несведущ такой подход. Как раз потому, что осмысление этой тяжелейшей мысли становится высшим познанием, оно в себе является творением и как таковое является также со-наделением, одарением, любовью и тем самым — основным видом святого и «религиозного». Ницше называет это осмысление тяжелейшей мысли верою, однако не потому, что оно как созидаящая любовь свято и религиозно, а потому, что оно как *осмысление* сущего в целом улавливает само сущее в проекции бытия. Эта мысль имеет нечто от веры не потому, что она религиозна, а потому, что она предполагает осмысление, поскольку оно как представление связи и сопринадлежности всегда подразумевает и утверждает постоянное.

Осмысление тяжелейшей мысли есть вера, себя-удержание в истинном. Для Ницше истина всегда означает истинное, а оно, в свою очередь, означает для него сущее, означает то, что улавливается как постоянное, причем таким образом, что живущий в сфере этого уловленного и через него самого обеспечивает себе прочное положение.

Мысль о вечном возвращении того же самого *улавливает* то, *каким образом* сущность мира как хаос необходимости *есть* непрестанное становление. Осмысление этой мысли *так* проявляется в сущем в целом, что вечное возвращение того же самого

действительно для него как бытие, определяющее всякое сущее. Так как это истинное касается сущего в целом, то для отдельного человека его действительность никогда не может быть подтверждена и доказана фактами. К сущему в целом мы всегда приходим только прыжком как свершением, со-свершением и последующим совершением упомянутой проекции, но никогда — через себя-преднащупывание (*Sichforttasten*) путем соотнесения с цепью нанизанных друг на друга отдельных фактов и их взаимоотношений, поддавшись очарованию причинно-следственной связи. В результате продуманное в этой мысли никогда не дается как отдельное наличное действительное, но только как возможность.

Но тогда не утрачивает ли эта мысль всю свою весомость? Если Ницше признает, что помысленное (*Gedachte*) в этой мысли есть лишь возможность, не перестает ли он сам быть серьезным и не перестает ли серьезно воспринимать эту мысль? Ни в коем случае: через это становится ясно, что себя-удержание в этой мысли существенно важно и для ее истинного бытия (*Wahrsein*), что установка определяется из стояния, а не наоборот. Ницше ясно указывает на это, говоря в 119 отрывке следующее:

«Даже *мысль о возможности* может потрясти и преобразить нас, не одни только чувства или определенные ожидания! Ведь как действовала *возможность* вечного проклятия!» (XII, 65).

Отсюда мы одновременно узнаем, что та форма, в которой Ницше в «Веселой науке» выражает свое первое сообщение об этой мысли (это вопрошающее, открывающее возможность «Что если...?»), не случайна: такой способ выражения вопрошающей мысли глубочайшим образом соответствует помысленному здесь. Возможность, о которой спрашивается и переспрашивается, как возможность оказывается могущественнее какой-либо действительности и событийности. Возможное порождает другие возможности, возможное как таковое наряду с собой необходимым образом пред-являет другие возможности. Возможное мысли открывает возможности мыслить ее так или иначе, держаться в ней тем или иным образом. Возможность истинно, то есть со всеми последствиями, продумывать мысль, уже означает принимать какое-то решение, даже если это решение простирается только на то, чтобы лишить себя возможности и оградиться от нее.

Так как, в соответствии со всей предыдущей западной историей человека и определяющим ее истолкованием сущего, мы слишком привыкли к тому, чтобы мыслить, исходя только из действительного, то есть истолковывать с точки зрения действительного (присутствие, *ούσία*), мы оказываемся еще неподготовленными, неуклюжими и маленькими по отношению к мышлению возможности, которое всегда является творческим мышлением. Однако поскольку в мысли о вечном возвращении речь идет о том или ином поведении в целокупности сущего, появляется возможность решать и определять по отношению к вот-бытию вообще. Ницше говорит, что эта мысль содержит в себе «возможность заново определять и упорядочивать отдельных людей в их аффектах» (п. 118). Чтобы как следует понять смысл сказанного, надо знать, что согласно Ницше из аффектов и влечений определяется та или иная перспектива, в которой человек видит мир; перспективой определяется угол в углу-стоящего по имени «человек».

В свете мысли о вечном возвращении должно решиться, кто имеет силу и настроение держать себя в истине, а кто не имеет. Те, кто в это не «верят», — «беглые». В это слово Ницше вкладывает двоякий смысл. Во-первых, беглые постоянно бегут от долгих и больших перспектив, требующих умения ждать. Они сейчас же хотят осязаемого счастья, которым можно успеть насладиться. Но, будучи такими убегающими, они являются беглыми и в более широком смысле: сами по себе они переменчивы, представляют собой нечто преходящее, которое ничего не оставляет, ничего не утверждает и не учреждает. Другие, не беглые — это «люди с вечными душами, вечным становлением и грядущими тяготами». Можно также сказать, что это те люди, которые несут в себе очень много времени, простирают свою жизнь в даль времен и не зависят от

их действительного срока жизни. Иначе говоря, именно беглые люди меньше всего годятся для того, чтобы быть подлинными людьми перехода, хотя на первый взгляд кажется наоборот, так как «переход» означает исчезновение. Беглые, которые не осмысливают и не могут осмысливать эту мысль, «должны, в конце концов, *вымереть* по своей природе! *Останется* только тот, кто считает, что его бытие может повторяться вечно: при *таких* возможно состояние, которого не достиг ни один утопист!» (п. 121).

«Кто не верует, думает о *скоротечной* жизни» (п. 128).

Мысль «действует» не так, что приводит к каким-то последствиям в более позднее время: благодаря тому, что она осмысливается, благодаря тому, что осмысляющий ее поставляет себя в эту истину сущего в целом, благодаря тому, что *есть* такой вид мыслящих, изменяется и сущее в целом.

«С того мгновения, когда появляется эта мысль, изменяются все краски и начинается другая *история*» (п. 120; ср. п. 114).

Здесь тяжелейшая мысль понимается как мысль, которая начинает другую историю; дело не только в том, что начинаются другие события: другим становится характер свершения, действия и творения. Изменяется краска, вид, внешность, присутствие, бытие. Появляются «густо желтый» и «ярко красный».

Но не пора ли, наконец, на этом месте задать вопрос, который развеет сразу все — все содержание этой мысли, как воздушный замок? Если все необходимо (мир, хаос необходимости), если все возвращается в том виде, как оно уже было, тогда всякое мышление и всякие замыслы становятся излишними, даже изначально невозможными; тогда все приходит так, как приходит, тогда все равнозначно, и эта мысль, вместо того, чтобы быть тяжестью, снимает с нас всякую тяжесть и бремя решения и действия, упраздняет всякий смысл намерения и воления, вовлекает нас в необходимо совершающееся течение вечной круговерти, одновременно открывает всяческие пути во всевозможное и беззаконное и, наконец, позволяет погрузиться в чистое бездействие и ускользание от всего. Кроме того, в таком случае эта мысль — вовсе не «новая» тяжесть, а очень старая, которую Восток знает под именем фатализма и которая, образно говоря, в своем многолетии давно занесена песком времени.

Мысль о возвращении и свобода

Размышляя об этом, мы сразу сталкиваемся с одним *вопросом*. Если бы мы отнесли к нему слишком легко, то есть подошли бы к нему лишь формально-диалектически, мы действительно не поняли бы, в чем состоит то тяжелейшее, что заключено в этой тяжелейшей мысли. Кажется, что, вместо того чтобы заставлять нас принимать высшее и предельное решение, эта мысль позволяет нам погрузиться в пустое равнодушие. Однако сам факт того, что с подлинной истиной мысли соседствует видимость ее крайней противоположности, указывает на то, что подлинная философская мысль требует осмысления. Достаточно немного поразмыслить и кое-что припомнить, чтобы тотчас увидеть, как проступают очертания того более древнего и старого вопроса, к которому, как кажется, восходит и теперь возникшая трудность: все сущее как целое и как полнота деталей его развития заключено в бронзовое кольцо вечного возвращения того же самого общего состояния. То, что приходит теперь и придет в будущем, есть лишь возвращение, неизменно предопределенное и необходимое. Но разве в таком случае сохраняется что-нибудь в этом замкнутом кольце от действия, замыслов и решения, одним словом — от «свободы»? В этом кольце необходимости свобода насколько излишня, настолько и невозможна. Но тем самым отрицается и сущность человека, отрицается возможность его сущности. Если же эта возможность все-таки существует, тогда совершенно не ясно, как именно.

Ясно, что мысль о вечном возвращении того же самого возвращает к вопросу о соотношении необходимости и свободы. Отсюда явствует, что эта мысль не может быть,

как представляет Ницше, мыслью мыслей. Если же мысль о возвращении принадлежит к области вопроса о соотношении необходимости и свободы, тогда о ее возможной истине в принципе уже сказано. Можно указать на то, что вопрос о возможном созвучии необходимости и свободы принадлежит к тем неизбежным и в то же время неразрешимым вопросам, которые составляют неустранимое противоборство с утверждением того, что, собственно, и делает их вопросом.

Такие соображения напрашиваются уже при первом знакомстве с учением Ницше о возвращении. К ним склоняешься еще больше, когда познакомишься с ранними школьными работами молодого Ницше (Австрия, 1862 год: «Рок и история», «Свобода воли и рок»; полное историко-критическое издания II, 54—63). Если к тому же мы вспомним о появившейся почти в ту же пору «биографии», а также о том, что все, продуманное раньше, впоследствии стало принципиальным средоточием его мышления, тогда нам покажется, что, включив учение о возвращении в вопрос о необходимости и свободе, мы, даже с точки зрения Ницше, находимся на правильном пути. И тем не менее при таком подходе мы пропустим самое важное. Теперь оно должно стать тем более очевидным, что уже при нашем первом знакомстве с «учением» Ницше мы старались избегать неясных намеков.

То, на что надо обратить внимание, мы показываем с помощью записей самого Ницше:

«Мое учение говорит: жить так, чтобы ты *желал* жить снова — вот задача; тебе это предстоит *в любом случае!*» (XII, п. 116).

Кажется, что это последнее («тебе это предстоит *в любом случае!*») делает излишним саму постановку задачи («жить так»). Для чего желать жить снова и что-то предпринимать, если все «в любом случае» придет, как оно придет? Если мы именно так читаем это предложение, мы не читаем его в его истинном свете, не читаем то, о чем оно говорит, то есть куда оно ведет. Оно обращено к каждому, к «тебе», ко всякому, каков он есть и как он себя самого понимает. Тем самым осмысление этой мысли отсылает к тому или иному конкретному «вот-бытию». В нем и из него должно решаться, что есть и что будет, так как становящееся есть лишь то возвращающееся, что уже было в моей жизни.

Но разве мы знаем, что было? Нет! Можем ли мы вообще это знать? Мы ничего не знаем о более ранней жизни; все, пережитое нами теперь, мы переживаем впервые, хотя между этими переживаниями иногда внезапно проглядывает нечто примечательное и темное: вот это и это, причем так же, как сейчас, ты уже однажды переживал. Начиная мыслить вспять, мы ничего не узнаем о более ранней «жизни». Но разве мы можем делать *только* это? Нет, мы также можем обращаться мыслью в будущее, и в этом заключается подлинное мышление. В этом мышлении мы в определенном смысле можем наверняка знать, что было. Разве не удивительно: мысля о будущем, мы постигаем нечто, находящееся за нами? Конечно, удивительно. Но что уже было и что снова придет, когда оно придет? Ответ: то, что наступит в ближайший миг. Если ты в своем малодушии и неведении отпускаешь от себя вот-бытие со всеми его последствиями, все это вернется и станет таким, каким уже было. Но если ты свой ближайший миг и, таким образом, каждый свой миг претворяешь в высший и отмечаешь и удерживаешь его последствия, тогда вернется именно этот миг и будет то, что уже было: «Торжествует вечность». Однако это решается в твои *мгновения* и только в том и из того, что ты сам удерживаешь от сущего и как держишься в нем — из того, что ты хочешь и можешь хотеть от себя самого.

Напротив, если представлять, что существует только течение событий и ты, включенный в него, являешься звеном в цепи данностей, которые вновь и вновь вливаются в бесконечное, вращающееся однообразие,— если представлять себя так значит не быть у себя самого, не быть как сущее, которое как таковое принадлежит всей целокупности сущего; представлять человека таким образом значит при окончательном подведении итогов сбрасывать его со счетов как самость, уподобляясь тому, кто, перечисляя присутствующих, забывает причислить к ним себя самого. Представлять

человека таким образом значит вести счет всему извне, а себя самого выкрадывать из сущего и удерживать вне его. При таком подсчете мы больше не думаем о том, что мы как временная, себе вверенная самость вверены будущему в воле и что временность (*Zeitlichkeit*) человеческого бытия определяется только и единственно тем, какую позицию человек занимает в этом кольце сущего. Здесь, как и во многих других существенных отношениях, Ницше не до конца раскрыл свое учение и кое-что оставил сокрытым в темноте, однако некоторые намеки все яснее дают понять, что он знал об этой мысли гораздо больше и гораздо сильнее переживал ее, чем об этом можно судить на основании его записей и даже его собственного изложения. О том, как резко он отвергал внешний, фаталистический разбор содержания и выводов мысли о вечном возвращении, о том, что для Ницше такой внешний подход не мог быть мерилем, можно судить по отрывку за номером 122 (XII, 66):

«Вы мните, что до возрождения будете иметь долгий покой, но вы заблуждаетесь! Между последним мгновением сознания и первым проблеском новой жизни лежит „без-времяе“ — оно промелькнет, как молния, даже если бы живущие насчитывали миллиарды лет и не раз. Отсутствие времени и временная последовательность уживаются друг с другом, как только интеллект исчезает!»

Здесь двойная возможность видения проступает еще отчетливее: или мы оцениваем наши отношения к сущему в целом с точки зрения нас самих и на этом основании принимаем решение, или мы выходим из этого времени нашей временности, но все-таки именно с помощью этого времени отчисляем целое (*Ganze*) в бесконечное исчисление. При этом в каждом случае промежуточный период между каждым возвращением имеет совершенно различную меру. С точки зрения переживаемой нами нашей собственной временности между концом одного земного пути и началом другого вообще нет никакого времени (ср. Аристотель. Физика. Кн. IV. Гл. 10—14), в то время как «объективно» подсчитанная продолжительность времени превышает даже миллиарды лет. Но что такое эти миллиарды в сравнении с вечностью, то есть в то же время и с мгновением принимаемого нами решения? Однако складывается впечатление, что то, что Ницше здесь говорит о безвременьи «межвременья», противоречит тому, что он отмечает в другой записи, относящейся к тому же периоду (n. 114):

«Человек! Вся твоя жизнь вновь и вновь переворачивается, как песочные часы, и вновь и вновь убегает — одна большая минута времени в промежутке, пока все условия, из которых ты возник, не соберутся снова воедино в круговращении мира».

Итак, в промежутке пролегла большая минута, и, следовательно, все-таки можно говорить о том, что в межвременье есть время, «большая минута»! Однако это не противоречит уже сказанному, а просто сводит воедино оба способа рассмотрения. Какая-то одна минута в сравнении с объективно сосчитанными миллиардами лет все равно что отсутствие всякого времени, и в то же время «одна большая минута» должна указывать на то, что в этом промежутке собрались воедино все условия становления-заново и возвращения — «все условия, из которых ты сложился». Однако здесь не со-называется решающее условие: ты *сам* — способ, которым ты достигаешь своей самости, становясь властелином над собой, глубинной волей вбирая себя самого в волю и приводя к свободе. Мы свободны только тогда, когда становимся свободными, а свободными мы становимся только через нашу волю. Поэтому во второй части «Заратустры» (1883 г.), в разделе «На блаженных островах» говорится:

«Воля освобождает: таково истинное учение о воле и свободе — ему учит вас Заратустра».

Мы знаем: Заратустра — учитель вечного возвращения и только его. Таким образом, через это учение о вечном возвращении того же самого заново ставится вопрос о свободе и тем самым — о необходимости и их соотношении. Следовательно, мы впадаем в заблуждение, когда наоборот начинаем втискивать учение о возвращении в давно застывшую схему вопроса о свободе. В действительности так и происходит, поскольку

унаследованный метафизический вопрос о свободе понимается как вопрос «причинности», а понятие причинности, согласно своему сущностному определению, проистекает из понятия сущего как «действительного».

Ницше, правда, не вникал в эти взаимосвязи, однако вполне очевидно, что учение о возвращении никогда нельзя втискивать в уже пред-данную «антиномию» свободы и необходимости. В то же время в этом заключается еще одно указание на своеобразие поставленной задачи: осмыслить эту тяжелейшую мысль из нее самой, как она сама того хочет, отставив в сторону все подпорки и подсобные средства.

Этот обзор записей Ницше, касающихся учения о возвращении и относящихся ко времени возникновения мысли мыслей (1882 г.), мы завершим замечанием, возвращающим нас к первым замыслам, из которых третий по счету озаглавлен как «Полдень и вечность». Уже упомянутый отрывок под номером 114 завершается следующей мыслью:

«И в каждом кольце человеческого бытия вообще всегда есть час, когда сначала кому-то одному, затем многим, а потом всем приходит в голову могущественнейшая мысль, мысль о вечном возвращении всех вещей: каждый раз для человечества это час полудня».

Что Ницше хочет сказать? Во-первых, через эту мысль сама мысль о возвращении как событие вводится в ею самой вновь созданный круг сущего в целом. Под «человеческим бытием» здесь подразумевается не наличие отдельного человека, а тот основополагающий факт, *что* во всей целокупности сущего *есть* такое сущее, как *человек* вообще. Однако в то же время в качестве невысказанной предпосылки проводится мысль о том, что в человеческом бытии мысль мыслей не всегда событие, но что оно само имеет свое время и час, что оно есть «час полудня для человечества». Мы знаем, что для Ницше означает это слово: мгновение самой короткой тени, когда до-полуденное и после-полуденное время, прошлое и будущее, встречаются в едином. Это место их встречи есть мгновение высшего единства всего временного в величайшем преображении ярчайшего света, есть мгновение вечности. Час полудня — это час, когда человеческое бытие каждый раз преобразуется в своей неизмеримой вышине и своей могущественнейшей воле. Словом «полдень» событию мысли о возвращении определен его момент в вечном возвращении того же самого, момент, который не измеряется никакими часами, потому что это момент в сущем в его целом, который есть само время как временность мгновения. Вспыхивает глубочайшая, но и сокровеннейшая связь вечного возвращения того же самого (как основной особенности сущего в целом) со временем. Всякое понимание этого учения зависит от того, в состоянии ли мы заметить вспышку этой связи и осмыслить ее природу.

Ретроспективный взгляд на записи, относящиеся ко времени написания «Веселой науки» (1881—1882 гг.)

Если теперь мы обозрим всю полноту того, что содержится в неопубликованных первых записях Ницше, касающихся учения о возвращении, если мы сравним все это с тем, что он впервые сообщает год спустя, тогда станет ясно: *опубликованное находится в большой диспропорции к уже продуманному и осознанному*. Однако это остается лишь внешней констатацией. Важнее другое, а именно первое сообщение Ницше, сделанное им в конце первого издания «Веселой науки» под номерами 341 и 342. «*Величайшая тяжесть*» и «*Incipit tragoedia*» объединяют два существенных основополагающих направления мысли, как они очерчиваются уже в первых набросках: мысль о возвращении, поскольку она как сама мысль сообразует и преобразует сущее в целом, и мысль о возвращении, поскольку она, чтобы быть мыслью, чтобы стать продуманной, требует своего мыслителя и учителя.

Задним числом мы можем, и даже очень легко, сказать: около 1882 года, когда

«Веселая наука» увидела свет с этими двумя заключительными отрывками, никто на самом деле не мог понять, что же сам Ницше уже знал и чего хотел. Справедливости ради надо сказать, что Ницше не мог ожидать, что его сразу же поймут, не мог притязать на это, тем более что такое понимание представляет собой нечто совершенно особое.

Понимание берет начало там, где понимающие сами дорастают до новой мысли и, ощущая свою нужду именно как свою собственную, обращаются к новым вопросам, чтобы таким образом постичь их как новые и тем самым глубже уяснить самих себя. Однако для воспитания таких понимающих, устремляющихся навстречу понимаемому, непонимание или недопонимание заранее продуманных мыслей может быть формирующим стимулом — быть может, необходимым. О таких процессах мы знаем немного. Те, кто понимает основательно, то есть сам творчески снова продумывает мысль, никогда не являются современниками того мыслителя, кто первый обратился к той или иной мысли; они также и не те, кто сразу же обращается к новой мысли как к «современной», ибо такие лишены почвы и умеют только кормиться чем-нибудь «современным»; по-настоящему понимающие — это всегда те, кто приходит издалека, отталкиваясь от своей собственной основы и почвы, кто многое приносит с собой, чтобы многое преобразовать. Об этом Ницше размышляет в той записи, которая восходит к рассматриваемому теперь периоду (1880-1881 гг.), но которая, однако, принадлежит ко второму этапу учения о возвращении, если придерживаться положенного в основу деления.

«Новое учение лишь в самую последнюю очередь находит своих лучших представителей, бывалых и надежных натур, потому что в них их более ранние мысли переплетены между собой и *непроходимы*, как в густом, дремучем лесу. Новую инфекцию сразу же подхватывают слабые, пустые, больные, нуждающиеся, — первые приверженцы учения ничего не выказывают *против* него. Я думаю, что первые христиане со своими „добродетелями“ были самым несносным народом».

Так как заключительные мысли «Веселой науки» не могли быть поняты по-настоящему, а именно как начальные мысли его новой философии, следующему сообщению, а именно сочинению «Так говорил Заратустра», как целому суждено было остаться непонятым, тем более что его форма только удивляла и не столько способствовала строгости осмысления тяжелейшей мысли, сколько уводила от этого. Для самого Ницше, напротив, в этом сочинении мыслителя вечного возвращения было осмыслено «самое глубокое» и, следовательно, для него самого самое существенное — благодаря тому что оно образно вкрапливалось в историю становления, то есть заката самого героя этой мысли.

Если теперь, исходя из понятого таким образом второго сообщения о вечном возвращении, мы обратимся к тому, что осталось неопубликованным в период написания «Заратустры», мы увидим, что здесь связь между сообщенным и неопубликованным прямо противоположна той, которая имела в период написания «Веселой науки» и подготовки к ней.

Записи, относящиеся ко времени написания «Заратустры» (1883-1884 гг.)

Относящиеся к этому периоду записи также находятся в XII томе, а именно на страницах 369-371. Некоторые рассеянные замечания, лишь косвенным образом намекающие на мысль о вечном возвращении, можно было бы тоже отнести сюда, как и довольно обширный «материал», состоящий из изречений, замыслов и указаний периода подготовки к «Заратустре».

Все, что издатели намеренно объединили под заголовком «Вечное возвращение», насколько мало по объему, настолько значительно по содержанию. Если мы сравним некоторые немногочисленные отрывки, в основном состоящие из одного предложения

или вопроса, с теми, которые относятся к предыдущим временным периодам, в глаза сразу бросится отсутствие «естественнонаучных доказательств». Из этого делают вывод, что Ницше сам успел отказаться от них. Тем не менее даже в позднейших записях мы находим, на первый взгляд, естественнонаучные положения. Однако мы должны остерегаться вычитывать из них физические формулы, равно как не отказываться от того, что не является естественнонаучным доказательством.

Как истолковать следующее предложение: «Жизнь сама создала эту тяжелейшую для жизни мысль, она хочет одолеть свое высшее препятствие!» (п. 720). Здесь речь идет не об «этическом» и «субъективном» значении и влиянии учения, а о принадлежности мысли самой «жизни». «Жизнь» — это воля к власти. Сущее как становящееся само созидает и разрушает; как созидующее оно заранее проецирует себе перспективы своих преобразующих возможностей. Высшее созидание есть созидание высшего препятствия, то есть такого, которое самым жестким образом противостоит самому созиданию и, следовательно, максимально сильно и максимально широко противостоит возрастанию жизни. Однако эту мысль о вечном возвращении жизни труднее всего осмыслить, потому что через нее жизнь легче всего утрачивает доверие к себе самой как созидующей и склоняется к простому уходу и ускользанию от всего и вся. В приведенном предложении говорится о том, что вечное возвращение возникает из сущности самой «жизни», и тем самым оно заранее ограждается от произвольного его понимания как какой-то фантазии и одного лишь «личного исповедания веры». Кроме того, из этого места становится ясно, каким образом учение о вечном возвращении того же самого как непрерывном становлении относится к старому учению о вечном течении всех вещей, которое обычно связывают с именем Гераклита.

Принято, даже ссылаясь на слова самого Ницше, отождествлять его учение о вечном возвращении того же самого с учением Гераклита и характеризовать его философию как «гераклитство». Теперь не вызывает никакого сомнения тот факт, что Ницше чувствовал свое родство с учением Гераклита, а именно с учением в том его виде, как его представлял *он сам* со своими современниками. Где-то около 1881 года, непосредственно перед появлением мысли о возвращении, он особенно часто говорит о «вечном течении всех вещей» (XII, 30, п. 57) и даже называет учение о «течении вещей» «последней истиной» (п. 89), той истиной, которая больше не предполагает вбирания в себя чего-либо еще. Это означает, что учение о вечном течении всех вещей в смысле непрекращающегося непостоянства больше не может считаться истинным; в нем человек не может удерживать себя как в истинном, потому что тогда он ввергается в бесконечные перемены, непостоянство и полное разрушение; потому что тогда что-либо прочное и тем самым истинное остается просто невозможным.

Непосредственно перед появлением мысли о вечном возвращении того же самого Ницше на самом деле воспринял это основное отношение к сущему в целом как к вечному течению. Однако если, как это оказалось, данная мысль является подлинной верой, сущностным себя-удержанием в истинном как уловленном, тогда мысль о вечном возвращении того же самого улавливает это вечное течение, тогда эта последняя истина вбирается в нечто иное (ср. первые наброски, 1881 г.). Отсюда становится ясно, почему там делается такой акцент на этом «вбирании». Теперь же учение о вечном течении вещей и его разрушительной сущности преодолено. Вообще с момента появления учения о вечном возвращении с ницшевским «гераклитством» начинает твориться нечто странное. Об этом достаточно ясно говорит запись, которая относится ко времени написания «Заратустры» (п. 75):

«Я учу вас освобождению от вечного течения: течение вновь и вновь возвращается в себя, и снова и снова вы вступаете в ту же самую реку, как те же самые (*die Gleichen*)».

Приведенный отрывок представляет собой сознательный выпад против той мысли, которая в греческой философии приводилась в связи с Гераклитом, то есть как определенное толкование его учения. В соответствии с этим толкованием мы по причине

непрестанного поступательного течения и убегания всех вещей никогда не можем вступить в одну и ту же реку. По отношению к этому толкованию учение Ницше характеризуется как «освобождение от вечного течения». Речь идет не об упразднении становления и застывании, а об освобождении от одного лишь бесконечного «и так далее всегда». Становление сохраняется как становление и все же в это становление привносится постоянство, то есть, в греческом понимании, бытие.

Теперь сущее в целом тоже представляет собой течение, протекание в смысле становления, однако в нем возвращение того же самого столь существенно, что именно оно прежде всего и определяет характер этого становления. Начинает очерчиваться определенное представление о том, что называют «бесконечным процессом». «Бесконечный процесс можно мыслить только как периодический» (п. 727). Для конечного мира, находящегося в бесконечности действительного времени, поскольку он теперь все еще «становится», совершение событий возможно только по принципу возвращения и тем самым круговорота. При этом отдельные события надо представлять не как внешним образом нанизанные друг на друга, когда они со свистом летят в пустом круговращении: каждое из них надо понимать как своеобразное эхо, доносящееся из целого и вновь улетающее в него.

«Разве ты этого не знаешь? В каждом поступке, который ты совершаешь, повторяется и сокращается история всего происходящего» (п. 726).

Хотя на первый взгляд через учение о вечном возвращении во все сущее и в человеческое поведение вторгается безмерное и полное безразличие, на самом деле мысль мыслей привносит в сущее на каждое его мгновение высшую остроту и силу принятия решения.

Ницше был настолько обеспокоен тем, будто через мысль о вечном возвращении все сущее якобы становится безразличным, что был вынужден серьезно обдумать возможные последствия этого учения:

«Страх перед последствиями учения: быть может, лучшие натуры гибнут от этого? А худшие принимают его?» (п. 729).

Худшие натуры принимают его, утверждают в нем и с его помощью утверждают, что сущее впадает во всеобщее безразличие и неразборчивость — и все это в результате учения, которое на самом деле хочет быть величайшей тяжестью и избавить человека от посредственности. Однако поскольку первое впечатление невозможно устранить, поскольку оно самым назойливым и неотвязным образом постоянно заявляет о себе, оно первое время будет определять способ удержания-истинным этого учения:

«Поначалу учение о возвращении будет улыбаться сброду, холодному и не претерпевающему особой внутренней нужды. Поначалу самый расхожий инстинкт жизни дает свое согласие. Великая истина лишь в последнюю очередь завоевывает себе высших людей: это страдание истинных» (п. 730; ср. п. 35).

Если мы обозрим то небольшое, что в период написания «Заратустры» представляло собой ясные размышления об учение о вечном возвращении, мы увидим, что по своему содержанию оно весьма значительно; все существенное облечено в самую строгую форму из немногих предложений и четко поставленных вопросов. В этой тяжелейшей мысли образно-поэтическое мышление Ницше обретает маятник для своего самого широкого размаха, маятник, который наделяет его непрестанной устремленностью к середине и во всяком смятении вопрошания и требования дает ему радостное спокойствие привыкшего к страданиям победителя. Покой и успокоение Ницше обретает и по отношению к вопросу о возможном воздействии своего учения.

«Величайшая мысль действует очень медленно и далеко не сразу! Ее ближайшее воздействие — замена веры в бессмертие: она умножает добрую волю к жизни? Быть может, она не истинна: так пусть же другие сражаются с нею!» (XII, 398; 1883).

Исходя из последнего замечания можно было бы прийти к выводу, что Ницше сам сомневался в истине этой мысли и не принимал ее всерьез, обыгрывал ее только как

возможность. Однако такой вывод был бы слишком поверхностным. Да, Ницше сомневался в этой, как и во всякой другой важной мысли, ибо таков стиль его мышления, однако отсюда нельзя делать вывод о том, что саму мысль он не принимал всерьез; скорее вывод таков: он относился к ней всерьез, снова и снова пропускал ее через свое вопрошание, проверял и таким образом вовлекал себя самого в свое мышление и приходил к познанию того, что существенное в здесь мыслимом есть возможность. Фраза «быть может, она неистинна» достаточно ясно говорит о таком возможностном характере данной мысли. Ницше знает только такие мысли, с которыми приходится бороться; всегда сохраняется другой вопрос: остается ли он властелином и победителем этой мысли или с ней должны бороться другие?

Записи, относящиеся ко времени написания «Воли к власти» (1884-1888 гг.)

К следующим, 1884—1886 годам относятся замыслы относительно дальнейших частей «Заратустры», а также совсем иной его формы. Здесь мысль о вечном возвращении тоже находится в средоточии мышления Ницше. Ведущим представлением для создания новой формы является мысль о «великом полудне» как «решающем времени» (XII, п. 419; 1886г.).

Нам важно знать об этом факте, а именно о существовании этих замыслов, относящихся приблизительно к 1886 году. Когда прежние толкователи учения о возвращении сплошь и рядом не знали, что о нем сказать, вполне могло возникнуть ошибочное представление о том, что Ницше в этот момент, приступая к планированию и подготовке своего главного философского произведения, вообще как бы позабыл о мысли о вечном возвращении, которая и без того является всего лишь его личным исповеданием веры. В действительности же со времени завершения «Заратустры» (1884 г.) Ницше полностью захвачен планом произведения, которое должно представить его философию как целое. Работой над этим произведением он с перерывами занимается с 1884 года до конца своего творческого периода (конец 1888 г.).

После всего того, что мы до сих пор слышали о ницшевской «мысли мыслей» и ее одолении (начиная с 1881 г.), было бы странно, если бы план главного философского произведения *не* был влеком и *не* был проникнут мыслью о вечном возвращении. Во всяком случае, благодаря вышеупомянутому подтверждению плана, приходящегося на 1886 год, несомненным остается одно: и в это время мысль о вечном возвращении остается средоточием его мышления. Разве мог он в это время подготавливать свое главное философское произведение без этой мысли или даже забыв о ней? Третье сообщение, находящееся под номером 56 в «По ту сторону добра и зла» (1886 г.), как ничто другое со всей силой доказывает, что Ницше не только не отказался от мысли о возвращении и не отвел ее на второй план как личное исповедание веры, но в новой попытке ее осмысления довел ее до последних пределов и высот ее мыслимости.

Не является ли эта новая попытка, которая по времени совпадает с плодотворной работой над главным произведением, образцом самого сокровенного единства с предметом этого произведения и не входит ли сама в этот предмет? Если бы, говоря о том, в каком состоянии находилась мысль о вечном возвращении в 1886 году, мы имели только прежде названные свидетельства, уже благодаря этому можно было бы показать неосновательность того ложного мнения, согласно которому данная мысль как таковая отходит на второй план. Но как обстоят дела со всем тем, что Ницше продумал и записал с 1884 по 1888 годы, но не сообщил об этом?

Объем неопубликованного материала, относящегося к этому времени, очень велик и приходится на XIII, XIV, XV и XVI тома, но (и об этом надо сразу же упомянуть) весь материал представлен в такой форме, которая вводит в заблуждение и основательно запутывает толкование философии Ницше этого решающего периода (при условии, что

вообще можно вести речь об истолковании, то есть о разбирательстве в свете основного вопроса западноевропейского мышления). Главная причина заключается в том факте, который уже воспринимается как нечто само собой разумеющееся.

После смерти Ницше издатели его «наследия», предприняв несколько попыток и основываясь на оставленных философом записях, придали единый вид его главному труду, набросанному в последний период творчества: это было сделано в общих чертах по планам, восходящим к самому Ницше. Какое-то время это главное произведение, и лучше сказать, *лишь* какое-то время (в 1886—1887 гг.) Ницше планировал назвать «Волей к власти». Так оно уже было названо в жирной печати появившегося в 1887 году сочинения «К генеалогии морали» (VII, 480, п. 27) и так же было заявлено на его обложке. Тем не менее это произведение не только никогда не было издано самим Ницше, но и ни разу не обрело вида законченного труда. Оно не просто осталось незавершенным: в наличии имеются только отдельные фрагменты и не более того.

Однако даже такая картина вводит в заблуждение, ибо нельзя определить возможные места соединения этих фрагментов, места, которые напрямую отсылали бы к другим связанным с ними отрывкам,— нельзя потому, что не существует никакой объединяющей структуры, в которой отдельные записи могли бы занять свое строго определенное место.

С тех пор как за дело взялись издатели ницшевского наследия, опубликовавшие произведение под названием «Воля к власти», ошибочно принято считать, что самому Ницше принадлежит труд, и даже главный, под таким заголовком. На самом деле это произвольный набор записей, относящихся к 1884-1888 годам, когда мысль о воле к власти лишь время от времени выступала на первый план; здесь прежде всего надо выяснить, как именно мысль о воле к власти выходила на первый план и почему. В результате этого произвольного подбора, который, правда, пытались обосновать очень неясными планами самого Ницше, понимание его философии этого периода определяется заранее. Его подлинная философия у ее толкователей внезапно становится «философией воли к власти». Издатели книги «Воля к власти», которые проводили более тщательную работу, чем появившиеся позднее пользователи и комментаторы, конечно же, не могли не заметить, что в своих записях Ницше говорит и об учении о вечном возвращении; поэтому, руководствуясь планом, восходящим к самому Ницше, они включили в составленный ими свод записи, касающиеся этого учения.

Как относиться к тому факту, что теперь существует «посмертное произведение» Ницше, носящее заголовок «Воля к власти»? Ему нам надо противопоставить другие, столь же бесспорные факты:

- 1) несмотря на свое заявление Ницше никогда не создал самого произведения;
- 2) в последующий период он даже отказался от плана с таким заголовком;
- 3) последний факт не существует совершенно обособленно от первого.

Поэтому для полной и основательной оценки мыслей, которые появились в 1884—1888 годах, но не были опубликованы самим Ницше, книга «Воля к власти» не может служить критерием. План главного произведения не тождественен плану «Воли к власти», напротив, рабочий план, озаглавленный таким образом, является лишь временной фазой в работе над главным произведением. Однако поскольку вместе с выражением «воля к власти» в мышлении Ницше появляется нечто «новое и существенное», причем появляется, если воспринимать ситуацию с точки зрения хронологии, *после* переживания мысли о вечном возвращении, уместно задать вопрос, как то и другое, то есть «воля к власти» и «вечное возвращение» относятся друг к другу. Не становится ли излишним учение о возвращении с появлением новой мысли или то и другое согласуется между собой? Быть может, учение о возвращении не только согласуется с мыслью о «воле к власти», но и является ее подлинным и единственным основанием?

В соответствии с нынешним изложением мы должны, пользуясь составленным издателями «произведением» под названием «Воля к власти», попытаться определить, что

из рукописного наследия периода 1884—1888 годов можно отнести к учению о возвращении. Так как мы не располагаем «наследием» в его непосредственном, действительном состоянии, нам приходится обходиться тем, что вышло из под руки издателей, но от чего мы, однако, можем легко освободиться. Все существенно важные записи находятся в книге «Воля к власти» (XV и XVI тома). В «Приложении» к XVI тому (S. 413—467) содержатся также все планы и подступы к ним, набросанные Ницше во время кропотливой работы, связанной с созданием главного произведения, ход которой, однако, не поддается хронологической констатации.

По отношению ко всему неопубликованному и запланированному, что относится к этому последнему периоду творчества, мы ставим два вопроса:

1) Что говорят планы главного произведения, относящиеся к периоду с 1884 по 1888 годы, по поводу сохранения мысли о возвращении?

2) Что говорят приходящиеся на это время высказывания о самом учении о возвращении?

Прежде всего вырисовывается тот бесспорный факт, что мысль о возвращении повсюду занимает весьма весомое место. Так как эта мысль призвана к тому, чтобы властвовать над всем остальным, она может и даже должна в меняющихся планах занимать разные места, представлять в различных формах и таким образом в соответствии с задачами изложения в каждом случае представлять и преподносить целое различным, но все-таки единым способом. То, что это действительно так, однозначно подтверждается тщательной перепроверкой. Нет никаких признаков того, что основная мысль о вечном возвращении отходит на второй план.

Более важное, что дает рассмотрение этих планов, заключается в следующем: разнообразные места, которые мысль о вечном возвращении должна занимать в структуре «философии будущего», намекают на сущность самой мысли. Эта мысль должна не только в каждом случае осмысляться в контексте творческого мгновения принимающего решение индивида: принадлежа сама жизни, она представляет собой историческое решение — *кризис*.

Анализируя эти планы, мы, прежде всего, постараемся выяснить, в какой мере и как в них проявляется мысль о возвращении.

План под номером 1, записанный на 413 странице XVI тома, не принадлежит занимаемому месту, он восходит к 1882 году и вполне согласуется с кругом мыслей, представленных в «Веселой науке». Только вместе с планом под номером 2 начинаются планы и наброски, относящиеся к 1884—1885 годам, то есть к тому времени, когда Ницше недвусмысленно, и прежде всего в письмах, не раз говорит о построении своей «философии», о том главном строении, по отношению к которому «Заратустра» должен стать преддверием. В это время план главного произведения наполняется жизнью, но нет никакого намека на произведение под заголовком «Воля к власти». Напротив, звучат следующие заголовки: «Вечное возвращение» (1884 г.) — в трех различных планах того же года; «Полдень и вечность. Философия вечного возвращения» (1884 г.); «Философия вечного возвращения» (1884 г.) — здесь последний подзаголовок становится заглавием.

И напротив, к 1885 году относится запись: «Воля к власти. Опыт толкования всего происходящего». В предисловии речь должна идти «об угрожающей „бесмыслице" и о «проблеме пессимизма». Тем самым весь план, в котором о вечном возвращении как таковом ничего не говорится, тем не менее воспринимается в свете этой мысли, и мы тотчас в этом убедимся, как только рассмотрим «сферу» учения о возвращении. Из этого плана явствует лишь одно: вопрос о воле к власти включается в философию вечного возвращения. Мысль о возвращении предваряет всякую другую, о ней говорится в предисловии, потому что она пронизывает все остальное.

Однако уже в плане под номером 2, относящемся к 1884 году, когда для Ницше, вероятно, мысль о воле к власти как всеобщей особенности всего сущего, вероятно, стала совершенно ясной, содержится важное указание на взаимосвязь воли к власти и вечного

возвращения. Вершиной этого плана является 5 пункт, озаглавленный как «Учение о вечном возвращении как молот в руке могущественнейшего человека». Там, где осмысляется, то есть вбирается в себя эта мысль мыслей, она приводит мыслящего к принятию высших решений, так что он вырастает за пределы самого себя, то есть начинает властвовать над собой и желает себя самого: он *есть* как воля к власти.

Для того чтобы задуманную таким образом философию претворить в главное произведение, теперь все совершающееся истолковывается как воля к власти. Этот ход мыслей принципиально важен, и в ближайшие годы он становится для Ницше тем средоточием, которое само определяет все сущее. Учение о вечном возвращении нисколько не упраздняется и не умалется в своем значении: напротив, оно возносится на вершину благодаря тому, что Ницше «через истолкование всего совершающегося» хочет как можно основательнее со всех сторон укрепить свое главное строение. К 1885 году относятся также записи (XVI, 415), в которых ясно говорится о том, что он понимает под волей к власти, выходящей теперь на передний план работы: «Воля к власти — последний факт, к которому мы нисходим».

Достаточно поразмыслить над сказанным, а затем вспомнить о том, что такое вечное возвращение, и мы увидим, что здесь речь идет о совершенно ином (в неоднозначном смысле). Вечное возвращение — не последний факт, а «мысль мыслей». Воля к власти — не мысль, а «последний факт», и последнее не может вытеснить или заменить первое. Возникает решающий, самим Ницше уже не задававшийся вопрос: что сокрыто за этим различием между вечным возвращением как «тяжелейшей мыслью» и волей к власти как «последним фактом»? Пока мы не обратим свой вопрошающий взор назад к этой основополагающей сфере, мы не пойдем дальше одних только слов и завязнем во внешнем рассмотрении ницшевского мышления.

Тем не менее аналитическая проверка планов, относящихся к 1884 и 1885 годам, ясно показывает: философия, которую Ницше планирует представить в целом, есть философия вечного возвращения, и для того, чтобы придать ей форму, необходимо истолковать все совершающееся как волю к власти. Чем больше Ницше вдумывается в общее изложение своей философии, тем более настоятельным для его главной задачи становится истолкование всего совершающегося как воли к власти. Поэтому выражение «воля к власти» становится заглавием задуманного главного произведения. И все же целое остается подвижным и насквозь определяемым мыслью о вечном возвращении, и это настолько ясно, что почти боишься специально на это указывать.

План 1886 года озаглавлен как «Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей». Подзаголовок говорит о том, что должно совершить размышление над волей к власти: переоценку всех ценностей. Под ценностью Ницше понимает то, что является условием жизни, то есть ее возрастания. Переоценка всех ценностей означает полагание нового условия для жизни, для сущего в целом, того условия, благодаря которому жизнь снова влечется к себе самой, то есть устремляется выше себя и только таким образом становится возможной в своей истинной сущности. Переоценка есть не что иное, как то, что должна совершить величайшая тяжесть, мысль о вечном возвращении. Поэтому подзаголовок, показывающий, как широко воля укореняется во власти, мог бы звучать и так, как он звучал в 1884 году: «Философия вечного возвращения» (XVI, 414; п. 5).

Словно для того, чтобы полностью подтвердить правильность нашего истолкования, план 1884 года (XVI, 415; п. 6) озаглавлен так: «Философия вечного возвращения. Опыт переоценки всех ценностей». В плане 1886 года дается деление на четыре книги, которое, несмотря на все изменения, сохранится до конца 1888 года. Теперь мы обратимся только к I и IV книгам, которые обнимают целое. В первой книге («Опасность опасностей») вопрос снова обращен к грозящей «бессмыслице», мы также можем сказать, что он обращен к тому факту, что все вещи утрачивают свой вес. Неотложным становится вопрос о возможности привнести в сущее новую тяжесть. «Опасность опасностей» надо изгнать «мыслью мыслей». Четвертая книга названа

«Молот». Даже если бы мы не знали, что означает это слово, мы вполне могли бы уяснить его смысл из плана за номером 2 от 1884 года (XVI, 414); здесь упоминается последний, уже приводившийся отрывок: «Учение о вечном возвращении как молот в руках могущественнейшего человека». Итак, вместо заголовка четвертой книги («Молот») могло бы стоять: «Учение о вечном возвращении» (ср. пояснение к четвертой книге; XVI, 420).

Планы главного произведения, относящиеся к следующему, 1887 году, и началу 1888 года, свидетельствуют о совершенно едином строении. Это время, когда мыслительная работа Ницше в направлении воли к власти достигает апогея. Как в эту пору обстоят дела с учением о возвращении? Оно каждый раз появляется в четвертой и последней книге планов. То, что здесь предстает как последнее в изложении, является первым по существу дела и связующей основе, тем первым, которое все пронизывает собою от начала до конца, и поэтому с точки зрения изложения оно только в конце может раскрыться во всей полноте своей истины. Однако нахождение в конце указывает и на другое, на то, что «учение» не есть «теория», что его нельзя использовать как какую-то гипотезу происхождения мира в научных разъяснениях: осмысление этой мысли полностью преобразует жизнь и тем самым полагает новые масштабы воспитания.

С учетом такого характера мысли о возвращении, предполагающей отстранение и принятие решения, понимается и заголовок четвертой книги в отдельных планах этой поры. «Дисциплина и воспитание» — так гласит заголовок в плане от 17 марта 1887 года, который издатели записей Ницше восприняли как основу его главного произведения. В следующем плане, относящемся к лету 1887 года, заглавие четвертой книги выглядит так: «Победители и побежденные (Предсказание)». Затем в позднейшем плане соответствующий заголовок гласит: «Победитель и побежденный».

Если не слишком вникать в написанное, то можно сказать, что в этих заголовках ничего не говорится о вечном возвращении. Однако не надо знать слишком много об этой мысли, чтобы, прочитав эти заголовки, не вспомнить сразу же о том, что данная тяжелейшая мысль ставит перед выбором: или мы отвергаем жизнь в ее внутреннем разладе, бежим от нее и тем самым сами бросаем себя под ее колеса и, следовательно, становимся побежденными, или принимаем ее и становимся победителями. Добавление («Предсказание») ясно указывает на учение о возвращении (1884, XVI, 413). Кроме того, в более подробном изложении плана от 17 марта 1887 года (конец 1887 года; XVI, 424) в качестве первого заголовка четвертой книги сделана вполне ясная надпись: «Вечное возвращение». В качестве последующих разделов приводятся «Большая политика» и «Жизненные рецепты для нас». Однако самое яркое доказательство того, что в период главенства воли к власти учение о возвращении продолжало оставаться в средоточии целого, заключается в том, что четвертая книга задумана как одерживающее победу противопоставление первой, в которой речь идет о европейском нигилизме и его происхождении.

Нигилизм представляет собой событие, в котором все вещи утрачивают свою весомость, являет собой факт отсутствия тяжести. Однако это отсутствие как таковое только тогда становится ощутимым и зримым, когда оно выявляется в вопрошании о новой тяжести. С этой точки зрения продумывание мысли о вечном возвращении как непрестанное вопрошание в ракурсе принимаемого решения представляет собой завершение нигилизма. Такое продумывание кладет конец замалчиванию и ретушированию этого события, но делает это так, что само становится переходом к новому определению величайшей тяжести. Поэтому учение о вечном возвращении — это «критическая» точка, точка разделения между эпохой, лишившейся весомости, и эпохой, взыскующей нового веса. Оно есть подлинный кризис. Этой мыслью проникнуты соображения, относящиеся к планам той поры, когда акцент делается на «волю к власти» (XVI, 422): «Учение о вечном возвращении: как его [нигилизма] завершение, как кризис».

Кроме того, несмотря на некоторые изменения, тот же самый настрой однозначно

проявляется и в планах, относящихся к весне и лету 1888 года, последнего творческого года Ницше, поскольку каждый раз мысль о вечном возвращении становится вершиной плана. Заголовки последней части меняются: «Обратившиеся. Их молот „Учение о вечном возвращении“» (425); «Освобождение от неопределенности» (426); «Искусство врачевания будущего» (427). Для Ницше «искусство врачевания» представляет собой ценность как «искусство», то есть условие, утвержденное волею к власти, а именно условие «возрастания жизни». «Искусство врачевания будущего» есть *то* условие, которое впредь определяет сущее в целом как тяжесть. Для того чтобы осуществить это условие, прежде всего необходимо, чтобы здесь был «более сильный вид человека».

В последних планах, относящихся к осени 1888 года, снова исчезает главный заголовок «Воля к власти», уступая место тому, что прежде было подзаголовком,— «Переоценка всех ценностей». Здесь заголовки четвертой книги таковы: «Освобождение от нигилизма»; «Dionysos. Философия вечного возвращения»; «Dionysos philosophos»; «Dionysos. Философия вечного возвращения».

На первый взгляд только внешний пересмотр планов нацелен на выяснение вопроса: какое место в структуре задуманного Ницше сообщения о его философии занимает изложение мысли о возвращении?

Если это учение есть «кризис», оно должно предполагать два противоположных направления. Во-первых, о нем надо сообщать тогда, когда встает вопрос о тяжести как вопрос об исчезновении всех прежних видов весомости. Во-вторых, это учение надо раскрывать тогда, когда в сущее полагается сама новая тяжесть.

Издатели ницшевских работ, относящихся ко времени после написания «Заратустры» и до конца творчества, оказались правыми в том смысле, что в составленной ими книге «Воля к власти» распределили по двум местам все отрывки, касающиеся учения о возвращении. Во-первых, они поместили их в первой книге, озаглавленной как «Европейский нигилизм» (I глава, 4: «Кризис: Нигилизм и мысль о возвращении», pp. 55 и 56 (XV, 181-187) и, во-вторых, в четвертой книге, озаглавленной как «Дисциплина и воспитание», в конце всего «произведения»: «Вечное возвращение», pp. 1053-1067 (XVI, 393-402). Правда, для такого распределения в набросках Ницше есть ясные указания. Обсуждающийся в первой книге вопрос о нигилизме и вечном возвращении требует особого рассмотрения, и поэтому теперь мы коснемся лишь того, что представлено в четвертой книге, а именно направляющего вопроса о том, насколько в записях 1884—1888 годов просматривается дальнейшее раскрытие учения и в каком отношении.

Если мы в общих чертах сравним эти отрывки с отрывками, относящимися ко времени написания «Веселой науки» (XII), а также с тем, что сказано об учении в «Заратустре», возникнет впечатление, что ничего больше не менялось. Мы обнаруживаем те же самые размышления: как в направлении «доказательств» учения, так и в направлении его «воздействия». Однако если мы присмотримся внимательнее и припомним, что эти записи относятся к тому времени, когда Ницше стремится вновь и вновь продумать свою философию как целое и придать ей определенную форму, тогда перед нами предстанет совсем иная картина. Однако предварительное условие для того, чтобы это увидеть, заключается в том, что мы не просто принимаем имеющееся в сегодняшней публикации расположение пятнадцати отрывков, а для начала выстраиваем их в хронологическом порядке. В том подборе, который мы имеем на данный момент, эти отрывки представляют собой беспорядочное нагромождение: первый отрывок относится к 1884 году, последний, который в то же время завершает все произведение,— к 1885 году, в то время как прямо перед ним стоит более поздний, относящийся к последнему, 1888 году. Прежде всего необходимо расположить записи в хронологическом порядке. К 1884 году принадлежат следующие номера: 1053, 1056, 1059, 1060; к 1885 году— 1055, 1062, 1064, 1067; к 1885-1886 годам принадлежит отрывок под номером 1054, к 1886-1887 годам — отрывок под номером 1063; к 1887—1888 годам — отрывки под номерами 1061 и 1065; к 1888 году — отрывок под номером 1066; с периодом с 1884 по 1888 годы нельзя ничего

соотнести наверняка, однако если судить по рукописи, то, вероятно, отрывки под номерами 1057 и 1058 относятся к 1884—1885 годам.

Так как, осуществляя собственное критическое истолкование основной мысли Ницше, нам придется вернуться к его последним высказываниям, более обстоятельное ознакомление с названными отрывками мы откладываем до той самой поры. Сейчас надо упомянуть только об *одном* существенном обстоятельстве. Ницше яснее, чем прежде, говорит о «предпосылках» учения о возвращении, а именно о предпосылках «теоретических» и «практических». Поначалу это удивляет, так как если учение о вечном возвращении является основным учением, определяющим все остальное, то само оно больше не может иметь никаких предпосылок. Наоборот, оно, со своей стороны, должно быть предпосылкой всякой дальнейшей мысли. Или, быть может, прибегая к таким оборотам речи, Ницше хочет сказать, что он хотя и не отказывается от учения о возвращении, но уже не придает ему основополагающего значения и отводит ему второстепенное место? Ответить на этот вопрос можно только в том случае, если мы знаем, что для Ницше означают эти «предпосылки». Он не говорит об этом напрямую, однако из намеков и общего направления его мышления однозначно следует, что волю к власти он понимает как общее состояние всего сущего. Теперь мысль о возвращении определенно продумывается с точки зрения воли к власти. Исходя из этого, можно решить, что мысль о вечном возвращении сводится к воле к власти, однако такое решение было бы слишком поспешным и поверхностным.

Но даже если бы дело обстояло именно так, если бы воля к власти была предпосылкой вечного возвращения того же самого, тогда отсюда не следовало бы, что воля к власти исключает учение о вечном возвращении, так как они якобы несовместимы. Отсюда следовало бы прямо противоположное, а именно то, что воля к власти требует вечного возвращения того же самого.

Из обзора планов этой поры становится ясно, что учение о возвращении нигде не отходит на второй план, что оно вообще всюду утверждает свое определяющее положение. В соответствии с этим остается только спросить: каким образом воля к власти как общее состояние сущего и вечное возвращение того же самого как способ бытия сущего в целом относятся друг к другу? О чем идет речь, когда Ницше полагает волю к власти «предпосылкой» вечного возвращения того же самого? Как он здесь понимает эту «предпосылку»? Имеет ли Ницше ясное и обоснованное понятие о существующем здесь соотношении? В действительности у него не было ясного и тем более отвлеченного осознания упомянутого соотношения, которое еще требует осмысления.

Воля к власти может быть «предпосылкой» вечного возвращения:

1) поскольку из воли к власти как характерной силы мирового целого можно вывести вечное возвращение того же самого; таким образом, воля к власти выступала бы как познавательная причина вечного возвращения того же самого;

2) поскольку вечное возвращение возможно только в том случае, если сущему как таковому свойственно состояние воли к власти; таким образом, воля к власти выступала бы как вещественная причина вечного возвращения того же самого;

3) поскольку состояние сущего (его «что», *quidditas*, *essentia*) обосновывает способ бытия (его «как» и «чтобы», *existentia*).

До тех пор пока упомянутое отношение между состоянием сущего и способом бытия остается неопределенным, сохраняется возможность того, что, напротив, состояние сущего возникает из способа бытия.

Это соотношение не определяется через связь между обуславливающим и обусловленным, между обосновывающим и обоснованным. Для его определения прежде всего необходимо рассмотреть сущностное происхождение сущности бытия.

Тем не менее, ставя такие вопросы, мы решительными шагами предвосхищаем толкование и определение отношения между вечным возвращением того же самого и волей к власти. О том, насколько в последний период творчества Ницше это отношение,

будучи темным и непонятным, вселяет настоящую тревогу в его мышление, можно судить по одному на первый взгляд внешнему обстоятельству. Отрывок под номером 1067, который в имеющейся структуре текста стоит в конце всего «произведения» под названием «Воля к власти», в его наличествующей форме представляет собой переработку более раннего варианта (XVI, 515). В первом варианте на вопрос: «Но знаете ли вы также, что есть для меня „мир“?», Ницше отвечает: он есть вечное возвращение того же самого, стремление бывшего вернуться назад и прийти к тому, что должно быть. Во втором варианте сказано: «Этот мир есть воля к власти — и ничего другого!».

Мы снова оказываемся перед уже не раз встававшим вопросом: или мы хотим придерживаться только внешнего различия выражений «вечное возвращение того же самого» и «воля к власти», или считаем, что философию можно понять только тогда, когда нам удастся по-настоящему осмыслить сказанное ею. В любом случае упомянутая переработка показывает, что воля к власти и вечное возвращение того же самого связаны между собой, иначе на каком основании одно можно было бы заменить на другое? Но как связаны, если воля к власти в самом самобытном и глубоком смысле, какой только имел в виду Ницше, представляет собой не что иное, как стремление вернуться к тому, что было, стремление прийти к тому, что должно быть? Как связаны, если вечное возвращение того же самого как событие есть не что иное, как воля к власти, причем так, как это понимает Ницше, а не так, как это представляет себе какое-нибудь «политическое» воззрение? В таком случае характеристика сущего как воли к власти представляла бы собой лишь раскрытие изначального и предваряющего наброска сущего как вечного возвращения того же самого. Но так оно и есть на самом деле.

Воля к власти постольку является «предпосылкой» вечного возвращения того же самого, поскольку только в ее ракурсе можно узнать, что означает это вечное возвращение. Так как оно, по сути, является основой и сущностью воли к власти, эту волю можно полагать как основание и исходный пункт для всматривания в сущность вечного возвращения того же самого.

Но даже тогда, когда выявляется эта существенная взаимосвязанность воли к власти и вечного возвращения того же самого, мы находимся лишь в начале философского постижения, ибо возникает вопрос о том, *что* вообще здесь мыслится и *как* мыслится, когда мышлению предстает сущее как таковое в целом в смысле вечного возвращения того же самого и воли к власти, а также их упомянутая взаимосвязанность.

Таким образом, наш обзор того, что Ницше сообщил о своем учении о вечном возвращении и что удержал, завершается вопросами, которые должны стать путем, позволяющим нам добраться до того, что мы называем основной метафизической позицией Ницше. Обзор возникновения учения о возвращении уже сам по себе представляет взгляд на то, как оно оформляется в целом ницшевской философии, взгляд, который является постоянной проекцией на целое этой философии. Поэтому мы должны были вновь и вновь выходить за пределы простого сообщения и через наше вопрошание выявлять дальнейшие связи. Тем самым мы молчаливо подготавливали обсуждение следующих вопросов, на которые нам еще предстоит ответить, вопросов о *форме* учения о возвращении и его *сфере*.

Форма учения о возвращении

Прежде чем мы попытаемся определить, какую форму имеет учение о возвращении, нам надо спросить, имеет ли оно какую-либо форму вообще, ибо если предыдущий обзор что-то и выявил, так только то, что это учение имеет множество форм или, точнее говоря, лишено формы, аморфно. Однако что мы понимаем под *формой* учения и почему спрашиваем о ней? Если бы эта форма представляла собой лишь подбор выражающих учение положений и отрывков, сделанный задним числом с точки зрения максимального воздействия этого учения или наиболее легкого его понимания, тогда

вопрос о ней имел бы второстепенное значение. Однако мы спрашиваем о форме для того, чтобы за первым обзором уловить нечто иное и более существенное в этом учении.

Под формой учения мы понимаем предначертанное его собственной истиной внутреннее строение самой этой истины. Под строением истины подразумевается не обосновывающая ее последовательность положений, а встроение (Einbau) открытости сущего в целом в само сущее, таким образом, что только благодаря этому сущее как таковое обнаруживается и упорядочивается. Имеет ли учение Ницше такую форму? На этот вопрос нельзя ответить прямо, тем более что понимаемая таким образом форма могла бы существовать и без внешнего ее представления. Если с формой всегда связано основание определения, в силу которого истина утверждается на своем собственном основании, если, таким образом, форма возможна только как восходящая к основной позиции, существование которой мы, следуя нашему пути, предполагаем в мышлении Ницше, тогда в его философии будет живым именно то, что делает возможным форму и требует ее.

Если мы посмотрим назад, мы увидим, как, по меньшей мере, опосредствованно, в мысли Ницше всюду обнаруживается самобытный закон истины. Это видно из того, что все определения его учения, стремящиеся вместить этого философа в рамки расхожих представлений, терпят неудачу. Проводится ли различие между «естественнонаучным» содержанием и «нравственным» значением или между его «теоретической» и «практической» сторонами, заменяются ли эти различия на более популярное на сегодняшний день различие между «метафизическим» смыслом и «экзистенциальной» притягательной силой, которое от этого не становится ничуть яснее,— в любом случае налицо стремление опереться на признание некоей двусторонности, где любая сторона оказывается ущербной: признак нарастающего смущения, в существовании которого, правда, не хотят признаться. Таким образом, самое существенное и самое характерное не обретает свободы, но сразу же втискивается в систему избитых и затасканных представлений. Точно так же обстоит дело и с (опять-таки выдержанным в ином ракурсе) различием между «поэтическим» и «прозаическим» изложением учения или его «субъективной» и «объективной» сторонами. Однако мы уже уловили важный момент, если, вникая в это, пусть еще смутно и неясно пережитое, «учение», подмечаем, что упомянутые ракурсы толкования остаются сомнительными и искажают наше видение.

Ближайшим следствием отказа от этого удобного круга представлений станет наше стремление обрести тот горизонт, на котором вспыхнут очертания этой формы или, на первый случай, обозначатся основания для определения ее закона. Но как нам усмотреть этот горизонт? Он может появиться только из взгляда на всю целокупность ницшевской философии, а именно на целое, как оно само согласно собственному закону пробивается к своей собственной форме. Но где мы ощущаем эту влекомость, эту динамику столкновений и крушений? Ответ: в усилиях Ницше, направленных на его «главное произведение». В незавершенности планов должно обнаруживаться, что сохраняется, что отбрасывается, а что преобразовывается; здесь должны выявиться те полюса, которые как бы концентрируют всю тревогу его мышления.

Три взаимосближающихся полюса, вокруг которых вращаются все тревожные мысли, связанные с отысканием должной формы, мы обнаруживаем благодаря трем заголовкам, которые выбираются в качестве заглавия для задуманного труда, причем отвергнутый заголовок не вытесняется окончательно: вечное возвращение, воля к власти, переоценка всех ценностей. Структура этих трех заголовков, а именно структура, предначертанная ими самими, есть форма, искомая, ищущая себя форма. Все три заголовка подразумевают целое этой философии и ни один не отражает его целиком, потому что форму этой философии нельзя выстроить согласно какому-то одному ракурсу.

Хотя мы не можем сразу уловить какое-то одно ясное предначертание структуры в которой «вечное возвращение», «воля к власти» и «переоценка всех ценностей» одинаково изначально образуют единство, мы с полной уверенностью можем признать,

что сам Ницше видел ясную возможность такого оформления, ибо, не будь такого видения, оставалась бы непонятной неколебимость основной установки, которая проглядывает через все многообразие задуманных планов.

Однако эти планы и сухое нанизывание друг на друга заголовков и номеров только в том случае что-то говорят, когда они пронизаны и наполнены светом знания о том, что они хотят преодолеть. Такого знания у нас нет. Понадобятся десятилетия, чтобы оно сложилось, и поэтому наша попытка путем сравнения этих планов обнаружить образующий их закон не пойдет дальше искусственно созданного подхода, который берет на себя смелость извне сформировать «систему» Ницше. Для того чтобы приблизиться к нашей цели, чтобы, прежде всего, четко ее обозначить, нам надо выбрать некий предварительный путь, став на который мы в какой-то мере сумеем себя предохранить от опасной гулкой пустоты заголовков.

Нам надо постараться отыскать внутреннее строение истины мысли о вечном возвращении того же самого как основной истины философии Ницше. Истина этой мысли касается сущего в целом. Однако так как эта мысль по своей сущности хочет стать величайшей тяжестью и, следовательно, определять человеческое бытие и, таким образом, нас самих посреди сущего в целом, истина этой мысли только тогда является истиной, когда она есть наша истина.

Нам могли бы возразить, сказав, что, мол, это само собой разумеется и сразу же ясно из того, что мысль о вечном возвращении того же самого затрагивает все сущее и, следовательно, также и нас, которые, как отдельные его проявления и, быть может, как пылинки, принадлежат этому сущему и вращаются в нем. Однако сама мысль есть только тогда, когда мыслящие — есть. Поэтому они есть нечто большее и отличное от простых случаев осмысленного. Те, кто осмысливают эту мысль, не есть и никогда не были просто какими-то людьми, появляющимися где-то и когда-то. Осмысление этой мысли имеет свою глубоко самобытную историческую необходимость и определяет даже историческое мгновение. Только из этого мгновения появляется вечность осмысленного в этой мысли. Таким образом, то, что охватывает мысль о вечном возвращении того же самого, область, к которой эта мысль относится и которую властно пронизывает и только так и образует, описывается не путем одной лишь суммирующей констатации, когда все сущее в своей области уподобляется орехам в мешке. Область этой мысли требует предварительного определения; взирая на нее, мы раньше всего надеемся усмотреть что-либо от той структуры, которую истина этой мысли сама требует как свою форму.

Область мысли о возвращении: учение о возвращении как преодоление нигилизма

Наш анализ мысли о возвращении был бы слишком поверхностным, то есть мы не продумывали бы ее вообще, если бы всюду не возникал вопрос об этой *области*. Под «областью» мысли о вечном возвращении мы понимаем единый контекст того, откуда эта мысль определяется, и того, в каком направлении она сама является определяющей; эта область подразумевает единство сферы ее происхождения и сферы ее господства. Вопрос об этой области должен наделять мысль мыслей ее определенностью, ибо, будучи максимально всеобщей мыслью, она легко осмысливается только как всеобщая, то есть растворяющаяся во всеобщем.

Поначалу кажется, что всякая мысль, осмысляющая сущее в целом, является однозначно и окончательно определенной в своей области, поскольку выражение «в целом» понимается как некая «всеобъемлющая» сфера. И тем не менее это «в целом» — всего лишь слово, которое не столько ставит и раскрывает существенный вопрос, сколько затуманивает его. Когда мы говорим о сущем в целом, фразу «в целом» всегда надо понимать как некое вопросительное слово, как нечто вызывающее сомнение, заслуживающее вопроса: каким образом это «в целом» определено, как обосновано

определение и как полагается основа для такого обоснования? Поэтому каждый раз при возникновении любой мысли о сущем в целом вопрос об упомянутой области становится актуальным.

Однако в ницшевской мысли о сущем в целом необходимо со-мыслить и нечто иное, особенное, причем не как некое позднейшее дополнение, но как предваряющее предначертание ее возможной формы. Это особенное, при том условии, что эта мысль является основной мыслью философии Ницше, затрагивает ее в самом ее существе. Философия в своем внутреннем движении мысли есть движение против, однако таким движением является, наверное, всякая философия по отношению ко всякой другой. Тем не менее в мышлении Ницше движение «против» имеет особый смысл. Это мышление не хочет отвергнуть то, против чего оно мыслит, и заменить его чем-то другим. Мышление Ницше хочет переиначить, но то, с чем соотносится такое переиначивание, и такое движение «против», представляют собой не какое-то предшествующее или даже современное направление какой-либо философии, а всю западную философию, поскольку она остается формообразующим началом в истории западноевропейского человека.

Общая история западной философии толкуется как платонизм. Философия Платона выступает как критерий для понимания как всей послеплатоновской, так и доплатоновской философии. Этот критерий остается определяющим, поскольку для возможности сущего в целом и для человека как сущего в этом целом философия полагает определенные условия, в соответствии с которыми определяется лицо сущего. То, что имеет силу в первую и последнюю очередь, то, что вследствие этого является условием «жизни» как таковой, предстает как нечто действенное, которое Ницше называет ценностью. Подлинно определяющее есть высшие ценности. Таким образом, если философия Ницше хочет стать движением, направленным против всей прежней западноевропейской философии в упомянутом смысле, она должна направить себя против утвержденных в этой философии высших ценностей. Однако поскольку ницшевское противодвижение (*Gegenbewegung*) имеет характер переиначивания, оно, направляя себя против высших ценностей, становится «переоценкой всех ценностей».

Противодвижение такой значимости и такого притязания должно быть необходимым. То, что влечет к нему, не может покоиться на расхожем предоставлении и мнении о том, что необходимо преодолеть. То, против чего это противодвижение хочет начаться, само должно быть достойным такого начинания. Поэтому в противодвижении такого стиля одновременно сокрыто величайшее признание значимости противоборствующей стороны и самое серьезное ее восприятие. Такая оценка говорит о том, что это враждебное основательно продумано, то есть выстрадано во всей его силе и значении. В своей необходимости противодвижение должно проистекать из такого изначального опыта и сохранять свою укорененность в нем.

Если вечное возвращение того же самого является основной мыслью подлинно ницшевской философии, тогда эта мысль мыслей выступает как противомысль (*Gegengedanke*). Сущность этой мысли и ее осмысления есть удержание-истинным в ранее разъясненном смысле слова: вера. Поэтому мысль о вечном возвращении того же самого есть противоборствующая вера, противовера (*Gegenglaube*), несущий и ведущий настрой во всем противодвижении. Эта вера сама укоренена в том опыте предыдущей философии и западноевропейской истории вообще, из которого берет свое начало необходимость противодвижения как переиначивания в смысле переоценки.

Каков этот опыт? Какая переживаемая в нем нужда вынуждает к повороту, необходимому повороту в сторону переоценки и, следовательно, полаганию новых ценностей? Речь идет о том событии в истории западноевропейского человека, которое Ницше характеризует словом «нигилизм». Значение этого слова нельзя выводить из расхожих представлений политико-мировоззренческого свойства: мы должны определять его из того и только из того, что понимает под ним сам Ницше. В опыте нигилизма коренится и вращается вся его философия, но в то же время она стремится прояснить и

осмыслить значение этого опыта. По мере раскрытия ницшевской философии растет понимание сущности и силы нигилизма, возрастает нужда и необходимость его преодоления.

Итак, картина ясна: понятие нигилизма можно осмыслять только при одновременном усвоении основной и противоположной нигилизму мысли ницшевской философии. Поэтому имеет силу и обратное: основную мысль, то есть учение о вечном возвращении, можно понять только из опыта нигилизма и знания его сущности. Таким образом, для того чтобы исследовать всю область тяжелейшей мысли, рассмотреть в ней сферу происхождения и господства этой мысли, мы должны соотнести с предварительной характеристикой ее содержания и способа сообщения характеристику нигилизма как явления.

Опираясь за значение данного слова, мы можем сказать, что нигилизм — это событие или учение, в котором речь идет о nihil, о ничто. Формально говоря, ничто есть отрицание нечего, причем всякого нечего. *Все* нечего составляет сущее в целом. Полагание ничто есть отрицание сущего в целом. Таким образом, нигилизм явно или скрыто говорит: сущее в целом есть ничто. Но есть основания считать, что именно это положение Ницше опасается использовать как выражение сущности нигилизма.

То, что определяет сущее в целом, есть бытие. Когда Гегель в начале своей всеобщей метафизики («Наука логики») выдвигает положение о том, что бытие и ничто есть одно и то же, это положение можно легко выразить в такой форме: бытие есть ничто. Однако в этом гегелевском тезисе так мало нигилизма, что с точки зрения Ницше он как раз содержит в себе нечего от «*величественного начинания*» («*Der Wille zur Macht*», п. 416) немецкого идеализма, а именно от стремления преодолеть нигилизм. Стремление всюду, где всплывает «ничто» (и даже там, где оно упоминается в существенной связи с учением о бытии), сразу же заводит речь о нигилизме и затем самому этому слову придавать окраску «большевизма» представляет собой не только поверхностный способ мышления, но и бессовестную демагогию. С помощью таких дешевых приемов мысль Ницше не затрагивается и не постигается — ни в том, что он понимает под нигилизмом, ни в его собственном нигилизме, ибо свое собственное мышление Ницше понимает как нигилизм, поскольку оно проходит через «законченный нигилизм», а сам он есть «первый законченный нигилист Европы, который, однако, сам нигилизм уже до конца изжил в себе, — который имеет его *за собой, под собой, вне себя*» («*Der Wille zur Macht*», Vorrede п. 3).

[Подробное разъяснение и обсуждение сущности нигилизма дается во второй книге данной публикации].

Только в том случае, если мы знаем о событии нигилизма и не забываем о том, что Ницше в горизонте своего мышления максимально полно пережил и продумал это явление как основной факт истории, нам открывается область, то есть сфера происхождения и господства, мысли о вечном возвращении того же самого. Эта мысль осмысляет сущее таким образом, что из него до нас доносится непрерывный зов, заставляющий выбирать: или мы хотим, чтобы нас просто влекло вперед, или хотим стать творцами, то есть, в первую очередь, хотим средств и условий, позволяющих снова ими стать.

Насколько страшно вглядываться в нигилизм, настолько тяжело осмыслять тяжелейшую мысль и подготавливать появление тех, кто ее осмысляет истинно и творчески, ибо самое тяжелое заключается в споре с нигилизмом, тем более что и мысль о возвращении постольку нигилистична, поскольку в ней больше не мыслится никакая конечная цель для сущего. В каком-то отношении в этой мысли увековечивается тщетность («напрасно»), увековечивается отсутствие конечной цели, и в этом смысле она есть самая парализующая мысль.

«Продумаем эту мысль в ее самой ужасной форме: бытие, как оно есть, без смысла и цели, но неизбежно возвращающееся, без завершения в ничто: „*вечное возвращение*“.

Это крайняя форма нигилизма: ничто («бессмысленное») вечно!" («Der Wille zur Macht», n. 55; 1886-1887).

Однако если мы только так понимаем мысль о возвращении, мы понимаем ее лишь наполовину и, таким образом, не продумываем вообще, то есть не постигаем того, что есть в ней от мгновения и принятия решения. Только тогда, когда происходит это постижение, данная мысль осмысливается в своей области, и для Ницше она *есть* преодоление нигилизма. Однако как преодоление она предполагает нигилизм в том смысле, что со-мыслит его и продумывает до его последних пределов. Поэтому мысль о возвращении тоже надо осмысливать «нигилистично» и только «нигилистично», хотя теперь это означает: мысль о возвращении надо осмысливать только в со-осмыслении нигилизма как чего-то преодолеваемого и в воле к творчеству уже преодоленного. Только тот, кто вымысливает (*hinausdenkt*) мысль, находясь в крайней нужде нигилизма, может также осмысливать преодолевающую мысль как вызывающую из этой нужды к повороту и потому самой собою делающую его необходимым.

Мгновение и вечное возвращение

Какова та основная позиция внутри сущего, которая возникает из этого мышления? Ранее мы слышали: змея, свивающаяся кольцами вокруг шеи орла, змея, которая, будучи этим кольцом, в широком кружении орла как бы ввинчивается ввысь, есть символ кольца вечного учения о возвращении. Говоря о «призраке и загадке», анализируя рассказ Заратустры о его восхождении с карликом, мы прервали наше изложение, сказав, что дальнейшее станет понятным только позднее. Теперь мы достигли того места, где можем вернуться к отложенному и еще раз основательно проанализировать рассказ о продумывании тяжелейшей мысли. Вспомним: Заратустра задает карлику два вопроса, касающиеся призрака ворот. На второй вопрос карлик не отвечает. Заратустра говорит, что его собственная речь о самом главном в этом видении ворот, а именно о «мгновении», становилась все тише, и он сам устранился «своих мыслей и помыслов». Он еще не властвует над этой мыслью, и это значит, что и для Заратустры победа еще не одержана. Хотя он и говорит карлику «я или ты» и сознает, что он сильнее, однако еще не властвует над своей силой: сначала он должен испытать ее в противоборстве и таким образом обрести. Мы, однако, уже поразмыслили о том, чего касается это противоборство и какова область происхождения и господства мысли мыслей. Учитывая это, мы можем продолжить истолкование рассказа Заратустры.

Заратустра все ближе к своей самой сокровенной мысли, это приближение страшит его, и тут «вдруг вблизи» раздается вой собаки. Теперь в окружении Заратустры появляется собака, а не орел со змеей, и ее «вой» — не пение певчих птиц. Все символически отражает настроение, вызываемое мыслью о возвращении.

Под завывание собаки мысль Заратустры «устремилась» в его детство. Упоминание о детстве показывает, что мы теперь возвращаемся в более раннюю историю Заратустры, мыслящего о возвращении, и тем самым — в большую предысторию его мысли, возвращаемся к возникновению и происхождению нигилизма. Тогда Заратустра видел собаку, «ощетинившуюся, с поднятой кверху мордой, дрожащую, в ту тишайшую полночь, когда и собаки верят в призраков». Тем самым символика происходящего усугубляется: полночь, самое далекое время, максимально удаленное от полудня, когда царствует самое ясное мгновение, лишенной всяческой тени. «Над домом только что взошла, в мертвом молчании, полная луна, она только что замерла, круглый огненный шар, замерла над плоской крышей, как вор над чужим добром». Итак, вместо ясного солнца сияет полная луна, она тоже светит, но являет собой лишь внешнее подобие настоящего светила, она — чистый призрак света, хотя достаточно яркий, чтобы собака испугалась его и завывала, «ибо собаки верят в воров и призраков». Тогда ребенку стало жаль собаку, которая испугалась призрака, завывала и подняла большой шум. В таком мире

сострадание появляется прежде всего у детей, которые не прозревают всего происходящего и остаются несовершеннолетними для сущего.

«И когда я опять услышал этот вой, я вновь почувствовал жалость». Заратустра хочет сказать, что и теперь, когда он не ребенок, он поддался чувству жалости и сострадания и взглянул на мир через их призму. Здесь Ницше словами Заратустры намекает на то время, когда его мир определяли Шопенгауэр и Вагнер, которые, каждый по-своему, учили пессимизму и, в конечном счете, бегству в распад, в ничто, в чистое исчезновение и сон, а если и вещали о пробуждении, то только для того, чтобы сон был еще слаще.

Но потом Ницше отказался от всякого сна и мечтаний, и уже находился в состоянии вопрошания. Давно, гораздо раньше, чем он сам это осознал, мир Шопенгауэра и Вагнера стал для него сомнительным, стал уже тогда, когда он писал свое третье и четвертое «Несвоевременное размышление»: «Шопенгауэр как воспитатель» и «Рихард Вагнер в Байрейте». В обоих сочинениях (несмотря на всю апологию упомянутых имен) уже произошло освобождение от их влияния, хотя это еще не было пробуждением. Ницше еще не был у себя самого, то есть у своей мысли, ему еще предстояло пройти предысторию этой мысли и то промежуточное состояние, когда мы еще не знаем ни «из», ни «в», когда еще по-настоящему не разобрались с прежним и не освоились в наступившем. Где находился Заратустра?

«Было ли это во сне? Или наяву? Неожиданно я увидел, что стою среди диких скал, один, пустынный, залитый пустынейшим лунным светом».

Эта пустыня — 1874—1881 годы, о которых он однажды напишет, что в это время он достиг глубочайшего предела своей жизни. Пустыня, залитая мертвым светом, все-таки была по-своему освещенной и достаточно светлой, чтобы дать ему возможность что-то разглядеть, тем более что он слышал вой собаки, имел слух, внимающий воплям уподобившегося собаке человека, который утратил всякую гордость и верил только в свою собственную веру — иначе говоря, больше не верил ни во что.

Но что увидел Заратустра в этой пустынной местности, залитой подобием света? «*Но здесь лежал человек!*» Курсив заостряет внимание на увиденном: человек, который лежит, не стоит, на земле. Но это еще не все: «И поистине, я никогда не видел ничего подобного тому, что увидел». В том, что какой-то человек лежит на земле, нет ничего необычного, и знание о том, что люди не держатся прямо на ногах, а ковыляют, опираясь на клюку или костыли, вполне обычное, а о том, что с человеком дела обстоят плохо, расхожий пессимизм рассказывает на все лады, не повторяясь. Однако так, как теперь Заратустра увидел человека, он прежде не видел его никогда. Да, он лежит, но как лежит и что это за человек? «Я увидел молодого пастуха, извивающегося, задыхающегося, вздрагивающего, с искаженным лицом, изо рта у него висела черная, тяжелая змея». Итак, молодой человек, совсем недавно расставшийся с детством, быть может, тот, который слышал вой собаки, — сам Заратустра; молодой пастух, устремленный к тому, чтобы самому направлять и вести. Он лежит в глуши, залитой подобием света. «Наверное, он спал? И тогда змея заползла ему в глотку и крепко впилась в нее».

Мы хорошо подготовлены к тому, чтобы понять, что эта «черная, тяжелая змея» — противоположность той змее, которая в полдень обвивается вокруг шеи кружащего в небе орла и легко удерживается в вышине. Черная змея — это то мрачно однообразное и, в сущности, бесцельное и бессмысленное, что есть в нигилизме, это он сам. Нигилизм впился в заснувшего молодого пастуха; сила этой змеи проявилась только в том, что она сумела проскользнуть в рот молодому пастуху, то есть пробралась в него, потому что он не бодрствовал. Увидев молодого пастуха в таком положении, Заратустра делает самое первое, что обычно делают в такой ситуации: он пытается рывком вытащить змею, дергает ее — «напрасно!»

Это означает, что нигилизм невозможно преодолеть извне, пытаясь просто отшвырнуть, отбросить его в сторону: например, просто ставя на место христианского

Бога какой-то иной идеал — разум, прогресс, общественно-экономический «социализм», одну только демократию. При таком стремлении устранить его черная змея впивается еще сильнее. Заратустра сразу же отказывается от таких попыток спасения. «Единым криком,— рассказывает он,— что-то выкрикнулось из меня». Что? «Все доброе и злое во мне»; все его существо и вся его история собрались в нем воедино и кричали из него: «Откуси! Откуси!» Больше не надо пускаться в длинные разговоры, смысл происходящего и без того ясен: черная змея нигилизма грозит целиком заползти в человека, и тот, кого это постигло, кому это угрожает, должен сам расправиться с ней. Всякое дергание и рывки снаружи, всякое временное избавление, всякое отбрасывание, передвигание, откладывание — все это напрасно. Здесь все напрасно, если сам человек не вгрызается в нависшую над ним опасность, причем не где попало, не вслепую: у черной змеи надо откусить именно голову, то есть нечто по-настоящему значимое и направляющее, то, что находится где-то впереди и вверху.

Нигилизм преодолевается только тогда, когда преодолевается основательно, когда его хватают за голову, когда идеалы, которые он утверждает и из которых вырастает, подвергаются «критике», то есть ограничению и преодолению. Однако преодоление происходит только тогда, когда каждый пораженный нигилизмом — а это все без исключения — сам откусывает эту голову, потому что, пока он ждет, чтобы другие избавили его от этой черной нужды, все остается напрасным.

«И пастух откусил, как советовал ему мой крик; откусил как следует! Далеко отплюнул он голову змеи — и вскочил на ноги.

Ни пастуха, ни человека более — предо мной стоял преображенный, просветленный, который *смеялся!*» Какое веселье является причиной этого смеха? Веселье «Веселой науки». Теперь, в завершении нашего пути, мы узнаем о том — и это не случайность, а глубочайшая необходимость — что в конце сочинения, которое Ницше озаглавил как «Веселая наука», впервые сообщается мысль о вечном возвращении того же самого, так как эта мысль есть *откусывание*, которое должно раз и навсегда покончить с нигилизмом. Подобно тому как Заратустра есть не кто иной, как осмысляющий эту мысль, откусывание есть не что иное, как преодоление нигилизма. Отсюда становится ясно: молодой пастух — это сам Заратустра, предстающий перед собой в этом видении, он должен силою всего своего существа крикнуть себе самому: *Откуси!* В конце рассказа, который Заратустра рассказывает морякам, искателям и испытателям, он задает им вопрос: «*Кто* этот пастух, которому змея заползла в глотку?» Теперь мы может ответить это сам Заратустра, осмысляющий мысль о вечном возвращении. Только тогда его окружают почтением его звери, орел и змея, когда он преодолевает мир воющей собаки и черной змеи; только тогда он начинает выздоравливать, когда проходит через всю болезнь, когда учится понимать, что то удушающее, что есть в черной змее, принадлежит знанию, что знающий должен покончить даже с этим отвращением к презренному человеку как необходимостью.

Только теперь мы познаем и то внутреннее соответствие, которое имеют оба рассмотренных нами отрывка из третьей части «Заратустры». Теперь мы понимаем, почему Заратустра, в ответ на желание его зверей спеть ему прекрасную песнь о вечном возвращении того же самого, полную прекраснейших слов и звуков, говорит им: «Великое отвращение к человеку — *оно* душило меня и заползло мне в глотку; и то, что предсказал прорицатель: „Все одинаково, ничто не вознаграждается, знание душит“». Тот, для кого мысль о вечном возвращении является песней под шарманку, принадлежит к людям, бегущим от подлинного знания, потому что это знание «душит». Поэтому в отрывке под названием «Выздоровливающий», в явной связи со сказанным в «Призраке и загадке», в том месте, где Заратустра начинает возражать против песни его зверей, он говорит:

«О вы, проказники и шарманки, умолкните же! Как хорошо вы знаете о том, что должно было исполниться в семь дней —

и как то чудовище заползло мне в глотку и душило меня! Но я откусил ему голову

и отплюнул ее от себя.

Но вы — вы уже сделали из этого уличную песенку под шарманку? А я лежу здесь, еще не успев отойти от этого откусывания и отплеивания, еще больной от собственного избавления.

И вы смотрите на все это?»

Итак, два отрывка, обособленные друг от друга не только по содержанию, но и по их месту в произведении («О призраке и загадке» и «Выздоровливающий»), смыкаются, и таким образом мы получаем более целостное представление, необходимое для понимания этого произведения в целом. Однако остережемся думать, что тем самым мы уже стали понимающими; быть может, мы только смотрим и не видим второго вопроса, который Заратустра в своем рассказе сразу же задает морякам. Ведь он не только спрашивает: «Кто этот пастух?» Он также спрашивает: «*Кто* этот человек, которому все самое тяжелое, самое черное заползет в глотку?» Ответ: это тот, кто осмысляет и со-осмысляет мысль о вечном возвращении; он так долго осмысляет эту мысль не в характерной для нее области, что черная змея заползает ему в глотку и он откусывает ей голову. Эта мысль *есть* именно как то самое откусывание.

Как только мы это понимаем, нам становится ясно, почему Заратустра, продумывая мысль о мгновении, страшится, и почему карлик, вместо ответа, просто исчезает. Пока откусывание не совершилось, мгновение не осмысляется, ибо откусывание есть ответ на вопрос о том, что такое сами ворота, что такое мгновение: это решение, в котором предыдущая история как история нигилизма подлежит разбору и в то же время преодолевается.

Мысль о вечном возвращении того же самого *есть* именно *как* эта преодолевающая мысль. Преодоление должно провести через, на первый взгляд, узкую расселину: узкую потому, что она пролегает между столь похожими друг на друга скалами, что те как будто сливаются. С одной стороны: все есть ничто, все безразлично, так что ничто не вознаграждается — *все одинаково*. С другой стороны: все возвращается, это касается каждого мгновения, касается всего — *все одинаково*.

Очень маленькая расселина, прозрачный мост из слов «все одинаково» на самом деле скрывает в себе полное различие: «все безразлично» и «ничто не безразлично».

Преодоление этой совсем маленькой расселины есть тяжелейшее преодоление в мысли о вечном возвращении того же самого как сущностно преодолевающей мысли. Если мы ошибочно воспринимаем эту мысль «как таковую» («для себя»), с точки зрения ее содержания («все движется по кругу»), тогда она, наверное, предстает как химера, но тогда это не мысль, которую имеет в виду Ницше, тогда это не мысль «для себя», ибо для себя, как таковая она есть именно преодолевающая мысль и никакая другая.

Если теперь еще раз в едином охвате мы окинем взором наше изложение ницшевской мысли о вечном возвращении того же самого, мы увидим, как сильно рассмотрение ее *содержания* отступает на второй план перед постоянным акцентом на правильном *способе* существования этой мысли и ее условий. Их можно свести к двум, которые сами взаимосвязаны и образуют единое целое.

1) Осмысление из мгновения. Это означает перемещение себя (Sichversetzen) во временность (Zeitlichkeit) само-действия (Selbsthandeln) и принятия решения в перспективном взгляде на за-данное и ретроспективном взгляде на со-данное.

2) Осмысление мысли как преодоление нигилизма. Это означает перемещение себя в то бедственное положение, которое наступает вместе с наступлением нигилизма; оно заставляет размышлять над со-данным и принимать решение по отношению к за-данному. Само бедственное положение есть не что иное, как то, что открывает перемещение себя во мгновение.

Но почему при осмыслении этой мысли так резко заостряется внимание на условиях ее осмысления? Не потому ли, что здесь важную роль играет сам предмет этой мысли, то есть ее «содержание»? Итак, содержание не отступает на задний план, как это

кажется поначалу, но своеобразно выступает на передний, в виде настоящего акцентирования внимания на условиях осмысления. При осмыслении этой мысли то, *что* необходимо осмыслить, через то, *как* это надо осмыслить, рикошетом возвращается к осмысляющему, попирая его, но это для того, чтобы вовлечь его в осмысляемое. Для того чтобы мыслить вечность, надо мыслить мгновение, то есть перемещать себя в мгновение самобытия. Для того, чтобы мыслить возвращение того же самого, необходимо разобратся тезисами «все одинаково», «ничто не вознаграждается», то есть с нигилизмом.

Вечное возвращение того же самого осмысляется только тогда, когда оно мыслится в ракурсе нигилизма и мгновения. Однако в таком осмыслении сам мыслящий попадает в кольцо вечного возвращения, но так, что он соучаствует в его замыкании и вынесении решения.

Но почему именно в основной мысли ницшевской философии так резко обозначились этот ответный удар, который мыслимое обрушивает на мыслящего, и это вовлечение мыслящего в осмысленное? Быть может, причина в том, что только в этой философии утверждается такая связь между мыслью и мыслящим? Или она существует в любой другой философии как философии? Если да, то в какой мере? Задавая этот вопрос, мы подходим ко второму разделу данной лекции.

Сущность основной метафизической установки. Ее возможность в истории западноевропейской философии

Тот факт, что при осмыслении мысли о вечном возвращении того же самого мыслимое как бы наносит ответный удар мыслящему и вовлекает его в осмысленное, основывается не на том, что осмысляется вечное возвращение того же самого, а на том, что эта мысль осмысляет сущее в целом. Такая мысль называется «метафизической» мыслью. Так как мысль о возвращении вообще является ницшевской метафизической мыслью, это и объясняет тот факт, что существует упомянутая связь вовлекающего ответного удара и наносящего ответный удар вовлечения. Должна, конечно, существовать особая причина того, почему эта связь именно у Ницше так настоятельно заявляет о себе, и эта причина может крыться только в его метафизике. Где именно, как и почему она здесь кроется, можно выяснить только в том случае, если само понятие «метафизики» будет достаточно ясным. Должно стать ясным, что подразумевается под «основной установкой», ибо при характеристике «основной метафизической установки» слово «метафизическая» — не эпитет, который указывает на какой-то особый вид основной установки: оно называет ту область, которая через структуру основной установки раскрывается прежде всего как метафизическая. Что же, таким образом, означает «основная метафизическая установка»?

В заголовке данной главы, который должен указать на задачу этого выяснения, есть подзаголовок, в котором говорится о возможности основной метафизической установки в истории западноевропейской философии. Необходимо не столько указывать на различные попытки установления основной метафизической позиции и их историческую последовательность, сколько подчеркивать, что то, что мы называем «основной метафизической позицией», принадлежит только западноевропейской истории и существенно ее соопределяет. Нечто, подобное основной метафизической установке, было возможно только прежде, и поскольку еще делаются попытки ее установления, прежнее остается непреодоленным, то есть не усвоенным в своем значении. Возможность основной метафизической установки мы рассмотрим лишь в принципиальном смысле, не освещая ее в историографическом (*historisch*) плане. Таким образом, это рассмотрение является существенно историческим (*geschichtliche*).

Так как в этой лекции должна излагаться основная метафизическая установка *Ницше*, рассмотрение понятия основной метафизической установки может иметь лишь

подготовительный характер. Кроме того, целостное сущностное рассмотрение здесь невозможно, потому что для этого у нас отсутствуют все предпосылки.

Конкретную характеристику понятия основной метафизической установки лучше всего начать с рассмотрения слова и понятия «метафизический». Речь идет о том, что принадлежит к «метафизике». На протяжении столетий этот термин обозначает круг тех вопросов философии, в которых она усматривает свою подлинную задачу. Поэтому метафизика есть звание подлинной философии, и в соответствующих случаях она касается основной мысли философии. Даже в обычном значении этого слова, то есть в том, которое встречается в простом, расхожем употреблении, слабо (и очень неопределенно) сказывается эта особенность: словом «метафизический» обозначают нечто неявное, каким-то образом нас превосходящее, непостижимое. Это слово употребляют то в уничижительном смысле (согласно которому это неявное является лишь воображаемым и, по существу, есть бессмыслица), то в возвышенном (согласно которому метафизическое является чем-то последним и решающим, что недостижимо). Однако в любом случае мышление движется в неопределенном, нечетком и темном. Это слово в большей степени говорит о конце и пределе мышления и вопрошания, чем о его подлинном начале и раскрытии.

Говоря об обесценении слова «метафизика», мы не вникаем в подлинное его значение. Это слово и само его возникновение весьма диковинны, но еще диковиннее его история. Тем не менее от власти и господства этого слова и его истории в значительной мере зависит формирование западноевропейского духовного мира и тем самым мира вообще. Нередко слова в истории оказываются могущественнее дел и поступков. Тот факт, что мы, в принципе, еще очень мало знаем о власти слова «метафизика» и об истории раскрытия этой власти, говорит о том, каким скудным и внешним остается наше знание об истории философии, как плохо мы подготовлены к разбирательству с нею, с ее основными установками и единящими, определяющими силами. История (*Geschichte*) философии — дело не истории (*Historie*), а философии. Первая философская история философии принадлежит перу Гегеля, который не оформил ее в виде отдельного произведения, а только знакомил с нею в своих йенских, гейдельбергских и берлинских лекциях.

Гегелевская история философии донныне остается единственно философской историей и будет оставаться таковой до тех пор, пока философия будет мыслить исторически в более исконном смысле, исходя из своего самобытнейшего основного вопроса. Однако там, где уже делаются такие попытки, остается впечатление, что речь идет лишь об иначе поставленном вопросе прежнего «исторического» («*historische*») истолкования истории философии. Кроме того, кажется, что историческое рассмотрение ограничивается тем, что было, и не имеет мужества и, прежде всего, не обладает способностью сказать что-то «новое». Такое впечатление будет сохраняться до тех пор, пока не появится предчувствие того и, прежде всего, возможность осмыслить тот факт, что несмотря на засилье техники и общетехнической «мобилизации» земного шара, то есть несмотря на вполне определенное господство уловленной природы, появляется совершенно иная, исконная, сила бытия: *история* (*Geschichte*), которая, однако, больше не представляется с точки зрения истории (*Historie*) и как ее предмет. Это надо отметить, потому что предлагаемое историческое размышление о сущности метафизики представляет собой не что иное, как сокращенное извлечение из обычного учебника по истории философии.

«Метафизика» — таково наименование для сферы настоящих вопросов философии. Поскольку их немало, все они направляются одним-единственным и, будучи включенными в него, они поистине лишь *один* вопрос. Каждый вопрос, и особенно вопрос философии, как вопрос всегда сразу же со-привносит себя самого в достигнутую им ясность. Поэтому получается так, что уже начальное вопрошание великого начинания западноевропейской философии имеет некое знание о себе. Это знание философского

вопрошания определяется им самим — прежде всего тем, что оно ограничивает и охватывает то, о чем вопрошает. Философия вопрошает об ἀρχή; это слово переводят как «начало», и если не удастся мыслить и вопрошать строго и настойчиво, тогда можно даже подумать, что ты знаешь, что значит это «начало», ἀρχή — ἀρχεῖν означает «начинать» и одновременно «стоять в начале всего, господствовать». Это указание на сущность названного здесь ἀρχή только тогда убедительно, когда мы определяем, от чего и для чего изыскивается это ἀρχή. Оно ищется не для какого-либо особенного события, не для необычных и потаенных фактов и отношений, а просто для сущего. Им мы прежде всего называем все, что есть. Однако поскольку вопрошается об ἀρχή сущего, тем самым все сущее как целое становится предметом вопрошания. Самим вопрошанием об ἀρχή уже что-то сказано о сущем в целом. Только теперь сущее в целом становится зримым *как сущее и в целом*.

Коль скоро вопрошается об ἀρχή, сущее в целом постигается в начале и восхождении своего присутствия и воссияния (Aufleuchten). Начало сияния солнца мы называем его восходом, и в соответствии с этим как восхождение мы постигаем и появление присутствующего. Вопрошается об ἀρχή сущего в целом, о его восхождении, поскольку это восхождение властно пронизывает сущее в том, что оно есть и как оно есть,— вопрошается о господстве. Восхождение и господство сущего в целом должно вбираться в знание; тогда это знание ἀρχή знает, что есть сущее, поскольку оно есть сущее. В соответствии с этим вопрос философии как вопрос об ἀρχή может также ставиться в такой форме: что есть сущее, поскольку оно воспринимается как сущее? τί τό ὄν ἢ ὄν; Quid est ens qua ens? Далее этот вопрос, после того как его способ вопрошать определил себя так, может обрести еще более простую формулу: τί τό ὄν; Что есть сущее? Задавать этот вопрос, находить ответ на этот поставленный и утвержденный вопрос, есть первая и подлинная задача философии, есть πρώτη φιλοσοφία. Очерчивая вопрос философии в смысле вопроса τί τό ὄν, западноевропейская философия в своем начале достигает существенного завершения. Это завершающее разъяснение вопроса философии в яснейшем знании предпринимает Аристотель. Поэтому в начале одного из своих принципиально важных трактатов (Met. Z 1) он говорит следующее: καί δὴ καί τό πάλαι τε καί νῦν καί ἀεί ζητούμενον καί ἀεί ἀπορούμενον, τί τό ὄν. «И потому издревле, а также теперь и непрестанно вопрошаемое, которое к тому же таково, что к нему всегда нет путей, таково: что есть сущее?»

Для понимания, а это всегда означает со-совершенство (Mitvollzug) этого, на первый взгляд, очень простого вопроса, важно с самого начала ясно видеть и вновь и вновь думать о следующем: благодаря тому, что о сущем вопрос задается в его соотношении с ἀρχή, сущее само уже определено. Если мы спрашиваем о том, откуда и каким образом оно восходит и присутствует как это восходящее, само сущее в таком случае уже определяется как *восходящее* и в восхождении *присутствующее* и царствующее. Это восходяще-присутствующее Царствующее греки называют φύσις, причем данное слово означает нечто большее и иное, чем наше слово «природа». Во всяком случае проясняется следующее: благодаря тому, что мы ищем ἀρχή, столь же широко и настоятельно само сущее получает более точное определение.

При этом возникает своеобразный опыт: помимо сущего, которое существует самостоятельно, есть также сущее, которое возникает только благодаря человеку, идет ли речь о результатах труда ремесленника, о придании формы художником или о создании правящего порядка в обществе. Таким образом, по отношению к сущему в целом можно проводить различие между тем, что просто и прежде всего есть φύσις, ὄν φύσει, и тем, что есть ὄν τέχνη, θέσει и νόμῳ.

Всякое основательное размышление о сущем будет прежде всего и всегда улавливать сущее как φύσις — τά φύσει ὄντα — и в этом ракурсе усматривать, что есть сущее как таковое. Такое знание, как соотношенное с φύσις, есть ἐπιστήμη φυσική, «физика», которая не имеет ничего общего с сегодняшней физикой, хотя последняя, со

своей стороны, напротив, весьма связана с первой и даже больше, чем она предполагает и может предполагать. «Физика» есть про-зрение (Durchblick) и обо-зрение (Umblick) в сущем в целом, но всегда вместе с утверждающей критерий устремленностью взора (Ausblick) на ἀρχή. Поэтому в рамках философского размышления о сущем (φύσις) есть такие соображения, которые больше касаются сущего и его отдельных сфер, касаются живого или безжизненного, но могут быть и такие, которые обращены не столько к той или иной конкретной области сущего, сколько к тому, что оно собой представляет в перспективе целого. Если те первые изыскания как таковые соотносят с φυσική — scientia physica — тогда вторые определенным образом подчинены им и как подлинные и последние соображения следуют за ними; с внешней точки зрения они в порядке следования и членения изысканий и принадлежащих им разработок есть те знания, которые приходят post physica, или по-гречески μετά τὰ φυσικά. Однако из прежде сказанного легко выводится дальнейшее соображение: вопрошание об ἀρχή вопрошает о том, что сущее в целом определяет и чем овладевает в своем царствовании. Вопрос τί τό ὄν; в своем вопрошании выходит за пределы сущего в целом, если при этом всегда *возвращается* именно и только к нему. Такое знание о φυσικά есть знание не только post physica, но и trans physica. μετά τὰ φυσικά есть знание и вопрошание, которое полагает сущее как φύσις, причем так, что в этом полагании и через него оно вопрошает сверх сущего, вопрошая о сущем как сущем. Вопрошание об ἀρχή, вопрошание вопроса τί τό ὄν есть метафизика или наоборот: метафизика есть то вопрошание и искание, которое всегда ведо́мо вопросом «что есть сущее?» Поэтому мы называем этот вопрос ведущим вопросом метафизики.

Вопрос о том, что есть сущее, имеет такой общий и широкий характер, что всякое старание, возникающее при его постановке, в своей глубокой перспективе устремлено лишь к одному: найти и зафиксировать ответ на него. Чем больше этот вопрос становится и остается ведущим вопросом, тем меньше спрашивается о нем самом. Всякая трактовка ведущего вопроса есть и остается *усиленным взысканием ответа* и его отыскания. От начала западноевропейской философии, которое было положено греками, на своем пути через весь христианский Запад, на пути овладения миром в эпоху Нового времени и вплоть до философии Ницше ответ на этот вопрос принимал разные формы, однако сохранял единство и простоту в рамках ведущего вопроса, который как единожды заданный и в таком виде как бы вновь и вновь самостоятельно задаваемый вопрос все больше отходит на второй план. Этот вопрос в своей собственной структуре далее не раскрывается.

В процессе получения ответов на этот далее не раскрывающийся ведущий вопрос формировались определенные отношения к сущему как таковому и к его ἀρχή. Само сущее, как оно постигается с самого начала (как φύσις, как творение Творца, как действительность абсолютного духа), а также то, каким образом это сущее определяется в своем ἀρχή, представляют собой то основание, на котором (и одновременно то отношение, в котором) ведущий вопрос взыскует ответа. Сами вопрошающие, а также все те, кто в пределах того или иного ответа на ведущий вопрос философии формируют и утверждают свое сущностное знание и действие, с помощью этого основного вопроса (независимо от того, осознается ли он как таковой или не осознается) занимают определенную позицию в сущем и по отношению к сущему как таковому. Так как эта позиция вытекает из ведущего вопроса и возникает вместе с ним, так как ведущий вопрос есть подлинно метафизическое в метафизике, позицию, которая возникает вместе с самим нераскрытым основным вопросом философии, мы называем *основной метафизической позицией*.

Понятие основной метафизической позиции тезисно надо осмысливать следующим образом: основная метафизическая позиция говорит о том, каким образом вопрошающий о ведущем вопросе остается как бы встроенным в специально не раскрытую структуру этого вопроса и тем самым занимает определенное стояние в сущем в целом и по отношению к сущему в целом и, следовательно, со-определяет местоположение человека

в целом сущего.

Тем не менее понятие основной метафизической позиции еще не ясно. Однако не только само понятие, но и исторически сложившиеся основные позиции сами остаются в себе и целиком и полностью для самих себя в необходимой неясности и непроницаемости. Поэтому получается так, что основную метафизическую позицию, например, Платона, средневековой теологии, Лейбница, Канта или Гегеля в большей степени представляют извне, то есть в соответствии с высказанными учеными мнениями и положениями; кроме того, в случае необходимости говорят о том, какие предшественники оказали на них влияние и какую позицию они занимают по отношению к этике, к вопросу о доказуемости существования Бога или по отношению к «реальности внешнего мира», то есть речь идет о «точках зрения», которые, на первый взгляд, просто наличествуют и которые поэтому воспринимают как нечто само собой разумеющееся, не догадываясь о том, что они существуют только потому, что здесь уже занята основная метафизическая позиция. Она же занята потому, что знание и мышление уже изначально подвластны основному вопросу, который, однако, *не раскрывается*.

Понятие основной метафизической позиции и, следовательно, сами исторически сложившиеся основные метафизические позиции только тогда обретают принципиальную ясность и определенность, когда ведущий вопрос метафизики и тем самым она сама раскрываются в своей сущности. Вряд ли стоит говорить о том, что изначально мыслящее отношение к метафизике становится возможным и плодотворным лишь тогда, когда сама эта метафизика уже развита в своей собственной основной позиции и определен *способ ее ответа на ведущий вопрос философии*. В каждом подлинном и для каждого подлинного философского разбирательства прежде всего должны раскрываться взаимные основные позиции.

Сущность того, что мы называем «основной метафизической позицией», раскрывается вместе с раскрытием и в самом раскрытии ведущего вопроса метафизики. Однако это раскрытие ведущего вопроса имеет свою причину не только и не в первую очередь в том, что тем самым приобретает лучшее понятие о сущности основной метафизической позиции. Определяющую причину раскрытия ведущего вопроса, скорее, надо искать в обновленном вопрошании этого вопроса, а именно в более изначальном его вопрошании. Однако здесь мы не будем об этом говорить. Сейчас нам надо представить сухой и почти школярски конспективный результат раскрытия ведущего вопроса, причем так, чтобы стала очевидной его внутренняя структура, даже если она будет выглядеть почти как скелет.

Ведущий вопрос западноевропейской философии звучит так: Что есть сущее? *Трактовать* этот вопрос — так, как он вопрошается и выражается, значит искать ответ на него. *Раскрывать* же его — так, как он поставлен, наоборот означает вопрошать его в более существенном смысле, намеренно в этом вопрошании включать себя в те отношения, которые открываются тогда, когда усваивается все то, что совершается в вопрошании этого вопроса. Трактовка ведущего вопроса философии сразу же сводится к отысканию ответа, а также того, что при этом надо преодолеть. Раскрытие ведущего вопроса есть нечто существенно иное, а именно исконное вопрошание, которое отказывается от нахождения ответа, воспринимает его гораздо серьезнее и строже, чем это может делать непосредственная трактовка ведущего вопроса в соответствии с его установкой. Ответ есть лишь самый последний шаг самого вопрошания, и тот ответ, который упраздняет вопрошание, уничтожает самое себя как ответ и, таким образом, не может обосновать никакого знания: он обнаруживает и упрочивает одно лишь мнение. На всякий вопрос и особенно на тот, который касается сущего в целом, можно только тогда ответить подобающим образом, если мы поставили его так, как надо. Ведущий же вопрос философии только тогда поставлен должным образом, когда он *раскрыт*. Здесь раскрытие имеет такой масштаб, что изменяет его и выявляет основой вопрос как таковой в его незначальности. Поэтому вопрос о том, что есть сущее, мы называем также *ведущим*

вопросом в отличие от другого, более изначального вопроса, который определяет и направляет первый вопрос и который мы называем *основным вопросом*.

Раскрытие ведущего вопроса (особенно в том случае, если оно, как теперь, дается «схематически») легко возбуждает подозрение в том, что здесь вопрошается о вопросе. Для здравого человеческого разумения вопрошание о вопрошании есть нечто явно нездоровое, экстравагантное и, быть может, даже бессмысленное, а стало быть, там, где мы все-таки, как в ведущем вопросе, хотим добраться до самого сущего, это вопрошание предстает как заблуждение. Как установка такое вопрошание о вопрошании воспринимается как нечто чуждое жизни, терзающее самое себя, «эгоцентрическое», «нигилистическое» и все, что только могут обозначать эти дешевые наименования.

Создается впечатление, что раскрытие ведущего вопроса представляет собой лишь вопрошание поверх вопрошания. Кажется, что вопрошание о вопрошании выглядит как заблуждение и экзальтированность. Боясь, что лишь немногие (если кто-нибудь вообще) найдут в себе мужество и силу мысли своим вопрошанием пройти через раскрытие основного вопроса, чтобы при этом натолкнуться на нечто совершенно иное, чем один лишь вопрос, созданный для вопроса, и какую-то экзальтированность, мы здесь все-таки вкратце очерчиваем структуру раскрытого основного вопроса.

Вопрос гласит: *τί τό όν*; что есть сущее? Мы начинаем его раскрытие, следуя направлению нашего вопрошания и, прежде всего, раскрывая то, на что мы при этом наталкиваемся.

Итак, что есть сущее? Имеется в виду сущее как таковое, не какое-то и не многое, даже не всё, а больше, чем всё: целое, сущее как изначальное целое, сущее *как* это единое. Помимо этого единого, сущего, нет ничего другого, разве что ничто, но это ничто не есть другое сущее. Сейчас мы не будем спрашивать о том, как обстоит дело с ничто; мы хотим лишь удержать ту сферу, в которую входим, когда спрашиваем: что есть сущее, сущее в целом, это единое, не допускающее подле себя ничего другого? Ясно, что отныне мы не забываем о том, что встретилось нам при первом неосторожном шаге в вопросе о сущем: не забываем о том, что при этом нам пришлось натолкнуться на ничто.

То, в пределах чего движется наш вопрос, является, если рассматривать его с точки зрения самого вопроса, сферой опрошенного, о-прошенным (*Be-frage*). Мы называем его полем вопроса. Однако простор этого поля, это сущее в целом, наше вопрошание исследует не для того, чтобы стало видно его необозримое многообразие, не для того только, чтобы в нем утвердиться и хорошо ориентироваться: вопрос с самого начала касается сущего, поскольку оно существует как сущее. В соотношении с опрошенным спрашивается о самобытном и самобытнейшем. Как нам это назвать? Если мы окружаем сущее своим вопрошанием только на том основании, что оно есть сущее, сущее как сущее, тогда своим вопросом о том, что есть сущее, мы устремляемся к тому, что делает сущее сущим: это сущность (*Seiendheit*) сущего, по-гречески *οὐσία* этого *όν*. Мы вопрошаем о бытии сущего.

В поле вопроса вместе с очерчиванием его границ намечается и его цель, спрошенное в опрошенном, то есть бытие сущего. Подобно тому как при обозначении границ поля нам пришлось считаться с возможностью столкновения с ничто, здесь мы имеем дело с другим: обозначение границ поля и обозначение пределов цели этого вопроса себя взаимно обуславливают. И если мы можем сказать, что неподалеку от полевой межи этого вопроса находится ничто, можно также сказать, что в соответствии с взаимосвязью поля вопроса и цели вопроса в самой цели — в бытии сущего — тоже переживается близость ничто, если, конечно, предположить, что мы вопрошаем по-настоящему, то есть поистине целимся и попадаем в цель. Поначалу кажется, что ничто есть самое ничтожное, которому воздают слишком много почестей (хотя бы по тому, что его называют по имени), однако, в конечном счете, это самое заурядное оказывается таким необычайным, что встретиться с ним можно только в необычном опыте. И заурядным в ничто оказывается только то, что оно обладает соблазнительной силой путем

одних только разговоров (дескать, ничто есть самое ничтожное) как бы устранять себя самое. Ничто сущего следует за бытием сущего, как ночь за днем. Разве могли бы мы когда-нибудь увидеть и пережить день как день, если бы не было ночи! Поэтому самым твердым, но и самым безошибочным пробирным камнем, определяющим подлинность мысли и силу какого-либо философа, является ответ на вопрос, не постигает ли он в бытии сущего сразу же и основательно близость ничто. Кому это не удастся, тот окончательно и безнадежно находится за пределами философии.

Если бы вопрошание представляло собой то, за что его часто и охотно принимает внешнее мнение (поверхностное усмотрение чего-либо, безучастный беглый взгляд на предмет вопрошания, мимолетное касание цели), тогда мы уже давно закончили бы раскрытие нашего вопроса. Однако мы находимся только в начале. Мы ищем бытие сущего и пытаемся его достичь. Поэтому само сущее должно иметь отношение к этому замыслу и удерживаться в поле зрения. Для того чтобы поле опроса могло сузиться до предмета вопрошания, оно опрашивается в двух определенных отношениях и никогда не опрашивается лишь вообще, потому что это уже противоречит сущности вопрошания. Это поле, будучи осматриваемым в перспективе цели, находится в двойном ракурсе видения: сущее как таковое улавливается в аспекте того, что оно собой представляет, как выглядит и, в соответствии с этим, каково оно в самом себе; это мы назовем *строем* (*Verfassung*) сущего. Однако в то же время сущее как со-зданное так-то и так-то должно представлять в *способе* (*Weise*) своего бытия, оно как таковое или возможно, или действительно, или необходимо. Таким образом, ведущий вопрос помимо поля и цели имеет и свой горизонт, внутри которого он осмысляет сущее как таковое согласно этому двоякому отношению. Только в контексте этих двух отношений, а точнее, из их взаимосвязи, определяется бытие сущего.

Ведущий вопрос «что есть сущее?» при первом его уловлении и еще долго потом звучит очень неопределенно: кажется, что его всеобщий характер состязается с его расплывчатостью и неуловимостью. Складывается впечатление, что ответ можно искать на любых путях и окольных дорогах. Последующая проверка и подтверждение этапов вопрошания кажутся бесперспективными. И это действительно так, пока мы оставляем вопрос в его неопределенности! Однако уже предыдущее его раскрытие могло бы ясно показать, что этот вопрос имеет вполне определенную и предположительно очень богатую структуру, которую мы едва ли знаем и которой еще менее владеем. Правда, мы и тут совершенно не поняли бы ее, если бы, в соответствии с одной лишь «научной» постановкой вопроса, захотели использовать ее школьно-техническим образом и, например, для подтверждения этапов нашего вопрошания решили бы ожидать чего-то похожего на непосредственно ощутимые и просчитываемые результаты «эксперимента».

От такого подхода подлинное вопрошание о ведущем вопросе философии отделено пропастью, коль скоро сущее в целом и, следовательно, поле вопроса никогда не позволяют, чтобы их составляли из разрозненных фрагментов этого сущего. Тем не менее и ведущий вопрос имеет то или иное конкретное отношение к определенной и очерченной сфере сущего в пределах этого поля. Причина этого кроется в сущности вопрошания, которое, чем дальше оно простирается с самого начала, тем ближе хочет подойти к полю вопрошания, чтобы, вопрошая, полностью исследовать его в его пределах. Если речь целиком и полностью идет о вопросе о сущем, тогда прежде всего надо обратить внимание на то, что в своем строе и способе оно не просто раскрывает упорядоченное в себе богатство: здесь существуют различные виды строя и ступеней, которые взаимно себя освещают. При этом важно, какие упорядоченности сущего становятся мерилем для освещения других, постигается ли, например, живое из неживого или наоборот.

Какая бы картина ни складывалась, в любом случае в вопрошании ведущего вопроса *какая-то* сфера сущего является определяющей для целокупного исследования сущего в целом. Ведущий вопрос в каждом отдельном случае раскрывает такой критерий. Под ним мы понимаем пред-данность (*Vorgabe*) какой-либо очерченной сферы внутри

сущего в целом, от которой прочее сущее хотя и не берет начала, но направляется ею в своем освещении.

Основная метафизическая позиция Ницше

Мы изложили основную мысль Ницше о вечном возвращении того же самого с точки зрения ее существенного содержания, с точки зрения необходимого, как раз принадлежащего этой мысли способа мышления, а также с точки зрения области ее существования. Тем самым заложено *основание* для определения *основной метафизической позиции Ницше в западноевропейской философии*. Обозначение пределов его основной метафизической позиции означает, что мы рассматриваем его философию в контексте того местоположения, которое ей отведено предыдущей западноевропейской историей философии. В то же время это означает, что тем самым философия Ницше намеренно перемещается туда, откуда (при ставшем необходимым разбирательстве с прежней западной философией в целом) она только и может и должна раскрывать свою самобытнейшую силу мысли. Тот факт, что в ходе предпринятого изложения учения о возвращении мы действительно познакомились с мыслительной сферой, которой с необходимостью и в первую очередь должно овладеть всякое плодотворное прочтение и усвоение мыслей Ницше, может представлять собой важное завоевание, однако в ракурсе не менее важного задания, а именно характеристики основной метафизической позиции Ницше, оно всегда остается предварительным.

Мы сможем определить основную метафизическую позицию Ницше в ее основных чертах, если как следует поразмыслим над ответом, который он дает на вопрос о *строе* сущего и его *способе* быть. Теперь мы знаем, что, имея в виду сущее в целом, Ницше дает два ответа: сущее в целом есть воля к власти; сущее в целом есть вечное возвращение того же самого. До сих пор, однако, философское истолкование ницшевской философии было не в состоянии постичь эти два одновременно данных ответа *как* ответы, а именно как необходимо взаимосвязанные ответы, потому что оно не знало соответствующих вопросов, то есть не раскрывало их специально из полной структуры ведущего вопроса. Когда же мы начинаем исходить из раскрытого ведущего вопроса, тогда становится ясно, что в обоих основоположениях (сущее в целом есть воля к власти и сущее в целом есть вечное возвращение того же самого) в каждом случае «есть» означает нечто свое. Когда говорится о том, что сущее в целом «есть» воля к власти, тогда это означает, что сущее как таковое обладает таким *строем*, который Ницше определяет как волю к власти. Когда же говорится о том, что сущее в целом «есть» вечное возвращение того же самого, тогда это означает, что сущее в целом *есть* как сущее в *способе* вечного возвращения того же самого. Определение «воля к власти» дает ответ на вопрос о сущем в отношении его *строя* (Verfassung), а определение «вечное возвращение того же самого» дает ответ на вопрос о сущем в отношении его *способа* быть (Weise). Однако строй и способ быть сопринадлежат друг другу как определения сущести сущего.

Таким образом, в философии Ницше воля к власти и вечное возвращение того же самого взаимосвязаны, и поэтому с самого начала мы имеем дело с превратным пониманием или, лучше сказать, с непониманием, когда волю к власти пытаются противопоставить вечному возвращению того же самого и совсем обособить последнее как метафизическое определение сущего. На самом же деле необходимо *понять именно единство того и другого*, но это единство само принципиально определяет себя из единства *строя* и *способа* быть как взаимосоотносимых моментов сущести сущего. Строй сущего в каждом случае требует способа быть, причем требует как свою собственную причину.

Какую метафизическую позицию в западной философии, то есть в метафизике, занимает философия Ницше, если иметь в виду его ответ на ведущий вопрос философии?

Философия Ницше есть завершение метафизики в том смысле, что она

возвращается к началу греческого мышления, воспринимает его на *свой* лад и таким образом замыкает то кольцо, которое образуется ходом вопрошания о сущем как таковом в его целом. Однако как далеко мышление Ницше возвращается к началу? Задавая такой вопрос, надо сразу как следует уяснить, что Ницше ни в коей мере не повторяет начальную философию в ее тогдашнем виде. Скорее, можно говорить только о том, что благодаря ответу Ницше на ведущий вопрос философии основные позиции, характерные для начала, причем позиции, взятые в их соединении, предстают в преобразенном виде.

Но каковы позиции этого начала, то есть какие ответы даются на еще не раскрытый ведущий вопрос — вопрос о том, что есть сущее?

Один ответ (в общих чертах он принадлежит Пармениду) гласит: *сущее есть*; ответ примечательный и весьма глубокий, так как в нем впервые для всего будущего, в том числе и для Ницше, констатируется, что значит «есть» и «бытие»: постоянство и присутствие, вечное настоящее.

Другой ответ (в общих чертах он принадлежит Гераклиту) гласит: *сущее становится*; сущее существует в постоянном становлении, в самораскрытии и самораспадении.

В какой мере мышление Ницше представляет собой завершение, то есть возвратное соединение этих двух основных определений сущего? В той мере, в какой он говорит, что сущее *есть* как упроченное, постоянное и оно *есть* в постоянном созидании и разрушении. *Однако и то, и другое* есть в сущем не в виде какого-то внешнего сопологания: по существу, сущее есть постоянное созидание (становление) и как созидание оно требует упроченного, во-первых, для того, чтобы преодолеть его, а во-вторых, требует его как упрочивающегося, в котором созидующее превосходит самое себя и преобразуется. Сущность сущего есть становление, но становящееся есть и имеет бытие только в созидающем преобразении. Сущее и становящееся едины в основной мысли, согласно которой становящееся есть, поскольку оно *становится в сущем* и *существует в становлении*. Это сущее становление становится становящимся сущим в постоянном становлении упрочившегося как закосневшего в упроченное как освобождающее преобразование.

Во время появления мысли о возвращении (1881— 1882 гг.) Ницше написал: «Запечатлеем вечность на *нашей* жизни!» (XII, 66, п. 124). Это означает: привнесем в себя как в сущее, и тем самым в сущее в целом, увековечение, преобразование становления *как* становления к сущему, причем так, чтобы это увековечение исходило из самого сущего, для него появлялось и в нем пребывало.

Это метафизическое, то есть одолевающее ведущий вопрос основное требование через несколько лет было выражено в более пространной записи, носящей заголовок «*Рекапитуляция*», то есть собирание воедино в немногих положениях всего самого главного, что содержалось в его философии («*Wille zur Macht*», п. 617; предположительно начало 1886 года). «*Рекапитуляция*» начинается со следующего тезиса: «*Впечатать* в становление черты бытия — вот в чем *высшая воля к власти*». Речь идет не о том, чтобы сущим как постоянным упразднить и заменить становление как непостоянное (как обычно думают); это значит, что надо так сформировать становление по отношению к сущему, чтобы оно сохранялось *как становящееся* и в то же время обладало постоянством, то есть было *бытием*. Впечатание, то есть как бы перечеканивание становящегося в сущее есть высшая воля к власти. В этой перечеканке воля к власти наиболее чистым образом являет свою сущность.

Что представляет собой это перечеканивание, в котором становящееся становится сущим? Оно предстает как в-формование (*Hineingestalten*) становящегося в его высшую возможность, в которой как его мера и область оно преобразуется и обретает постоянство. Это перечеканивание есть творчество. Творчество же как преодолевающее самое себя в своей глубинной сути означает стояние в мгновении принимаемого решения, в котором предыдущее и со-данное обретают свои очертания и таким образом

сохраняются в пред-начертанном за-данном. Эта мгновенность творчества есть сущность действительной, действующей вечности, которая обретает свою высшую остроту и широту как мгновение вечности возвращения того же самого. Перечеканивание становящегося в сущее (воля к власти в ее высшей форме) в своей глубочайшей сущности есть мгновенность, то есть вечное возвращение того же самого. Воля к власти как *строй* сущего *есть*, как она есть, только на основании *способа* быть, на который Ницше проецирует сущее в целом:

Воля к власти в сущности и согласно своей внутренней возможности есть вечное возвращение того же самого.

Правильность этого истолкования недвусмысленно подтверждается и тем отрывком, который озаглавлен как «Рекапитуляция». За упомянутым положением («*Впечатать* в становление черты бытия — в этом *высшая воля к власти*») сразу следует другое: «*Что все возвращается — в этом максимальное приближение мира становления к миру бытия — вершина созерцания*». Яснее нельзя сказать о том: 1) как и на каком основании мыслится впечатывание бытия в становление; 2) что мысль о вечном возвращении того же самого также (и как раз) в период кажущегося первенства мысли о воле к власти остается *той* мыслью мыслей, которую постоянно осмысляет философия Ницше.

(Во время нашего рассмотрения планов «главного произведения» (см. выше) некоторые из слушателей обратили внимание на то, что в набросках, относящихся к последнему, 1888 году творчества, в соответствующих заголовках четвертой и последней книги упоминается имя «Диониса», бога, о котором ранее в нашей лекции ничего не говорилось.

Внимания, однако, заслуживает то, что в этих заголовках следует сразу за упоминанием имени этого бога: «Философия вечного возвращения» или просто «philosophos».

Для Ницше эти заголовки означают следующее: то, *что* подразумевается под словами «Дионис» и «дионисийский», можно услышать и понять только тогда, когда осмыслено «вечное возвращение того же самого». Между тем, то, что вечно возвращается как то же самое и *есть* именно таким образом, то есть присутствует постоянно, в качестве строя бытия предстает как «воля к власти». Для такого мыслителя, каким является Ницше, мифическое имя Dionysos становится *продуманным* только тогда, когда совершается попытка осмыслить единство «воли к власти» и «вечного возвращения того же самого», то есть отыскать те определения бытия, которые с самого начала греческого мышления направляют все мышления о сущем как таковом в его целом. [О Дионисе и дионисийском начале говорится в двух недавно вышедших сочинениях: *W. F. Otto*, «Dionysos, Mythos und Kultus», 1933; *Karl Reinhardt*, «Nietzsches Klage der Ariadne», см. журнал «*Die Antike*», 1935 и отдельно 1936].

В своей важнейшей мысли о вечном возвращении того же самого Ницше объединяет два основных определения сущего, наличествовавшие от начала западноевропейской философии: сущее как становление и сущее как постоянство.

Но можем ли мы охарактеризовать такое преодоление начала западноевропейской философии как конец? Не является ли оно, скорее, повторным пробуждением начала, то есть не предстает ли оно само как начало и, таким образом, как противоположность концу? И тем не менее основная метафизическая позиция Ницше является концом западноевропейской философии, ибо решающий момент заключается *не в том*, что соединяются основные определения сущего, свойственные началу, *не в том*, что мышления Ницше устремляются к началу: существенным с метафизической точки зрения остается то, *как* это происходит. Вопрос звучит так: возвращается ли Ницше к изначальному началу, к началу начинающемуся? И на это мы должны ответить: нет!

Ни Ницше, ни какой-либо мыслитель до него — даже тот, который до Ницше впервые философски осмыслял *историю* философии, Гегель — не возвращаются к

изначальному началу, но уже воспринимают его только в свете того, что предоставляет собой отход от начала и его остановку: в свете философии Платона. Впрочем, здесь мы не будем говорить об этом подробно. Сам Ницше уже довольно рано называет свою философию переиначенным платонизмом. Однако это переиначивание не упраздняет основную позицию, свойственную платонизму, а, напротив, упрочивает ее как раз благодаря видимости, что она якобы упраздняется.

Однако сохраняется главное: в силу того, что метафизическое мышление Ницше возвращается к началу, круг замыкается, однако поскольку здесь все-таки дает о себе знать не изначальное начало, а начало уже умиротворенное, этот круг как таковой больше не производит впечатления изначального закоснения. Круг, замыкающийся *таким образом*, больше не открывает никакой возможности существенного вопрошания ведущего вопроса. Метафизика, обсуждение ведущего вопроса завершается. Такая картина может показаться бесплодной и безутешной, как будто мы имеем дело с констатацией прекращения и затухания. Однако на самом деле это не так.

Так как основная метафизическая позиция Ницше в охарактеризованном смысле является концом метафизики, в ней совершается самое большое и самое глубокое приведение в единство, то есть исполнение всех основных позиций западноевропейской философии (начиная с Платона и в свете платонизма) в одной отсюда определенной, но не утрачивающей творческого начала основной позиции. Тем не менее она только тогда остается поистине действующей метафизической позицией, когда, со своей стороны, во всех своих сущностных силах и сферах господства раскрывается к *противопоставлению*. Философия Ницше, обращаясь вспять, сама должна стать (для взирающего уже поверх нее мышления) противопоставлением, обращенным вперед. Но так как в западноевропейской метафизике основная позиция Ницше является ее завершением, она только тогда может быть противопоставлением для другого начала, когда оно само, *вопрошая*, противопоставляет себя первому началу как начинающемуся в своей исконнейшей изначальности. После всего сказанного это может означать только одно: прежний, всеопределяющий и направляющий вопрос философии, ведущий вопрос «что есть сущее?» должен *из* себя самого и возвышаясь *над* самим собой разворачиваться в более изначальное вопрошание.

Для характеристики того, что мы называем его основной метафизической позицией, Ницше сам выбрал выражение, которое с тех пор часто и охотно используют для обозначения его философии: *amor fati* — любовь к неизбежности, к року (см. эпилог к «Nietzsche contra Wagner», VIII, 206). Однако это выражение только в том случае передает основную метафизическую позицию Ницше, если оба слова, *amor* и *fatum*, и прежде всего их сочетание, мы понимаем, исходя из самобытнейшего мышления самого *Ницше* и не привнося туда расхожих представлений.

Amor — здесь любовь надо понимать как *волю*, как ту волю, которая хочет, чтобы возлюбленное в своей сущности было таким, каково оно есть. Высшая, широчайшая и самая решающая воля такого рода есть воля как преобразование, которая в своей сущности волимое исторгает и водружает в высшие возможности его бытия.

Fatum — здесь неизбежность надо понимать не как какой угодно, где-то катящийся, предоставленный самому себе рок, а как тот поворот нужды, который в уловленном мгновении раскрывается как вечность полноты становления сущего в целом: *circulus vitiosus deus*.

Amor fati есть преобразующая воля к тому, чтобы принадлежать к самому сущему в сущем. *Fatum* пустынен, смутен и гнетущ только для того, кто предпочитает стоять где-то поодаль и позволять, чтобы тот на него обрушивался. Однако тот же *fatum* является чем-то возвышенным, высшим наслаждением для каждого, кто знает и понимает, что он принадлежит ему как творец, то есть всегда как тот, кто решает. Это знание есть не что иное, как знание, которое с необходимостью звучит в той любви.

Мыслитель вопрошает о сущем в целом как таковом, о мире как таковом. Таким

образом, он сразу выходит своей мыслью за пределы мира и тем самым возвращается к нему опять. Он устремляется мыслью к тому, что является *стержнем*, вращаясь вокруг которого мир становится миром. Там, где об этом стержне не говорят громко и непрестанно, но умалчивают в самом сокровенном вопрошании, он осмысляется самым глубоким и чистым образом, потому что затаенное есть подлинно сохраненное и, как самое оберегаемое, оно является самым близким и самым настоящим. То, что обычному разуму кажется «атеизмом» и должно казаться таковым, в сущности является его противоположностью. И точно так же там, где речь идет о ничто и смерти, там глубочайшим образом осмыляется бытие и только оно, в то время как те, кто якобы имеет дело только с «реальным», в действительности бродят в ничтожном.

Высшее речение мысли состоит в том, чтобы в сказываемом не просто умалчивать о подлинно сказуемом, но говорить о нем так, чтобы оно звучало в не-сказывании: речение мысли есть сказующее немоществование. Это речение соответствует глубочайшей сущности языка, который берет начало в молчании. Как сказующе немоществующий, мыслитель в своем делании и предстоянии становится сродни поэту и все-таки остается вечно отъединенным от него, равно как и поэт от мыслителя.

«Вокруг героя все становится трагедией, вокруг полубога все становится игрой сатиров, а вокруг Бога все становится — чем? Быть может, „миром“?»

Глава третья

ВОЛЯ К ВЛАСТИ КАК ПОЗНАНИЕ (1939)

Ницше как мыслитель завершения метафизики

Кто есть Ницше и, прежде всего, кем он станет, мы узнаем, как только сможем осмыслить ту мысль, которую он заключил в словосочетание «воля к власти». Ницше — тот мыслитель, который проследовал *ходом* своей мысли до «воли к власти». О том, кто такой Ницше, мы никогда не узнаем через историческое сообщение о его жизненном пути, а также через пересказ содержания его сочинений. О том, кто такой Ницше, мы не узнаем, если (и до тех пор, пока) будем думать только о его личности, его исторической фигуре, будем воспринимать его как психологический объект рассмотрения, иметь в виду его достижения. Но позвольте, разве сам Ницше не предназначил для печати, как нечто последнее, свой труд, которое озаглавил: «*Ессе Ното*. Как становятся сами собою»? Разве в этом «*Ессе Ното*» не выражена его последняя воля о том, чтобы мы занялись им, этим человеком, и сказали о нем ровно то, о чем говорят разделы этого сочинения: «Почему я так мудр. Почему я так умен. Почему я пишу такие хорошие книги. Почему я являюсь роком»? Разве здесь свободный рассказ о самом себе и безудержное выставление себя напоказ чужому взору не достигают своей вершины?

Существует дешевый и потому часто используемый прием усматривать в этом раскрытии себя и своих стремлений признаки надвигающегося безумия. Однако в «*Ессе Ното*» речь идет не о биографии Ницше и не о личности «господина Ницше»: там, правда, говорится о «судьбе», но не об участии какого-то отдельного человека, а об истории эпохи Нового времени как последнего времени Запада. Однако судьбу этого одинокого носителя общей западноевропейской судьбы отличает и то, что (по меньшей мере, до сих пор) все, чего он хотел достичь своими сочинениями, обернулось прямой противоположностью. Вопреки своему глубочайшему желанию Ницше способствовал возникновению и складыванию такой ситуации, при которой постоянно нарастало душевное, телесное и духовное саморазложение человека и выставление напоказ всей его жизни, что, в конце концов, опосредствованным образом, через фотомонтаж и репортаж, привело к безудержному освещению в «красках и звуках» всякого человеческого начинания: это явление планетарного характера, которое в Америке и России, в Японии и Италии, в

Англии и Германии совершенно одинаково по своей сути и примечательным образом не зависит от воли индивида, а также характера народов, государств и культур.

Ницше сам представлял себя двуликим и должен был это делать как в горизонте своего времени, так и в ракурсе сегодняшней эпохи. Наша задача сводится к тому, чтобы за этой двуликостью увидеть пред-указанное и единственное, решающее и окончательное. В качестве предварительного условия для выполнения этой задачи нам надо перестать смотреть на «человека» и, равным образом, отвлечься от его «труда», если он воспринимается нами как выражение человеческой природы, то есть в свете человеческого, ибо труд как таковой остается для нас закрытым, пока мы продолжаем коситься на «жизнь» человека, этот труд создавшего, вместо того, чтобы вопрошать о бытии и мире, которые только и обосновывают этот труд. Ни личность Ницше, ни его труд не откроются нам, если мы в их взаимосвязи сделаем их предметом исторического и психологического сообщения.

Единственное, что должно нас касаться, это след, который упомянутое движение мысли по направлению к воле к власти оставило в истории бытия, то есть в еще не исследованных сферах будущих решений.

Ницше принадлежит к числу подлинных мыслителей. «Мыслителями» мы называем тех, кому предначертано осмыслять одну единственную мысль, которая всегда есть мысль «о» *сущем в целом*. Каждый мыслитель осмысляет только одну единственную мысль, которая не нуждается в превознесении или влиянии, чтобы стать господствующей. В отличие от мыслителя писатель и исследователь «имеют» много и даже очень много мыслей, то есть идей, которые можно претворить в особо ценную «действительность» и которые оцениваются только в соответствии с этой способностью быть таким образом претворенными.

Что касается мыслителя, то в каждом случае его единственная мысль представляет собой нечто такое, вокруг чего внезапно и незаметно, в глубочайшем безмолвии начинает вращаться все сущее. Мыслители утверждают то, что с точки зрения образности никогда не становится наглядным, с точки зрения истории никогда не становится предметом повествования и с точки зрения техники никогда не просчитывается, но, тем не менее, властвует, не нуждаясь для этого во власти. Мыслители всегда односторонни в смысле той односторонности, которая была им заповедана одним простым речением на заре истории мышления. Это речение восходит к одному древнейшему мыслителю Запада, а именно к Периандру из Коринфа, которого причисляют к одному из «семи мудрецов». Речение гласит: *μελέτα τό λάν*, что означает: «Озаботься сущим в целом».

Подлинные мыслители — те, единственная мысль которых обращена к единственному и высшему решению, идет ли речь о подготовке к его принятию или о способе его осуществления. Коварное и почти затертое слово «решение» сегодня особенно охотно употребляют там, где все уже давно решено или считается решенным. Почти фантастическое злоупотребление этим словом не может, однако, удержать от стремления вернуть ему тот смысл, который одинаково связывает его как с самым сокровенным разделением, так и самым поверхностным различием. Это различие между сущим в целом, которое вбирает в себя богов и людей, мир и землю, и бытием, господство которого позволяет или препятствует всякому сущему быть *тем* сущим, каким оно может быть.

Высшее решение, которое может быть принято и которое в определенный момент становится основанием всей истории, есть решение о господстве сущего или власти бытия. Поэтому когда бы и как бы ни осмыслялось сущее в целом, мышление находится в опасной зоне этого решения. Оно никогда не утверждается и не принимается только человеком: напротив, *его* результат и исход определяет судьбу человека и, иным образом,— Бога.

Ницше — подлинный мыслитель, потому что он решительным образом, не избегая принятия решения, обращается к нему своей мыслью и подготавливает его наступление,

не постигая, однако, его природы и не овладевая им в его скрытой широте.

Ведь это другая особенность, которая отличает мыслителя: в силу своего знания он знает, в какой мере он *не* может знать самого существенного. И тем не менее это знание незнания и как незнания мы ни в коей мере не должны смешивать с тем, что, например, в науке признается как предел познания и ограниченность познаний. Во втором случае имеется в виду тот факт, что человеческая способность познания конечна. Но если с непознанием еще доступного познанию завершается обычное познавание, то вместе со знанием о непознаваемости начинается подлинное знание мыслителя. В науке исследователь задает вопросы для того, чтобы получить полезные ответы. Мыслитель же вопрошает для того, чтобы утвердить сущее в целом как *достойное вопрошания*. Исследователь постоянно движется на основе уже решенного: есть природа, есть история, есть искусство, которые можно сделать предметом рассмотрения. Для мыслителя ничего такого не существует: он решает, что же вообще *есть* и что есть сущее.

Ницше, как и все западноевропейские мыслители до него, находится в ситуации решения. Вместе с ними он признает господство сущего по отношению к бытию, не зная, что сокрыто в таком признании. Однако в то же время Ницше является таким западным мыслителем, который безусловно и окончательно совершает признание этого господства сущего и тем самым оказывается в ситуации предельной остроты принимаемого решения. Это проявляется в том, что в своей единственной мысли о воле к власти Ницше мысленно предвосхищает завершение эпохи Нового времени.

Ницше — это переход от подготовительного периода Нового времени (с точки зрения исторической хронологии это время между 1600 и 1900 годами) к началу его завершения. Мы не знаем, какой промежуток времени это завершение займет. Он может быть или очень коротким и напоминающим катастрофу, или очень долгим в смысле все более продолжительного утверждения уже достигнутого. На нынешнем этапе истории существования планеты половинчатостям больше не будет места. Но так как история по своей сути вершит на основании принятого решения о сущем, которое, впрочем, принимает не она сама, в своеобразном, четко обозначенном выражении такая ситуация действительна по отношению ко всякой исторической эпохе. Все эпохи только отсюда и получают соответствующее историческое очертание.

Прежняя западноевропейская позиция в решении и по отношению к решению о выборе между господством сущего и властью бытия, то есть в признании господства первого, раскрывалась и выстраивалась в том мышлении, которое именуется «метафизикой, при этом „физика" подразумевает «физическое» в изначальном греческом смысле *τὰ φύσει ὄντα*, «сущее, которое как таковое существует и присутствует из себя». «Мета» означает «прочь» и «за пределы» чего-либо, в данном случае: прочь от сущего. Но куда? Ответ: к бытию. Метафизически мысля, можно сказать, что бытие есть то, что по отношению *от* сущего мыслится как его самое общее определение, а по отношению к сущему — как его основание и причина. Метафизично христианское представление о том, что все сущее появилось в результате действия некоей первопричины, особенно это относится к греко-метафизическому пониманию ветхозаветного повествования о творении. Метафизична мысль эпохи Просвещения о том, что всем сущим правит мировой разум. Сущее действительно как то, что притязает на разъяснение. Во всяком случае, здесь сущее имеет преимущество как мерило, как цель, как осуществление бытия. Даже там, где бытие мыслится как «идеал», как то, *чем* и *как* должно быть всякое сущее, отдельное сущее хотя и остается подчиненным ему, но в целом этот *идеал* находится в услужении у сущего, подобно тому как всякая власть почти всегда зависит от того, что она превосходит. Тем не менее всякую подлинную власть отличает то, что она не замечает этой зависимости, то есть никогда ее не признает.

Метафизика осмысляет сущее в целом как имеющее преимущество перед бытием. Все западноевропейское мышление, начиная от греков и кончая Ницше, есть метафизическое мышление. Каждая эпоха западноевропейской истории укоренена в

соответствующем виде метафизики. Ницше своей мыслью предвосхищает завершение Нового времени. Его ход мысли по направлению воли к власти является предвосхищением той метафизики, которая влечет завершающееся Новое время в его завершении. Здесь слово «завершение» не означает последнего добавления недостающей части, не означает окончательного заполнения до сих пор не устраненных пробелов. Завершение подразумевает неограниченное развитие всех с давних пор сохранявшихся сущностных сил сущего до уровня их целокупного раскрытия. Метафизическое завершение эпохи не есть одно лишь истечение уже известного. Оно представляет собой впервые осуществляющееся и уже заранее полное утверждение неожиданного, того, чего вообще якобы не следовало ожидать. Завершение есть нечто новое по отношению к прежнему, и поэтому его никогда не видят и не могут понять все те, кто в своих расчетах обращены только вспять.

Ницшевская мысль о воле к власти осмысляет сущее в целом, так что метафизическое основание истории настоящей и будущей эпохи становится очевидным и одновременно определяющим. Определяющее господство какой-либо философии можно измерять не по тому, что о ней известно на словах, не по числу ее «приверженцев» и «представителей» и тем более не по «литературе», которая была написана по этому поводу. Даже если имя Ницше вообще позабудут, господствовать будет то, о чем он был вынужден мыслить. Каждого мыслителя, обращенного своей мыслью к решению, Движет и сдает забота о той нужде, которая при его жизни в окружении его исторически определяемого, но неподлинного воздействия еще не ощущается и не переживается.

В мысли о воле к власти Ницше предвосхищает метафизическое основание завершения эпохи Нового времени. В мысли о воле к власти прежде всего завершается само метафизическое мышление. Ницше, мыслитель мысли о воле к власти, — *последний метафизик Запада*. Эпоха, завершение которой раскрывается в его мысли, эпоха Нового времени есть последнее время, то есть эпоха, в которой когда-то и как-то дает о себе знать историческое решение о том, является ли это время конца завершением западноевропейской истории или же оно представляет собой некую контриггу по отношению к какому-то иному началу. Проследить ницшевский ход мысли, ведущий к воле к власти, значит увидеть перед собой совершение этого исторического решения.

Если мы сами не ввязались в разбирательство с Ницше, тогда наше размышляющее сопутствование его ходу мысли может иметь только одну цель: поближе познакомиться с тем, что «совершается» в истории эпохи Нового времени. Когда мы говорим о том, что «совершается», мы имеем в виду то, что влечет и понуждает историю, что высвобождает к действию различные случаи и заранее предоставляет свободу действий различным замыслам, что в сущем, понимаемом в смысле противостояния и соотносительности, в своей основе есть *то, что есть*. То, что совершается, мы никогда не постигаем через исторические констатации того, что «протекает». Сам этот глагол хорошо показывает, что все, что «протекает», есть то, что, разыгрываясь на переднем и заднем плане общественной сцены и вызывая какие-либо мнения на свой счет, проходит мимо нас. То же, что совершается, никогда нельзя сделать исторически познаваемым. Его можно знать только на уровне мысли в постижении того, что метафизика, предопределяющая эпоху, выразила мыслью и словом. Нам нет никакого дела до того, что обычно называют «философией» Ницше и старательно сравнивают с предыдущими философиями. Никак нельзя обойти другое, а именно то, что в ницшевской мысли о воле к власти было выражено как историческое основание всего, что в обличье Нового времени совершается в западноевропейской истории. Включим ли мы «философию» Ницше в своей интеллектуальный багаж или пройдем мимо нее — в любом случае это не имеет никакого значения. Роковым было бы другое: если бы мы, не имея решимости к подлинному вопрошанию, просто стали бы «заниматься» Ницше и это «занятие» считали бы серьезным мыслящим разбирательством с его единственной мыслью. Однозначное отрицание всякой философии — это установка, которая всегда заслуживает уважения, ибо

в ней больше философии, чем она сама об этом догадывается. С другой стороны, одна только игра философскими мыслями, с самого начала путем различных оговорок стремящаяся соблудности «нейтралитет» и начатая ради интеллектуального развлечения или отдыха, заслуживает презрения, ибо не знает о том, что поставлено на карту мыслителем в его мысли.

Так называемое «главное произведение» Ницше

Мысль Ницше о воле к власти мы называем его *единственной* мыслью. Тем самым мы говорим, что другая его мысль, а именно мысль о вечном возвращении того же самого с необходимостью вбирается в мысль о воле к власти. Обе мысли, как мысль о воле к власти, так и мысль о вечном возвращении того же самого, говорят *одно и то же* и осмысляют *одну и ту же* основную черту сущего в целом. Мысль о вечном возвращении того же самого есть внутреннее (не какое-то совершаемое позднее) исполнение мысли о воле к власти. Именно поэтому мысль о вечном возвращении того же самого Ницше продумывал раньше мысли о воле к власти, ибо каждый мыслитель, впервые продумывая свою единственную мысль, хотя и осмысляет ее в ее полноте, однако еще не в ее раскрытии, то есть не в том ее опасном перерастании себя самой и простираемости за свои пределы, которые постоянно дают о себе знать.

С тех пор как мысль Ницше о воле к власти пришла к нему во всей своей ясности и решительности (приблизительно в 1884 году и до последних недель работы его мышления, то есть до конца 1888 года), он стремился к тому, чтобы придать *смысловую форму* этой единственной мысли. С писательской точки зрения в его набросках и замыслах эта форма имела вид того, что он сам традиционно называет «главным произведением». Однако это «главное произведение» никогда не было написано. Оно не только не было написано, но так и не стало «произведением» в смысле философского произведения Нового времени (наподобие «*Meditationes de prima philosophia*» Декарта, «Критики чистого разума» Канта, «Феноменологии духа» Гегеля или Шеллинговых «Философских исследований о сущности человеческой свободы»).

Почему ход мыслей Ницше, приведший его к мысли о воле к власти, не завершился созданием такого «произведения»? Историки, психологи, биографы и прочие, кто готов потакать человеческому любопытству, в таких случаях не ведают никакого смущения, а что касается «случая» Ницше, то здесь тем более есть много причин, которые для обычного разумения вполне доходчиво объясняют, почему главное произведение так и не появилось.

Говорят о том, что мыслитель больше не может совладать с тем обилием материала и многообразием и широтой его отдельных областей, в которых ему пришлось бы обосновывать идею воли к власти как основной особенности сущего. Это ему не удастся потому, что и философия начиная с середины прошлого века больше не может избежать специализации по соответствующим дисциплинам (логике, этике, эстетике, философии языка, философии государства и философии религии), коль скоро ей надо предъявить нечто большее, чем пустые всеобщие рассуждения на тему, о которой благодаря отдельным наукам уже и без того знают и знают гораздо достовернее. Во времена Канта или, быть может, в эпоху Гегеля овладение всеми областями знания еще, наверное, было возможно, но в XIX веке различные науки не только неожиданно быстро и содержательно расширили сферу познания сущего, но и настолько развили методы исследования всех его сфер с точки зрения их разнообразия, выверенной определенности и достоверности, что неопределенные познания в области всех этих наук позволяют разве что скользить по их поверхности и не более того. Если мы хотим достичь достаточно обоснованных знаний о сущем в целом, нам необходимо познакомиться с достижениями и методами всех наук. Без этой научной основы любая метафизика остается воздушным замком. Что касается Ницше, то ему тоже не удалось должным образом овладеть всеми науками.

Далее отмечают, что у Ницше совершенно не было способности к строго доказательному и дедуктивному мышлению, улавливающему далеко отстоящие друг от друга связи,— к «систематическому философствованию», как это называют. Он сам прямо говорил о своем недоверии ко всем «систематикам». Разве в таком случае ему удалось бы систематизировать все знания о сущем в целом и написать «систематическое» главное произведение? Кроме того, говорят, что Ницше стал жертвой своего чрезмерного стремления к достижению авторитета и влияния. Успех Рихарда Вагнера, которого Ницше очень рано, еще до того, как он сам как следует это осознал, определил как своего подлинного противника, не дал ему спокойно идти своим путем, пробудил стремление к осуществлению какой-то более высокой миссии и вверг в лихорадочное писательство.

Наконец, обращают внимание на то, что как раз в те годы, когда Ницше силился придать своей идее воли к власти законченную смысловую форму, его работоспособность стала иссякать, и это помешало ему создать такое «произведение». Если любое научное исследование, образно говоря, всегда движется по одной линии и может быть продолжено с того места, на котором оно прервалось, то развитие философской мысли в каждом своем шаге каждый раз должно сначала совершить прыжок в целое и собрать себя в средоточии круга.

Эти и другие разъяснения по поводу того, почему «произведение» так и не состоялось, вполне правильны. Их даже можно подтвердить высказываниями самого Ницше, но как обстоят дела с той предпосылкой, в расчете на которую эти разъяснения столь рьяно приводились? Предпосылка, согласно которой надо вести речь о «произведении», причем таком, которое напоминало бы уже известные философские «главные труды», в самой себе необоснованна, да и не может быть обоснованной: она не истинна, потому что противоречит сути и способу существования мысли о воле к власти.

Тот факт, что сам Ницше в письмах к сестре и немногим по-настоящему его понимающим друзьям и помощникам, которых к тому же становилось все меньше, говорит о «главном произведении», еще не дает права на существование упомянутой предпосылки. Ницше хорошо понимал, что даже эти «ближние» и немногие, к которым он еще обращался, не могут как следует понять, перед какой задачей он себя поставил. Постоянный поиск новых форм, в которых он стремился через различные публикации выразить то, о чем думал, ясно показывают, как хорошо он понимал, что оформление его основной мысли должно представлять собой нечто иное, чем «произведение» в прежнем его понимании. Незавершенность, если мы имеем смелость о ней говорить, ни в коей мере не заключается в том, что так и не появилось произведение «о» воле к власти: незавершенность могла бы означать только то, что для мыслителя оказалась несостоятельной внутренняя форма его единственной мысли. Но, быть может, дело вовсе не в этом, может быть, несостоятельными оказываются как раз те, ради кого Ницше верно следовал ходу своей мысли, но кто своими поспешными толкованиями, сделанными «в духе времени», своим слишком легким и пагубным всезнанием, характерным для всех, пришедших позднее, просто заблокировал этот ход?

Только заранее решив, как должно выглядеть «произведение», которое необходимо завершить и форма которого уже давно насильственно определена имеющимися образцами, можно все, что Ницше оставил неопубликованным, расценивать как «отрывки», «фрагменты», «наброски», «подготовку». Тогда просто нет другого выбора. Но если такое решение с самого начала оказывается неосновательным и несоответствующим основной мысли этого мыслителя, *тогда* все его смысловые ходы приобретают совсем другой характер.

Говоря более осторожно, можно сказать, что только тогда возникает *вопрос* о том, как же нам надо воспринимать эти смысловые ходы, движения и скачки мысли, дабы мы могли адекватно осмыслять все, что в них продумано, и не искажать продуманное своей привычкой осмыслять такую ситуацию.

Сегодня общественности предлагается книга под заголовком «Воля к власти». Эта

книга не есть «произведение» Ницше, и тем не менее в ней содержится то, что было записано самим Ницше. Даже самый общий классификационный план, под которым были собраны записи разных лет, составлен им самим. Этот не совсем произвольный, сделанный в виде книги, свод записей Ницше, относящихся к периоду с 1882 по 1888 годы, появился как первая попытка посмертной публикации и в 1901 году был опубликован как XV том его сочинений. Гораздо больше записей содержится в издании книги «Воля к власти» от 1906 года, которая в 1911 году без каких-либо изменений в качестве XV и XVI томов вошла в большое издание вместо первой публикации 1901 года.

«Воля к власти», которой мы располагаем, ни с точки зрения полноты, ни, прежде всего, с точки зрения своего весьма своеобразного хода изложения и композиции не воссоздает мысль Ницше о воле к власти, но как книга вполне годится для того, чтобы лечь в основу нашего стремления последовать за ходом мысли философа и, прослеживая его, осмыслить его единственную мысль. Нам только придется с самого начала отказаться от предложенного в этой книге порядка изложения.

Тем не менее, стремясь проникнуть в смысловой лабиринт, ведущий к идее воли к власти, мы должны следовать какому-то порядку. Конечно, следуя иному выбору и упорядочению отрывков, мы, *по-видимому*, поступаем не менее произвольно, чем составители книги, из которой берем текст для рассмотрения. Но мы, во-первых, не смешиваем между собой отрывки, относящиеся к совершенно разным периодам времени, что было обычным делом в книге, которая по сию пору доступна. Во-вторых, мы обращаем внимание на те отрывки, которые относятся к 1887—1888 го-Дам, то есть ко времени, когда мышление Ницше достигло максимальной ясности и покоя. Из самих этих отрывков мы опять-таки выбираем только те, в которых мысли о воле к власти удалось выразить себя наиболее полно и цельно. Поэтому мы не можем назвать эти отрывки фрагментами и вообще отрывками. Если же мы все-таки делаем это, мы обращаем внимание и на то, что эти отрывки не только согласуются или разнятся между собой с точки зрения их содержания, но и, прежде всего, отличаются друг от друга в смысле их внутренней изобразительной формы и широты, силы сосредоточения и ясности мышления, ракурса и остроты речения.

Надеюсь, что этого предупреждения достаточно для того, чтобы наш подход не казался произвольным и непоследовательным. Мы постоянно проводим четкое различие между книгой, носящей заголовок «Воля к власти», и сокровенным ходом мысли к этой воле, тем *ходом*, глубинный закон и структуру которого мы пытаемся осмыслить. Так как мы не хотим читать книгу «Воля к власти», но должны следовать за упомянутым *ходом* мысли, мы раскроем ее на вполне определенном месте.

Воля к власти как принцип нового утверждения ценностей

Теперь мы переходим к тому, что Ницше, согласно упомянутому разделению, намеревался сказать в III части, озаглавленной как «Принцип нового утверждения ценностей», ибо здесь он, *по-видимому*, хотел выразить и сформировать «новую», *свою* «философию». Если самой важной и единственной мыслью Ницше является мысль о воле к власти, тогда заголовок третьей книги сразу же дает нам важное объяснение того, что есть эта воля, хотя пока мы не постигаем ее подлинной сущности. Воля к власти есть «принцип нового утверждения ценностей» и наоборот: принцип нового утверждения ценностей, который надо обосновать, есть воля к власти. Что означает «утверждение ценностей»? Что значит слово «ценность»? В своей особой смысловой тональности это слово вошло в обиход и благодаря Ницше: мы говорим о «культурных ценностях» нации, о «жизненных ценностях» народа, о «нравственных», «эстетических», «религиозных» «ценностях». Употребляя такие слова, мы не слишком задумываемся над их смыслом, хотя в них, по существу, должен содержаться призыв к высшему и последнему.

Для Ницше слово «ценность» имеет важное значение, и это видно уже по

подзаголовку, которым он обозначает ход своей мысли к воле к власти: «Опыт переоценки всех ценностей». Для Ницше ценность означает условие жизни, условие, которое делает жизнь «жизнью». Однако в мышлении Ницше «жизнь» в большинстве случаев обозначает всякое сущее и сущее в целом, поскольку оно есть. Иногда это слово акцентируется в смысле *нашей* жизни, то есть бытия человека.

В отличие от биологии и современного философу учения о жизни, изложенного Дарвином, Ницше усматривает сущность жизни не в «самосохранении» («борьба за существование»), а в ее возрастании и выходе за свои пределы. Поэтому ценность как условие жизни надо осмысливать как нечто такое, что поддерживает это возрастание, способствует ему и пробуждает его. Только то, что помогает жизни, то есть сущему в целом, возрастать, имеет ценность или, точнее говоря, и *есть* эта ценность. Поначалу характеристика ценности как «условия» жизни в смысле ее возрастания выглядит совсем неопределенно. Хотя обуславливающее (ценность) в каждом случае делает зависимым от себя обусловленное (жизнь), с другой стороны, сущность обуславливающего (ценности) определяется сущностью того, что она сама должна обуславливать (сущностью жизни). Сущностный характер ценности как условия жизни зависит от сущности «жизни», от того, что эту сущность очерчивает. Если Ницше говорит, что сущность жизни есть ее возрастание, тогда возникает вопрос о том, что является сущностью такого возрастания. Возрастание, и особенно такое, какое совершается в этом возросшем (*Gesteigerten*) и *через* него самого, есть *выхождение-за-пределы-себя*. Оно заключается в том, что, возрастая, жизнь проецирует перед собой более высокие возможности самой себя и как бы предпосылает себя и устремляет себя самое в еще не достигнутое, в то, что еще предстоит достигнуть.

Таким образом, возрастанию свойственно нечто похожее на предвосхищающее про-зрение в сферу высшего, свойственна «перспектива». Поскольку жизнь, то есть всякое сущее, есть возрастание жизни, жизнь как таковая имеет «перспективный характер» и, соответственно, «ценности» как условию жизни этот характер тоже присущ. В каждом случае ценность «перспективно» обуславливает и определяет «перспективную» основу «жизни». В то же время это говорит о том, что с самого начала нам надо обособить ницшевское понимание «ценности» как «условия» жизни от расхожего представления об условиях, в рамках которого нередко идет речь об «условиях жизни», например, когда говорят об «условиях жизни» каких-либо животных. «Жизнь», «условие жизни», «ценность» — эти ключевые слова ницшевского мышления отличаются своеобразием, вытекающим из основной мысли этого мышления.

Итак, «утверждение ценностей» означает определение и упрочение тех «перспективных» условий, которые делают жизнь жизнью, то есть принципиально обеспечивают ее возрастание. Но что означает *новое* утверждение ценностей? Речь идет о подготовке к переименованию очень старого, очень долго существующего утверждения ценностей. Старое утверждение, характерное для платонизма и христианства, представляет собой обесценение здесь и сейчас наличествующего сущего как *μὴ ὄν*, как чего-то такого, чего, собственно, не должно было быть, потому что оно представляет собой отпадение от подлинно сущего, от «идей» и божественного порядка, а если это и не отпадение, то, в крайнем случае, лишь некая мимолетность.

Старое, «прежнее» полагание ценности наделяет жизнь перспективой в сверхчувственное и неземное, *εὐρέκεινα*, потустороннее, которое обещает «истинное блаженство» в отличие от этой «юдоли печали», как называют «землю» и «мир». На переворот в системе утверждения ценностей, на старое и новое намекает следующее высказывание Ницше:

«„Что мне делать, чтобы обрести блаженство?“ Не знаю, но говорю тебе: будь блажен и делай, что тебе хочется» (XII, 285; 1882-1884).

Перед нами христианский «евангельский» вопрос. Ницше отвечает на библейский манер («А я говорю тебе»), но вкладывает в ответ противоположное содержание,

поскольку о блаженстве говорится не как о *следствии* какого-то делания, а как о его *причине*. Это, конечно, не оправдывает вседозволенности куда-то влекущего инстинкта. Просто сказано «будь блажен» — и в этом заключается все.

Новый принцип утверждения ценностей гласит: необходимо определять иные перспективные условия для «жизни». Однако мы не до конца понимаем это выражение, если думаем, что речь идет только об утверждении новых *условий* жизни. Скорее, надо заново определить сущность *самой жизни* и тем самым заодно, то есть в порядке вывода, заново определить и соответствующие перспективные условия для нее. Поскольку сущность жизни усматривается в ее «возрастании», все условия, направленные только на ее сохранение, по существу, препятствуют ее перспективному возрастанию или даже отрицают его, не только не дают проявиться возможности иных перспектив, но губят такую возможность на корню. В таком случае условия, препятствующие жизни, строго говоря, являются не ценностями, а их *противоположностью*.

Если прежде жизнь понималась как само-«сохранение» ради служения иному и позднему, если, таким образом, сущность жизни как самовозрастания не признавалась, тогда надо сказать, что прежние условия жизни, «прежние высшие ценности» (XVI, 421) не являются подлинными ценностями и необходима «переоценка всех ценностей» путем «нового их утверждения». Поэтому в своем плане третьей книги под вторым пунктом Ницше пишет: «Критика [прежних] высших ценностей».

Однако для того чтобы создать достаточные и необходимые условия для жизни как жизневозрастания (*Lebenssteigerung*), новое утверждение ценностей должно вернуться к тому, что есть сама жизнь как самовозрастание, к тому, что делает возможным эту сущность жизни в своей основе. Основа, то, с чего что-либо начинается в своей сущности, из чего оно исходит и в чем остается укорененным, по-гречески называется *ἀρχή*, а на латыни *principium*, «начало», принцип.

Принцип нового утверждения ценностей есть то, что определяет жизнь, для которой ценности являются перспективными условиями, в ее сущностной основе. Но если принципом нового утверждения ценностей является воля к власти, тогда это означает, что жизнь, то есть сущее в целом, в своей основной сущности и сущностной основе сама есть воля к власти и ничего более. Поэтому одна запись, относящаяся к последнему году творчества, начинается такими словами: «Если глубочайшая сущность бытия есть воля к власти...» («*Der Wille zur Macht*», п. 693; март-июнь 1888 года).

Еще раньше (в 1885 году) Ницше начинает движение мысли вопросом: «Но знаете ли вы, что для меня есть „мир“»? Под «миром» он понимает сущее в целом и часто отождествляет это слово с «жизнью», подобно тому как мы охотно отождествляем «мировоззрение» (*Weltanschauung*) с «жизневоззрением» (*Lebensanschauung*). На свой вопрос он дает такой ответ:

«*Этот мир есть воля к власти — и ничего больше! И вы сами будьте волей к власти — и больше ничем!*» (п. 1067).

Основную черту сущего в целом Ницше осмысляет в единственной мысли о воле к власти. Квинтэссенция его метафизики, то есть определения сущего в целом, такова: *жизнь есть воля к власти*. Здесь сокрыта двойственность и в то же время единство:

- 1) сущее в целом есть «жизнь»;
- 2) сущность жизни есть «воля к власти».

Словами о том, что жизнь есть воля к власти, завершается западноевропейская метафизика, в начале которой стоит темное изречение, согласно которому сущее в целом есть *φύσις*. Слова Ницше о том, что сущее в целом есть воля к власти, выражают то, что в начале западноевропейской метафизики было предопределено как возможность и в результате неизбежного отпадения от этого начала стало необходимостью. В этих словах высказывается не частное мнение некоего Ницше. Эти слова мыслит и произносит «судьба», и это означает, что бытие мысли, в котором находится этот и любой другой настоящий западноевропейский мыслитель, состоит в почти *нечеловеческой* верности

самой сокровенной истории Запада. Эта история есть борение мысли и поэтического образа, взыскующих слова о сущем в целом. У любой всемирно-исторической общности по самой ее природе нет зрения и слуха, меры и сердца для этого борения вокруг слова о бытии. Это борение разыгрывается по ту сторону войны и мира, за пределами успеха и поражения, оно всегда глухо к славе и шуму, равнодушно к судьбе индивида.

Сущее в целом есть воля к власти. Как таковая воля есть принцип нового утверждения ценностей. Но что такое «воля к власти»? В какой-то мере мы понимаем, что означает «воля», так как нечто подобное мы испытываем в своей жизни, будь то в волеии или только в не-волеии. Со словом «власть» мы тоже связываем какое-то неясное представление, и в результате нам как будто становится ясно, что означает «воля к власти». Однако нет ничего пагубнее, если мы решим следовать привычным, повседневным представлениям о «воле к власти» и потом станем думать, что тем самым что-то узнали о единственной мысли Ницше.

Если мысль о воле к власти является первой, то есть в иерархическом плане высшей мыслью ницшевской метафизики и тем самым западноевропейской метафизики вообще, то дорогу к ясному осмыслению этой первой и последней метафизической мысли мы найдем только тогда, когда преодолеем те смысловые ходы, которые прошел сам Ницше, мыслитель, осмысляющий эту мысль. Если воля к власти является основной особенностью всего сущего, тогда для мыслителя, осмысляющего эту мысль, она должна как бы «застигаться» в любой сфере сущего: в природе, в искусстве, в истории, в политике, в науке и познании вообще. Все это должно, поскольку оно есть сущее, быть волей к власти. Например, наука, познание вообще, есть форма воли к власти. Размышление (в смысле мышления Ницше) над познанием и особенно наукой, должно показать, что есть воля к власти.

Поэтому вместе с Ницше мы спрашиваем: что есть познание? Что есть наука? Получая ответ (гласящий, что все это есть воля к власти), мы в то же время узнаем, что подразумевается под волей к власти. Мы можем задать этот же вопрос и по отношению к искусству, природе. Мы даже *должны* его задать, ставя вопрос о *сущности познания*. Мы пока не можем предугадать, почему и каким образом именно в мышлении Ницше существует четкая связь между сущностью познания, сущностью искусства и сущностью природы.

Вопрос о познании вообще и науке в особенности теперь должен иметь преимущество, и не только потому, что «наука» определяет нашу очень самобытную трудовую сферу, но, прежде всего, потому, что в истории Запада познание и знание достигли существенной власти. «Наука» не является какой-то *одной* областью «культурной» деятельности наряду с другими областями: наука есть основополагающая сила в том противоборстве, в котором западный человек в целом устанавливает свое отношение к сущему и утверждает себя в нем. Если сегодня в экономическом отделе какой-нибудь газеты «упаковку пакетов» преподносят как «науку, требующую высшего образования», это не выглядит «плохой шуткой», и если кто-то работает над тем, чтобы учредить собственную «науку радиовещания», это вовсе не означает вырождения «науки»; скорее, эти явления представляют собой новые направления того процесса, который идет уже веками и метафизическая причина которого заключается в том, что уже давно в результате развития западноевропейской метафизики познание и знание стали пониматься как *τέχνη*. Задавать вопрос о *сущности* познания значит вносить в опытное знание то самое, что «подлинно» совершается в истории, которая есть мы.

Согласно Ницше познание есть форма воли к власти. Но что он имеет в виду, говоря о «познании»? Это и надо определить и описать.

Здесь мы не следуем жанру «философско-исторического» изложения и не набрасываем самодельных «картин» ницшевской «теории познания и науки», а со всей строгостью и точностью прослеживаем своей мыслью его мыслительные ходы в

доступных нам записях.

Таким образом, цель этой лекции представляет собой нечто очень простое и весьма предварительное: она подводит к *вопрошающему промышлению* (*fragenden Durchdenken*) основной мысли Ницше. Однако такое руководство не ограничивается перечислением правил и точек зрения, как, наверное, следовало бы сделать, а осуществляется как *тренировка*. Поскольку при этом мы пытаемся осмыслить основную мысль Ницше, каждый наш шаг есть раздумье над тем, что «совершается» в западноевропейской истории. Эта история никогда не становится предметом, в историческом рассмотрении которого мы растворяемся, но она не является и состоянием, которое мы могли бы в своем рассмотрении обосновать психологически. Что же она такое? Мы узнаем об этом тогда, когда *постигнем* волю к власти, то есть сможем не только представить, что означает это словосочетание, но поймем, что это такое: воля к власти — *единственная в своем роде власть бытия «над» сущим в целом* [которая в завуалированном виде проявляется в оставленности бытия сущего].

Познание в основной мысли Ницше о сущности истины

Что такое познание? О чем мы спрашиваем, когда задаем вопрос о сущности познания? Местоположение западного человека в сущем, определение, обоснование, раскрытие этого местоположения, то есть сущностное определение сущего в целом и, стало быть, западноевропейскую метафизику отличает эта единственная в своем роде особенность: западноевропейский человек издавна был вынужден задавать вопрос: *τί ἐστὶν ἐπιστήμη*; — «что такое познание?» Лишь много времени спустя, в XIX веке, из этого метафизического вопроса сформировался предмет научного занятия, то есть предмет психологических и биологических изысканий. Вопрос о сущности познания стал делом «формирования теории», ареной теории познания. Занимаясь ретроспективным сравнительным анализом и воодушевляясь историко-филологическим исследованием прошлого, мы умудрились обнаружить, что Аристотель и Платон, даже Гераклит и Парменид, а позднее Декарт, Кант и Шеллинг «тоже» «разрабатывали» некую «теорию познания», причем, конечно же, «теория познания» древнего Парменида оставалась еще весьма «несовершенной», так как он не располагал методами и аппаратом XIX—XX веков. Да, великие древние мыслители Гераклит и Парменид размышляли над сущностью познания, но «дело» в том, что до сих пор мы едва ли как следует догадываемся, что, собственно, должно означать это размышление над данной сущностью: речь идет о «мышлении» как путеводной нити проекции сущего в целом на бытие, о скрывающей самое себя тревоге по поводу потаенной сущности *этой* «путеводной нити» и ее «сущности» как таковой.

Мысль о том, что упомянутые мыслители, как и мыслители Нового времени, должны были «заниматься» разработкой «теории познания» по образцу ученых философов XIX века, является ребячеством и остается таковым даже в том случае, когда признают, что Кант, например, гораздо лучше знал толк в этом «теоретико-познавательном» деле, чем позднейшие «неокантианцы», которые его «совершенствовали». Здесь вполне можно было бы и не упоминать об этом чудовище ученой «теории познания», если бы и Ницше, отчасти против воли, отчасти из любопытства, не двинулся в этой душной атмосфере и не зависел от нее. Так как даже величайшие, то есть всегда самые одинокие мыслители, все-таки живут не в некоем надмирном обиталище, они всегда окружены и затронуты современностью и традицией или, как говорят, подвержены чужому влиянию. Вопрос только в том, разьясняем ли мы их мышление в контексте этого влияния, а также их собственных сиюминутных «жизненных» признаний или же постигаем их единственные мысли из существенно иных истоков, а именно из того, что впервые открывает и обосновывает это мышление. Когда мы следим за мыслью Ницше о сущности познания, мы обращаем внимание не на то многообразно «роковое»,

что отдает в нем современностью, то есть пресловутой «теорией познания», а только на то, в чем раскрывается и завершается основная установка метафизики Нового времени. Однако это «метафизическое» движется из самого себя, из своего собственного сущностного средоточия в потаенной исторической связи с началом западноевропейского мышления, положенным греками. Эту связь завершения западноевропейской метафизики с ее началом мы не осмысливаем исторически, то есть как цепь зависимостей и отношений между теми или иными философскими воззрениями, мнениями и «проблемами»; мы осознаем эту связь как то, что ныне еще совершается и *есть*.

Поэтому нам надо сразу же прояснить, о чем, в принципе, мы вопрошаем, когда ставим вопрос о *сущности* познания.

В истории Запада познание имеет силу как отношение и установка представления, через которые истинное постигается и удерживается в качестве обладаемого. Познание, которое не истинно, не только есть «неистинное познание», но и не является познанием вообще; в выражении «истинное познание» мы, по существу, дважды говорим одно и то же. Истинное и обладание им или, короче говоря, истина в смысле признанного истинного бытия, составляют сущность познания. В вопросе о том, что есть познание, по существу, спрашивается об истине и ее сущности. И что же *истина*? Когда то или это принимается за то и считается тем, что оно *есть*, тогда это за-то-почитание (*Dafürhalten*) мы называем почитание-истинным. Истинное здесь подразумевает то, что *есть*. Постигать истинное значит так воспринимать, воспроизводить и передавать сущее в представлении и высказывании, как оно *есть*. Истинное и истина имеют самое сокровенное отношение к сущему, и вопрос о сущности познания как вопрос об истинном и истине есть вопрос о сущем. Вопрос о сущем как вопрос о том, что оно само есть как таковое, в своем вопрошании выходит за пределы сущего, но в то же время возвращается к нему. Вопрос о познании есть вопрос метафизический.

Если мысль Ницше о воле к власти является основной мыслью его метафизики и последней мыслью метафизики западноевропейской, тогда сущность познания, то есть сущность истины, должна определяться из воли к власти. Истина содержит и дает то, что *есть*, сущее, внутри которого сам человек есть сущий, причем так, что он выстраивает свое отношение к сущему. Поэтому во всяком полагании отношения человек каким-то образом относится к истинному. Истина есть то, к чему он стремится, от чего требует, чтобы оно господствовало во всех его действиях и поступках, желаниях и деяниях, опыте и оформлении, страдании и преодолении. В этой связи говорят о «воле к истине».

Так как человек как сущий выстраивает свое отношение к сущему в целом и при этом осваивает ту или иную область сущего и занимается ею (а в ней осваивает то или иное сущее и занимается им), то истина явно или скрыто выступает как предмет требования, оценки и почитания. Поэтому метафизическую сущность человека можно было бы выразить в таком тезисе: *человек предстает как почитающий истину и, следовательно, как отвергающий ее*. Поэтому ницшевское понимание истины как при внезапной вспышке молнии со всею ясностью высвечивается одним отрывком, в котором речь идет о почитании истины. В записи, которая относится к 1884 году и в которой начинает осознаваться процесс оформления мысли о воле к власти, Ницше говорит о том, что «почитание истины уже есть *следствие иллюзии*» («*Der Wille zur Macht*», n. 602).

Что это означает? Не больше, не меньше как то, что сама истина есть «иллюзия», обман, так как только в таком случае почитание истины может быть следствием «иллюзии». Но если в нашей «жизни» живет воля к истине, а жизнь означает *возрастание* жизни, все более высокое ее «осуществление» жизни и, таким образом, оживление действительного, тогда истина, будучи только «иллюзией», «воображением» и, следовательно, чем-то недействительным, лишает жизнь ее действительной силы, становится препятствием и даже уничтожением жизни. В таком случае истина не является условием жизни, вовсе не является ценностью, но выступает как ее противоположность.

Но что происходит, когда рушатся все преграды между истиной и не-истиной и все

становится одинаковым, то есть одинаково ничтожным? Тогда действительностью становится нигилизм. Хочет ли его Ницше или, быть может, он хочет только познать его природу и преодолеть? Да, он хочет преодоления. Но если воля к власти принадлежит жизни, тогда истина, поскольку она остается иллюзией, конечно, не может быть *высшей* ценностью. Должна существовать иная ценность, существовать условие перспективного возрастания жизни, существовать некая ценность, которая является более ценной, чем истина.

И Ницше говорит о том, «что искусство *более ценно*, чем истина» (п. 853 IV; 1887-1888).

Только искусство перспективно укореняет и утверждает жизнь в ее жизненности, то есть в возможностях ее возрастания, а именно в противоборстве власти истины. Поэтому Ницше и говорит о том, что «у нас есть искусство, дабы мы *не погибли от истины*» (п. 822; 1888). Искусство — более высокая «ценность», то есть более изначальное перспективное условие «жизни», чем истина. Надо отметить, что здесь «искусство» понимается *метафизически*, как условие сущего, а не только эстетически (как удовольствие), не только биолого-антропологически (как выражение жизни и человеческой природы), не только политически (как свидетельство могущества). Все эти сформировавшиеся в истории Запада толкования искусства являются лишь сущностными следствиями его метафизического определения, которое выражает Ницше и которое с самого начала уже предначертано в метафизическом мышлении (ср. «Поэтику» Аристотеля). Искусство является метафизической противоположностью истине как иллюзии.

Но разве не искусство представляет не-действительное, разве не оно как раз и есть в подлинном смысле «иллюзия», всегда одна лишь видимость, хотя и прекрасная? Разве в распространенных теориях искусства его «иллюзионистское» начало не расценивается как его сущность? И как в таком случае искусство может начать борьбу и восстать против разрушительной власти истины, если оно той же самой сущности? Или, быть может, искусство и истина представляют собой лишь различные виды иллюзии? Но не становится ли тогда все «иллюзией», не становится ли все видимостью, ничтожествованием? Мы не можем уклониться от этого вопроса. Нам надо с самого начала выяснить, как далеко простирается ницшевская характеристика истины как иллюзии, ибо первый шаг к подлинному мышлению состоит в том, чтобы стойко принимать подлинные требования мысли.

Истина — иллюзия: это ужасные слова, но не только слова, не одна лишь фраза, сказанная якобы сумасбродным писателем. Быть может, это уже история, самая настоящая история, начавшаяся не со вчерашнего дня и простирающаяся не на один лишь завтрашний. Так что же, истина всегда лишь видимость? И познание всегда есть одно лишь улавливание видимости, вступление в кажимость? Как редко мы отваживаемся устоять в этом вопросе, то есть продумать его до конца и утвердиться там, где начинается подлинное движение мысли. Тот факт, что это происходит так редко, обусловлен даже не привычной инертностью и поверхностностью человека, а, скорее, суетностью и заносчивостью философского остроумия и всего того, что за таковое почитается, ибо как только кто-нибудь говорит нечто похожее на только что сказанное, сразу же начинается глубокомысленная подготовка к обороне. Господин Ницше говорит, что истина есть иллюзия? Но тогда, если он хочет быть «последовательным» (хотя речь о «последовательности» вовсе не идет), получается, что и его положение об истине тоже есть иллюзия и, стало быть, нам больше нечего с ним возиться.

Пустое остроумие, взыгравшее в таком опровержении, создает видимость того, что все улажено. Забывают, правда, об одном: если ницшевское положение истинно, то в таком случае не только оно как истинное становится иллюзией, но с точно такой же необходимостью «иллюзией» должен стать и заключительный тезис, который здесь в качестве истинного приводится как опровержение ницшевского. Правда, какой-нибудь

поборник остроумия, успев за это время стать *еще* умнее, возразит, что в таком случае и наша характеристика его опровержения, со своей стороны, тоже остается иллюзией. Разумеется, остается, и это взаимное опровержение могло бы продолжаться до бесконечности, дабы постоянно подтверждать лишь то, к чему оно, собственно, приходит при первом своем шаге: истина есть иллюзия. Такие трюки пустого остроумия не только не подрывают этого положения, но даже никак не затрагивают его.

Однако обычное разумение видит в таком способе опровержения очень действенный подход. Говорят даже, что это означает «разить противника его же собственным оружием», однако не замечают, что при таком подходе у этого противника не только не вырывают оружия из рук, но даже просто *не могут* этого сделать, потому что отказываются за него ухватиться, то есть сначала *понять*, что же означает этот тезис. Тем не менее, поскольку такие трюки непрестанно используются, когда речь заходит об основных положениях и мыслях тех или иных мыслителей, сделанное нами замечание о характере такого опровержения было необходимо. Одновременно мы делаем четыре вывода, которые важны для совершения всякого подлинного размышления.

1. У таких опровержений есть сомнительная особенность коснуться в чем-то пустом и беспочвенном. Положение, гласящее о том, что «истина есть иллюзия», обращено только на себя самого как некую «истину» среди прочих — без размышления о том, что здесь может обозначать иллюзия, без вопрошания о том, как и на каком основании «иллюзия» могла бы быть связанной с сущностью истины.

2. Такие опровержения создают видимость самой строгой последовательности, однако ей сразу же приходит конец, как только ее обращают на самого опровергающего. Взывая к логике как высшей инстанции мышления, здесь требуют, чтобы эту логику соблюдал только оппонент. Такие опровержения представляют собой самую коварную форму вытеснения мысли из подлинного, вопрошающего раздумья.

3. Кроме того, сущностное положение, подобное приведенному ницшевскому, нельзя опровергнуть тезисами, которые, поскольку они призваны выразить истинное, остаются ему подчиненными и так же мало могут восставать на него, как мало может восставать дом на фундамент, необходимый ему для прочного стояния на земле.

4. Положения, подобные приведенному ницшевскому, вообще нельзя опровергнуть, так как опровержение в смысле доказательства неправильности здесь лишено смысла; любое сущностное положение отсылает к тому основанию, которое не позволяет себя упразднить и, скорее, лишь требует своего более основательного обоснования. Здоровый человеческий разум заслуживает уважения, но есть такие сферы (и они суть самые важные), до которых он просто не достигает. Есть такая сфера, которая требует более *строгого* способа мышления, и если истина должна властвовать во всяком мышлении, ее *сущность*, по-видимому, не может постигаться обычным мышлением и с помощью установленных им правил игры.

Спору нет, положение Ницше о том, что почитание истины уже является следствием иллюзии, а также другой тезис, лежащий в основе этого положения и гласящий, что истина есть некая иллюзия и даже *вообще* иллюзия, звучат произвольно и странно. Однако они должны не только так *звучать*, они должны *быть* странными и пугающими, потому что, будучи положениями мыслящей мысли, они говорят о том, что всегда совершается потаенно, скрытно от публичного. Поэтому необходимо прежде всего правильно акцентировать это первое указание на ницшевскую мысль о сущности познания и истины. Это возможно благодаря обоснованию того, что ницшевское определение сущности истины вовсе не является сумасбродным и беспочвенным утверждением человека, любой ценой притязающего на оригинальность, и что сущностное определение истины как «иллюзии» принципиально связано с метафизическим истолкованием сущего (и потому так же старо и изначально, как сама метафизика).

У одного из великих зачинателей западноевропейского мышления, а именно у

Гераклита, есть изречение (Fr. 28), которое в первой своей части, на какую мы в данном случае только и обращаем внимание, гласит: *δοκέοντα γάρ ὁ δοκῶτάτος γινώσκει, φυλάσσει*. На наш язык, каким бы философским он ни был, сказанное перевести адекватно нельзя и, стало быть, нельзя соответствующим образом передать его ясную строгость и сокрытую в ней, но в то же время возвышенную мысль. Поэтому попробуем дать приблизительный описательно-пояснительный перевод: «Обнаруживающее себя, то есть то, что кому-то кажется лишь кажущимся, есть то, что познает славнейший (более всех прочих обращенный к почету и славе), и его познание заключается в охранении этого только кажущегося, заключается в стойком удержании себя по отношению к нему как к незыблемому и дающему опору». В более лаконичном виде, в большей степени соответствующем греческому дословному тексту, он звучит так: «Удержание воззрений есть познание самого достойного, охранение (удерживание) воззрения».

Нам, конечно, надо опасаться превратного истолкования этого изречения, сделанного в духе Нового времени и в контексте теории познания, а также стремления отыскать в нем нечто похожее на кантовское различие между «явлением» и «вещью в себе» и, наконец, надо опасаться возможности ложного осмысления понятия «явления» как «одной только видимости». Смысловое ядро древнегреческого изречения, скорее, заключается в том, что себя обнаруживающее, являющее вид и, таким образом, сам вид имеют силу для сущего, потому что быть «сущим» означает восходить, *φύειν*. Однако восходящее присутствие есть присутствующее властвование, *φύσις*. Только постоянно памятуя об этом изначальном предопределении сущего как *φύσις*, можно понять и последующее греческое истолкование сущности сущего, а именно его платоновское истолкование, ибо каким образом «идея» может быть самым существенным в сущем, если заранее не ясно, что бытие сущего означает восходяще-присутствующее себя обнаружение: вид (*εἶδος*), пре-поднесение, облик (*ἰδέα*), которым обладает «предмет», выставление? *δοκέοντα*, «по мере надобности себя обнаруживающее», для Гераклита не равнозначно одному только субъективному мнению, понимаемому в духе Нового времени, и не равнозначно по двоякой причине: 1) потому что *δοκεῖν* означает себя обнаруживать, являть, причем имея в виду само сущее; 2) потому что ранние греческие мыслители и греки вообще ничего не знают о человеке как «я-субъекте». Самый почитаемый, и это значит самый достойный славы, является таковым лишь потому, что он имеет силу позабыть о себе и усматривать только то, что «есть». Однако это «есть» и именно оно — и есть себя обнаруживающее, облик и образ, который себя являет. Природа образного заключается не в упорядоченном, не в чем-то наподобие одного лишь подражающего отображения. Греческое значение слова «образ» (если мы вообще можем здесь употреблять это слово) есть *προ-явление*, *φαντασία*, и оно снова понимается как вступление в присутствие. Вместе с изменениями греческого понятия бытия в истории метафизики каждый раз изменяется и западное *понятие образа*. Не только по своему содержанию и наименованию, но и по существу «образ» в античности, в Средние века и в Новое время имеет свою специфику.

- «Образ»:
1. Выступление в присутствии.
 2. Отсылающее соответствие в порядке творения.
 3. Представляющий предмет.

Для Гераклита познание (*Erkennen*) означает улавливание того, что себя обнаруживает, хранение облика как «вида», который нечто открывает, как «образа» в охарактеризованном смысле *φαντασία*. В познании удерживается истинное; себя обнаруживающее, образ, воспринимается и вбирается в обладание; истинное есть во-ображенный образ. Истина есть во-ображение, однако в данном случае мы осмыслием это слово именно по-гречески, а не «психологически», не в характерном для Нового времени контексте теории познания.

Когда Ницше говорит о том, что истина есть «иллюзия», сказанное означает то же самое, что говорит Гераклит, и все-таки не то же самое. Оно есть то же самое, поскольку

изречение Ницше *еще* (как оно само нам покажет) предполагает изначальное истолкование сущего в целом как $\phi\acute{o}\tau\iota\varsigma$; оно *уже* не есть то же самое, поскольку изначальное греческое истолкование сущего с течением времени (и к тому же в силу специфики мышления Нового времени) существенно изменилось, хотя в этом изменении оно все-таки сохраняет себя. Нам нельзя толковать Гераклита через основную мысль Ницше, равно как нельзя разьяснять ницшевскую метафизику просто исходя из Гераклита и как «гераклитовскую»; скорее, здесь раскрывается их глубинное историческое единство, если, конечно, мы усматриваем пропасть, которая простирается между ними под именем истории западноевропейского мышления или, лучше того, перебираемся через нее. Только тогда мы постигаем, в каком смысле эти оба мыслителя, один в начале, а другой в конце западноевропейской метафизики, должны были думать «одно и то же».

Поэтому тот факт, что на протяжении всей жизни и уже довольно рано, когда Ницше еще исполнял обязанности профессора классической филологии в Базеле, он «знал» Гераклита и ценил его выше всех остальных, представляет лишь исторический интерес. Наверное, с историко-филологической точки зрения можно было бы даже доказать, что его понимание истины как «иллюзии» «восходит» к Гераклиту, точнее говоря, что он приписал ему такое понимание при чтении этого автора. Радость по поводу такого «открытия» мы оставляем историкам философии. Даже если предположить, что свое определение истины как «иллюзии» Ницше действительно заимствовал из упомянутого изречения Гераклита, все равно в силе остается вопрос о том, почему он связал это определение именно с Гераклитом, «философия» которого в ту пору еще не превозносилась так явно, как это стало модным после Ницше, по меньшей мере, внешним образом. На этот вопрос тоже можно было бы ответить ссылкой на то, что, уже будучи гимназистом, Ницше особенно читал поэта Гельдерлина, который в своем «Гиперионе» прославлял Гераклитовы мысли. Но тогда опять возникает вопрос о том, почему же именно Гельдерлина Ницше так сильно ценил в ту пору, когда этого поэта знали только по имени и вдобавок как попавшего в беду романтика. Вникая в этот научно-исторический детектив и стремясь выйти на след предполагаемой зависимости, мы не сдвинемся с места, то есть никогда не дойдем до главного, а только еще больше запутаемся во внешних созвучиях и связях. Тем не менее нам надо было подчеркнуть всю поверхностность такого подхода, потому что мышление Ницше часто характеризуют как гераклитовское, пытаясь внушить, что с упоминанием этого имени действительно что-то было осмыслено. Однако Ницше не является Гераклитом конца XIX века, равно как Гераклит не есть Ницше эпохи доплатоновской философии. Но что, напротив, *есть*, что еще совершается в западноевропейской истории — в предыдущей, в нашей и в ближайшей — так это власть сущности истины, в том смысле, что в ней сущее как таковое обнаруживает себя и, следовательно, постигается как это себя-представляющее в представлении (*sich-Vorstellende im Vor-stellen*), каковое представление постигается в общем и целом как мышление. То, что есть и что совершается, заключается в том удивительном факте, что в начале завершения Нового времени истина определяется как «иллюзия», в каковом определении изначальные смысловые решения претерпевают некоторые изменения, но не менее решительно обретают господство.

Сущность истины (правильности) как «оценка»

Наш замысел остается тем же: осмыслить единственную мысль Ницше о воле к власти и, прежде всего, сделать это посредством размышления о сущности познания. Если, согласно Ницше, знание есть воля к власти, тогда при достаточно ясном проникновении в сущность знания должна высветиться и сущность воли к власти. Познание же расценивается как уловление истинного. Истина есть существенное в познании, и в соответствии с этим сущность истины должна раскрыть сущность воли к власти. Изречение Ницше об истине лаконично: истина есть «иллюзия». Для того чтобы

еще более заострить и расширить это сущностное определение истины, забегая вперед приведем второе положение Ницше, которое гласит:

«Истина есть тот вид заблуждения, без которого определенный род живых существ не мог бы жить» («Der Wille zur Macht», n. 493; 1885).

Итак, истина — «иллюзия», истина — «род заблуждения»? Мы снова готовы заключить: стало быть, все есть заблуждение, и тогда не стоит и вопрошать об истине. Нет, возразил бы Ницше, именно потому, что истина есть иллюзия и заблуждение, существует «истина», и потому истина и есть ценность. Поразительная логика! Да, поразительная, но попытаемся все-таки сначала понять ее, а не сразу выносить наше слишком прямолинейное суждение, осуждая такое учение об истине и не дожидаясь, пока оно достигнет нашего внутреннего слуха.

Итак, нам надо глубже и подробнее разузнать, что Ницше понимает под истиной и познанием, знанием и наукой. С этой целью мы начинаем наш путь по смысловым лабиринтам Ницше, которые представлены в первом разделе третьей книги, хотя представлены в таком порядке, который слишком явно напоминает схему построения теорий познания в конце XIX века, от которой, правда, и сам Ницше не смог до конца освободиться. Хотя первая короткая глава (которую издатели в соответствии с ее структурой решили озаглавить как «а) Метод исследования») и содержит под номерами 466—469 отрывки, относящиеся к последнему и важному периоду творчества Ницше, то есть к 1887—1888 годам, расположены эти отрывки так, что по своему содержанию и метафизической значимости они остаются совершенно непонятными. Нет никакого сомнения в том, что сам Ницше не так приступил бы к изложению материала.

В качестве исходной посылки мы выбираем отрывок под номером 507 (весна—осень 1887 года):

«Оценка: „я верю, что то или другое есть так, а не иначе“ как сущность «истины». В оценках находят свое выражение условия сохранения и роста. Все наши познавательные органы и чувства развились лишь в соотношении с условиями сохранения и роста. Доверие к разуму и его категориям, к диалектике, то есть высокая оценка логики доказывает лишь проверенную на опыте полезность ее для жизни, но не ее «истинность».

Что должна существовать некая масса верований, что мы имеем право судить, что не допускаются сомнения относительно всех существенных ценностей,— все это предпосылка всего живого и его жизни. Итак, что нечто должно считаться за истину,— вот что необходимо, а не то, что нечто есть истина.

«Истинный и кажущийся мир» — это противопоставление я своему на отношения ценности. Мы проецировали условия нашего сохранения на предикаты бытия вообще. Из того, что мы должны быть стойки в нашей вере, чтобы преуспевать, мы вывели, что «истинный» мир есть не изменчивый и становящийся, а только сущий».

Мы ни в коем случае не хотим утверждать, что, приступая к целостному изложению своего учения, Ницше начал бы его именно с этого отрывка. Мы вообще оставляем в стороне коварный вопрос о предполагаемом строении «произведения», которое вовсе не могло быть каким-то «произведением». Кроме того, мы не собираемся приводить и нагромождать друг на друга созвучные места и мысли из других, приходящихся на тот же период или раннее написанных отрывков, так как такой подход ни о чем не говорит и не поможет сдвинуться с места, если мы не попытаемся на одном отрывке сразу же в целом осмыслить сущностную принадлежность истины к воле к власти и уяснить его значение для основной метафизической позиции Ницше, то есть ее отношение к западноевропейской метафизике. Нашей попытке как бы сразу проникнуть в средоточие ницшевского истолкования познания как воли к власти вполне соответствует избранный нами 507 отрывок. Он начинается с краткого определения сущности истины и заканчивается ответом на вопрос о том, почему «мир» (сущее в целом) есть «сущее», а не «становящееся», вопрос, который стоит у истоков западноевропейского мышления, хотя и в иной форме. Мы попытаемся осмыслить весь отрывок тезис за тезисом, в его внутренней

структуре, осмыслить для того, чтобы проникнуть в целое ницшевского понимания истины и познания.

Итак, отрывок начинается словами: «Оценка: „я верю, что то или другое есть так, а не иначе" как сущность «истины»». Здесь важно каждое слово, каждый акцент, каждый оборот и все построение речи. Как известно, вступительное замечание делает излишними многие тома, посвященные теории познания, если мы располагаем тем покоем, терпением и основательностью мысли, которых требует этот отрывок для того, чтобы быть понятым.

Речь идет о сущностном определении истины, причем сразу отметим, что слово «истина» Ницше заключает в кавычки. В двух словах это означает, что речь идет об истине как ее обычно понимали, как понимают с давних пор, то есть на протяжении всей истории западноевропейского мышления, и как ее изначально должен понимать сам Ницше, не осознавая этой необходимости, ее значимости или даже ее причины. Сущностное определение истины, которое со времен Платона и Аристотеля властно определяет не только все западноевропейское мышление, но и вообще всю историю западного человека вплоть до его повседневных действий, а также обычных мнений и представлений, вкратце звучит так: истина есть правильность представления, причем представление означает воспринимающее и подразумевающее, вспоминающее и замысляющее, надеющееся и отвергающее пред-собой-имение (*Vor-sich-haben*) и пред-собой-приношение (*Vor-sich-bringen*) сущего. Такое представление соотнобразует с сущим, уподобляется ему и воспроизводит его. Истина означает уподобление представления тому, *что* есть сущее и *как* оно есть.

На первый взгляд кажется, что у мыслителей Запада мы обнаруживаем самые разные и даже противоположные понятийные очертания сущности истины, однако все они восходят к одному-единственному определению: истина есть правильность представления. Но поскольку позднее правильность и истина нередко стали различаться, здесь необходимо ясно и четко указать на то, что в нашей лекции «правильность» понимается в буквальном смысле как направленность на что-либо, как соразмерность сущему; иногда в логике слову «правильность» придают значение непротиворечивости или даже последовательности. В этом смысле высказывание о том, что данный стол красный, является правильным, но неистинным: оно правильно в том смысле, что поверхность стола непротиворечиво красна, и неистинно в том, что несмотря на свою правильность это положение не соотнобразует с самим предметом. Правильность как последовательность означает, что одно положение вытекает из другого согласно правилам вывода. Кроме того, правильность в смысле непротиворечивости и последовательности называют формальной, не соотнобразенной с содержанием сущего «истиной» (в отличие от материальной, содержательной истины). Логический вывод «формально» истинен, но неистинен материально. Даже в этом понятии правильности (непротиворечивость, последовательность) еще звучит мысль о соответствии, хотя не подразумеваемой предметности, а тем правилам, которым следуют при полагании какого-либо тезиса и совершении соответствующего вывода. Когда же *мы* говорим о том, что сущность истины есть правильность, мы понимаем это слово в более богатом значении содержательного соответствия нашего представления встречающему нас сущему. Тогда «правильность» предстает как перевод слов *adaequatio* и *ὁμοίωσις*. Для Ницше заранее и согласно традиции дело тоже остается решенным: истина есть правильность.

Однако если дело обстоит именно так, тогда приведенное ранее в высшей степени странное сущностное определение истины предстает в своеобразном свете. Высказывание Ницше о том, что истина есть иллюзия, что истина есть род заблуждения, имеет в качестве своей самой сокровенной и потому даже не выраженной предпосылки эту унаследованную и ни разу не затронутую характеристику истины как правильности представления. Разница только в том, что для Ницше это понятие истины претерпело своеобразное и неизбежное (и, следовательно, ни в коей мере не произвольное) изменение. О том, как это изменение выглядит, говорится в первом положении 507

отрывка. С грамматической точки зрения он начинается не с самого положения, а с ключевого слова, которое ясно, просто и исчерпывающе указывает на отношение Ницше к унаследованному пониманию истины и служит ему вехой в движении его мысли. Итак, истина в ее сущности есть «оценка». Оценка означает усмотрение чего-либо как ценности и полагание его таковым. Ценность же означает (согласно ранее отмеченному положению) перспективное условие возрастания жизни. Оценка совершается самой жизнью и особенно человеком. Истина как оценка есть то, что совершает «жизнь», совершает человек и что принадлежит его бытию. (Почему и в какой мере — это еще остается вопросом).

О том, каким видом оценки является истина, Ницше ясно говорит в следующих словах: «Я верю, что то или другое есть так, а не иначе». Такая оценка имеет характер «веры», но что значит «вера»? Вера подразумевает почитание того или другого сущим так-то и так-то. «Вера» не означает согласия с чем-либо и принятие чего-либо такого, что как таковое специально *не* усматривается как сущее, то есть что никогда нельзя уловить собственными глазами как сущее: в нашем случае «верить» значит считать нечто (а именно нечто встречающееся (*Begegnendes*) нашему представлению) *сущим* так-то и так-то. Вера есть почитание *таким-то*, а именно в каждом случае почитанием *сущим*. Следовательно, здесь вера ни в коем случае не означает согласия с каким-то непрозрачным, недоступным разуму учением, которое, однако, возведено авторитетом как истинное; она не означает также доверия по отношению к какому-либо обетованию и возвещению. Истина как оценка, то есть как почитание чего-либо таким-то, а не другим, то есть почитание его сущим и сущим именно таким образом, существенно связана с сущим как таковым. Истинное есть почитаемое сущим, причем почитаемое сущим именно таким-то и таким-то образом, принимаемое за сущее. *Истинное есть сущее.*

Истина (если говорить о ней в смысле оценки) равнозначна почитанию чего-то за истинное, а почитать что-либо за что-либо и полагать его как таковое значит также *судить*. Ницше говорит: «*Суждение* есть наша старейшая вера, наше самое привычное почитание за истину или за неистину» (п. 531; 1885-1886). Суждение, высказывание о чем-либо через что-либо в традиции западноевропейской метафизики есть *сущность* познания, к которому принадлежит бытие истины, и почитать что-либо таковым, каково оно есть, следовательно, представлять его как сущее таким-то и таким-то образом, уподобляться в представлении выступающему перед тобой и встречающему тебя — в этом заключается сущность истины как правильности. Следовательно, в рассмотренном нами положении, которое говорит о том, что истина есть оценка, Ницше, по существу, мыслит не что иное, как только то, что истина есть правильность. Кажется, что он совсем забыл о своем высказывании, согласно которому истина есть иллюзия, кажется даже, что Ницше полностью согласен с Кантом, который в своей «Критике чистого разума» однажды недвусмысленно заметил, что в ней «преподносится и предпосылается» разъяснение истины как «соответствия познания его предмету» (А 58, В 82). Короче говоря, для *Канта* определение истины как правильности (в рассмотренном смысле) не подлежит никакому сомнению или, лучше сказать, для того самого *Канта*, который в учении о сущности познания совершил коперниковский переворот, заключающийся в том, что не познание должно соотносываться с предметами, а наоборот предметы с познанием. В русле кантовского объяснения всеобщей сущности истины об этой истине мыслят не только средневековые богословы, но также Аристотель и Платон. Что касается Ницше, то не только *кажется*, что он созвучен этой западноевропейской традиции: он действительно созвучен ей и только поэтому может и даже должен от нее отличаться. Неясно, правда, почему он все-таки иначе мыслит сущность истины и в каком смысле иначе. Несмотря на то, что ключевой отрывок о сущности истины как веры имеет своей *предпосылкой* неявное утверждение о том, что истина есть правильность, в нем говорится о чем-то ином, для Ницше это иное весьма существенно, и потому он сразу же благодаря строению предложения и акцентировке выдвигает его на передний план:

«Оценка... как сущность „истины“». Это означает, что сущность истины как правильности (правильность как таковая) есть, собственно, *оценка*. В этом истолковании сущности правильности (унаследованного само собой разумеещегося понятия истины) намечается решающий метафизический смысловой ракурс Ницше. Это означает, что свое объяснение и обоснование сущность правильности ни в коей мере не находит в мысли о том, каким образом человек с помощью своих представлений, разворачивающихся в его сознании и потому все-таки субъективных, может сообразовываться с находящимися вне его объектами и как преодолеть пропасть между субъектом и объектом, чтобы вообще стало возможным нечто подобное «сообразованию-с».

Благодаря характеристике истины как оценки сущностное определение истины начинается двигаться в *совершенно другом направлении*. Это видно по тому, как Ницше продолжает свою мысль: «В оценках находят свое выражение *условия сохранения и роста*». Это положение прежде всего подтверждает вышеупомянутую характеристику сущности «ценности» вообще: 1) она имеет характер «условия» для «жизни»; 2) в «жизни» важно не только «сохранение», но также (и прежде всего) «рост». Здесь «рост» предстает лишь как другое наименование для «возрастания». Правда, в этом «росте» слышится одно только количественное распространение, и можно было бы говорить о том, что, в конце концов, «возрастание» мыслится только в этом количественном смысле прибавления или даже как некое нагромождение фрагментов, потому что нарастание намекает на развертывание и раскрытие живого.

«Оценка», которая определяется как сущность истины в смысле почитания-за-истинное, даже просто любая «оценка» есть «выражение» условий сохранения и роста, то есть условий жизни. То, что оценивается как «ценность», есть такое условие. Однако Ницше идет дальше. Не только «истина» с точки зрения ее сущности возвращается в круг «жизненных условий», но и способности ее постижения получают здесь свое единственное определение: «Все наши *познавательные органы и чувства* развились лишь в соотношении с условиями сохранения и роста». Таким образом, истина и ее постижение стоят на службе у «жизни» не только в смысле их употребления и применения: их сущность, способ их возникновения и, таким образом, даже их совершение осуществляются и направляются «жизнью».

Мнимый биологизм Ницше

Обычно принято называть «биологическим» тот способ мышления, который всякое явление истолковывает как выражение жизни. Говорят о том, что ницшевская «картина мира» биологична, однако даже если мы не станем, по причине расхожего недоверия к таким наименованиям, всерьез воспринимать категорическую характеристику этой «картины» как «биологическую», мы все-таки должны будем признать, что некоторые, пусть немногие, из приведенных тезисов, достаточно ясно говорят в пользу «биологического» способа мышления у Ницше. Кроме того, уже не раз говорилось об отождествлении основных слов «мир» и «жизнь», которые употребляются по отношению к сущему в целом. Жизнь, ход жизни, течение жизни по-гречески называются βίος, и этому значению соответствует «био» в заимствованном слове «биография», жизнеописание. Биология же, напротив, означает учение о жизни в растительно-животном смысле. Разве может не быть *биологическим* мышление, основная мысль которого постигает сущее в целом как «жизнь», биологическим как любой вид биологии, о котором нам известно? Однако не только ключевые слова, но и сам замысел, продиктованный новой оценкой, выдает «биологический» характер ницшевского мышления. Достаточно обратить внимание на заголовок четвертой, заключительной книги «Воли к власти» — «Воспитание и дисциплина». Здесь мысль об осознанном регулировании жизни, руководстве ею и «возрастании» ее полагается как цель и требование в смысле строго организованного планирования жизни. Не будем забывать и о том, что высший вид

человека Ницше называет «хищным зверем» и высший человек видится ему как «великолепная белокурая бестия, жадно ищущая добычи и победы» (VII, 322); наверное, больше нельзя уклоняться от очевидного: «картина мира» этого мыслителя представляет собой безусловный биологизм, причем не только согласно благодушному ученому мнению, но и самой его сокровенной воле.

Но почему какой-либо метафизический вид мышления не может быть биологическим? Где написано, что это явное заблуждение? Не получается ли так, что мышление, которое постигает все сущее как живое и как проявление жизни, напротив, ближе всего подлинно действительному и, таким образом, оказывается самым истинным в себе самом? Разве в этом слове для нас не звучит как раз то, что мы, собственно, и понимаем под «бытием»? Ницше сам однажды заметил: «„Бытие" — мы не имеем никакого иного представления о нем, кроме как *«жить»*. Разве может «быть» что-нибудь мертвое?» («Der Wille zur Macht», n. 582; 1885-1886). Однако это замечание вызывает ряд вопросов.

1. Кто эти «мы», которые понимают «бытие» как «жизнь»?
2. Что подразумевают эти «мы» под «жизнью»?
3. Откуда берется этот основополагающий опыт и как он обосновывается?
4. Что подразумевается под «бытием», которое истолковывается *как* жизнь?
5. Где и как вообще принимается решение о таком истолковании?

Из приведенного отрывка мы сначала выводим только одно: «жизнь» есть основное мерило в оценке чего-либо как сущего, без-сущего и не-сущего. Нет более исполненного жизнью понимания бытия, чем то, которое осмысляет бытие как жизнь. Кроме того, оно напрямую настойчиво взывает к нам и нашему самому естественному опыту. Поэтому характеристика метафизики как биологизма может быть самой высокой ее оценкой и свидетельствовать о ее безмерной «близости жизни».

Этот многозначный и потому ничего не говорящий термин «биологизм», по-видимому, как нельзя лучше характеризует мышление Ницше. Мысль о ценности в смысле жизненного условия, устремленность к «дисциплине и воспитанию», прототипическое определение человека как «хищного зверя» — все это можно понимать только в ракурсе решительного истолкования сущего в целом как «жизни», а истолкование «жизни» — в ракурсе поддающегося воспитанию животного начала. Наши старания были бы слишком вымученными и к тому же пагубными, если бы мы захотели как-то замаскировать явно биологическую лексику или просто только ослабить ее, если бы решили не признавать, что такое словоупотребление предполагает «биологический» способ мышления и, следовательно, не является какой-то внешней оболочкой. Тем не менее привычная и в каком-то отношении даже правильная характеристика ницшевского мышления как биологизма является *основным препятствием*, не дающим проникнуть в его главную мысль.

Поэтому предварительное разъяснение первых положений о сущности истины требует пояснения таких привычных для нас терминов, как «биологизм», «философия жизни», «метафизика жизни», которое не только спасает от грубейших недоразумений, но и дает понять, что здесь можно поставить вопросы, от решения которых зависит серьезное разбирательство с основной мыслью Ницше.

Согласно упомянутому значению слова «биология» означает «учение о жизни» или, лучше сказать, учение о живом; теперь этот термин означает научное исследование явлений, процессов и законов всего живого, которые определены областями растительной, животной и человеческой жизни. Ботаника и зоология, анатомия, физиология и психология человека составляют те особые сферы биологии, которым иногда предшествует или над которыми главенствует «общая биология». Любой вид биологии как науки уже предполагает более или менее выраженное и четко осуществленное установление пределов существования тех явлений, которые составляют ее предметную область. Эта область есть область живого. В основе установления пределов этой области

опять-таки лежит предварительное понятие о том, что отличает и очерчивает живое как таковое, лежит понятие о жизни. Та сущностная сфера, в которой совершает свое движение биология, никогда не определяется и не обосновывается самой биологией как наукой, но всегда только предполагается, усваивается и удостоверяется. Это же касается и всякой другой науки.

Каждая наука основывается на определенных положениях о той области сущего, внутри которой покоится и движется соответствующее исследование. Эти положения о сущем (о том, что оно есть), очерчивающие и утверждающие данную область, суть метафизические положения. Их не только нельзя обосновать с помощью понятий и аргументации самой этой науки, но и нельзя даже адекватно помыслить.

Что такое живое и *почему* оно именно таково? Этот вопрос никогда не решает биология как биология, но, скорее, биолог как биолог обращается к имеющемуся решению как к уже принятому, а именно как к необходимому для него. Если же биолог как некая личность принимает решение о том, что можно считать живым, он принимает его не *как биолог* и не с помощью средств, мыслеформ и аргументации, характерной для его науки: он делает это как метафизик, как человек, который помимо рассматриваемой им области мыслит сущее в целом.

Равным образом, историк искусства никогда не может именно как историк решать, что такое искусство и почему представленная картина является художественным произведением. Решения о сущности искусства и сущностном виде исторической области искусства всегда принимаются вне теории искусства, причем даже тогда, когда к ним обращаются в самом исследовании по истории искусства.

Каждая наука, накапливая научную информацию, лишь в той мере является знанием, то есть сохранением подлинного, приводящего к решению познания, сотворяющего историю, в какой она мыслит метафизически. Каждая наука, аналитически овладевая соответствующей областью исследования, лишь в той мере является подлинным знанием, в какой она себя метафизически обосновывает или понимает это обоснование как необходимость, непреложную для ее сущностного постоянства.

Поэтому развитие наук постоянно совершается сообразно двум принципиально отличающимся друг от друга аспектам. Науки могут формироваться в направлении все более широкого и уверенного овладения своим предметом, налаживать свою методологию и чувствовать себя вполне хорошо. Но *одновременно* они могут раскрываться как подлинное знание и, исходя из него, намечать себе пределы его научной оценки.

Второй аспект призван только к тому, чтобы показать, что область любой науки (и, стало быть, для биологии — область всего живого) очерчивается тем знанием и соответствующими положениями, которые *не* имеют научного характера. Назовем их *положениями, определяющими область исследования*. Такие положения, если их рассматривать с точки зрения какой-либо конкретной исследовательской работы (например, в зоологии — положения о сущности животного), легко производят впечатление «всеобщих», то есть неопределенных, расплывчатых, и потому исследователи, особенно «точные», в большинстве своем с недоверием относятся к таким рассуждениям.

Однако такие метафизические соображения на самом деле неопределенны и неосвязаемы до тех пор, пока их воспринимают в горизонте конкретной науки и оценивают только в ракурсе ее методологии. Это не означает, что такая неопределенность и всеобщность и составляет суть подобных рассуждений, но означает лишь одно: метафизическое размышление о сущности той или иной научной области на самом деле выглядит (в горизонте конкретной науки) неопределенно и необоснованно. Однако для постижения сущности какой-либо науки ее собственный горизонт не только слишком узок, но и просто недостаточен. Нередко научный исследователь полагает, что думать философски значит думать более широко и неопределенно, чем он, занятый точным исследованием, привык это делать. Он забыл или, точнее говоря, так и не осознал, никогда

не учился знать и не стремился узнать о том, что требование метафизического размышления предполагает иной способ мышления. Переход от научного мышления к метафизическому размышлению гораздо непривычнее и потому тяжелее, чем переход от донаучного, повседневного мышления к мышлению научному. В первом случае этот переход есть *прыжок*, во втором — постоянное раскрытие более ранней определенности уже имеющегося способа представления.

Самоосмысление науки имеет свой собственный ракурс видения, свою собственную постановку вопроса, свою форму доказательства, свое образование понятий и во всем этом — свою собственную добротность и законность. Поэтому для того чтобы метафизически осмыслить область какой-либо науки, научный исследователь должен переместиться в сферу принципиально иного способа мышления и привыкнуть к тому, что размышление над этой областью есть *нечто существенно отличное* от одного лишь ступенчатого или объемного расширения, обобщения или даже перерождения того способа мышления, который он обычно использует в своей научной работе.

Однако требование существенно иначе мыслить в деле определения пределов той или иной области научного исследования ни в коем случае не означает, что философия третирует науки, но говорит как раз об обратном, а именно о признании того факта, что в каждой науке сокрыто более высокое знание, на котором утверждается ее достоинство. Но соотношение между научным исследованием и метафизическим осмыслением его области нельзя воспринимать так, словно речь идет о двух различных строениях, прочно и окончательно расположившихся по соседству друг от друга: здесь — «наука», а там — «философия», и можно ходить из одного здания в другое, здесь получая информацию о новейших научных открытиях, а там — рецепт относительно того, как вырабатывать философское понятие. *Наука и размышление о пределах той или иной области научного исследования исторически в равной мере утверждают на господстве определенного истолкования бытия и постоянно движутся во властном кругу определенного понимания сущности истины.* Во всяком принципиальном самоосмыслении наук каждый раз речь идет о прохождении через область метафизических решений, которые или уже давно были приняты, или только подготавливаются.

Чем увереннее чувствуют себя науки в сфере своей деятельности, тем упрямее они отказываются от метафизического размышления над областью своего исследования и тем больше становится опасность частого нарушения границ этой области и проистекающей отсюда путаницы. Но вершины эта путаница достигает тогда, когда возникает мнение, будто метафизические положения и воззрения можно обосновать с помощью «научного познания», тогда как на самом деле научное познание становится возможным только на основе по-иному сложившегося, более высокого и более строгого знания о действительности как таковой. Идея «научно обоснованного мировоззрения» представляет собой характерное порождение той интеллектуальной путаницы, которая в последней трети прошлого века ощущалась все сильнее и весьма, так сказать, преуспела в сфере полуобразования и популяризации науки.

Запутанная связь между науками Нового времени и метафизикой существует уже столетие и причина тому — не простой отход науки от метафизики и не вырождение философии. Причина этой путаницы и тем самым взаимного размежевания науки и метафизики сокрыта глубже — в самом характере Нового времени. Как следует поразмыслив над основной мыслью Ницше, мы увидим причину этого запутанного соотношения. Для начала достаточно уяснить, что о метафизическом основании наук как таковом то вспоминали, признавали его и потом опять забывали, то, в большинстве случаев, *вообще о нем не думали* или гнали прочь от себя как некую химеру.

Если господствующие в биологии взгляды о всем живом из области растительного и животного мира переносят на другие области сущего, к примеру, на историю, то в таком случае можно говорить о биологизме; тогда этот термин характеризует уже упомянутое расширение биологического мышления и, быть может, его чрезмерную акцентуацию и

выход за пределы собственно биологии. Поскольку в этом усматривают самовластное злоупотребление, неоправданное насилие мышления и, наконец, заблуждение познания, необходимо задать вопрос о том, чем все это обусловлено.

То ошибочное, что есть в биологизме, представляет собой не только необоснованное расширение и перенос каких-либо понятий и положений из специальной области живого на остальное сущее: ошибка заключается уже в непризнании метафизического характера тех положений, обосновывающих пределы той или иной области исследования, благодаря которым любая подлинная, ограниченная своей сферой биология указывает на нечто возвышающееся над нею и тем самым доказывает, что она как наука никогда с помощью своих собственных средств не сможет постичь свою собственную сущность. Биологизм — это не столько одно лишь безграничное вырождение биологического мышления, сколько полная неосведомленность о том, что само это мышление может сохранять свою обоснованность и значимость только в метафизической сфере и никогда не сможет оправдать себя самое только с помощью науки. Вообще надо сказать, что всякое обыденное и научное мышление только в очень редких случаях становится неистинным в силу того, что ведет себя нелогично или поверхностно. Причина вырождения научного мышления, особенно в форме популярной науки, всегда лежит в незнании того уровня, на котором движется и может двигаться наука как таковая, то есть в незнании того своеобразного, что требуется во всяком существенном размышлении и для его обоснования.

Если лексика Ницше и способ его мышления решительно и даже намеренно создают впечатление биологизма, тогда остается *спросить* о двух вещах.

Во-первых, не получается ли так, что Ницше просто заимствует понятия и положения современной ему биологической науки и расширяет их, не зная о том, что эти понятия уже содержат в себе метафизические решения? Если это *не* так, тогда говорить о биологизме безосновательно.

Во-вторых, не получается ли так, что, говоря и мысля якобы в контексте биологизма и отдавая предпочтение живому и жизни, Ницше на самом деле хочет обосновать такой подход, исходя из того, что уже не имеет ничего общего с проявлениями жизни у растений и животных.

И наконец, надо поставить вопрос о том, почему это первенство, отдаваемое жизни и живому, заявляет о себе именно в завершении западноевропейской метафизики.

Каким бы странным не казалось утверждение, которое мы собираемся сделать, однако его истинность все-таки можно обосновать. Итак, осмысляя сущее в целом, а до этого осмысляя бытие как «жизнь» и определяя человека как «хищного зверя», Ницше не мыслит в биологическом ключе, но *метафизически* обосновывает эту, на первый взгляд, биологическую картину мира.

Это метафизическое обоснование первенства жизни имеет свою причину не в каком-то особом и отстраненном от всего остального воззрении Ницше, а в том, что он завершает западноевропейскую метафизику на предначертанном ей историческом пути, что он может выразить то, что на начальном этапе сущности бытия как $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ 'а еще было неизреченно открытым и в последующем истолковании сущего самим ходом истории метафизики приобрело статус неотступной мысли.

Тем не менее наше указание на то, что скрывается под броским словом «биологизм» в неявно и нерешительно выраженном вопрошании Ницше (и не только его одного), не в коей мере не избавляет от впечатления, что он мыслил исключительно в ракурсе биологизма. Мы только теперь обращаем на это внимание, и это принципиально важно. Из всего сказанного становится также ясно, почему многие писатели, сознательно или неосознанно находящиеся под влиянием сочинений Ницше и заимствующие из них, неизбежно впадают в биологизм. Дело в том, что они двигаются на переднем плане его мышления, и поскольку этот план производит впечатление биологизма, то биологическое, что в нем есть, принимается за единственное и подлинное и вдобавок упорчивается с

помощью новых достижений биологии, которые успели заявить о себе. Принимают ли ницшевский «биологизм» или отвергают его, в любом случае дело не идет дальше упомянутого переднего плана его мысли. Этому способствует сам характер публикаций Ницше. Его слова и положения возбуждают увлекают и волнуют. Кажется, что если следовать только этому впечатлению, то Ницше вполне понятен, но нам надо освободиться от этой навязчивости, которая подкрепляется такими расхожими ярлыками, как «биологизм». Надо просто научиться «читать».

Западноевропейская метафизика как «логика»

Итак, мы ставим вопрос о ницшевском сущностном определении познания. Познание есть уловление и удерживание истинного. Истина, как и ее постижение, есть «условия» жизни. Познание совершается в высказывающем мышлении, каковое как представление сущего господствует во всех способах чувственного восприятия и нечувственного созерцания, в каждом виде переживания и вживания. Человек везде и всегда находится в этих установках и отношениях к сущему; везде и всегда тому, к чему человек выстраивает свое отношение, он внемлет как сущему. Внимать (*vernehmen*) здесь означает заранее принимать (*nehmen*) нечто как сущее таким-то и таким-то образом, или как не-сущее, или же сущее как-то иначе. То, чему внемлют в этом внимании, есть сущее, которое имеет характер того, о чем мы говорим: оно *есть*. И наоборот: сущее как таковое открывается только такому вниманию. Об этом говорит изречение Парменида, гласящее: τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι, то есть «вслушивание и бытие есть одно и то же», причем одно и то же в том смысле, что то и другое единосущно; сущее не существует *как* сущее, то есть как присутствующее, без вслушивания в него, но равным образом вслушивание не может «слышать» там, где нет сущего, где бытие не имеет возможности выйти в открытость.

Со времени появления этого изречения каждый западноевропейский мыслитель должен был заново осмыслять его, каждый делал это на свой неповторимый лад и никто никогда не мог исчерпать всю его глубину. Если мы хотим до нее добраться, нам надо вновь и вновь стремиться к тому, чтобы мыслить это изречение по-гречески, а не искажать его своими соображениями, характерными для Нового времени. Если мы переведем его якобы дословно («представление и бытие есть одно и то же»), мы вычитаем из этого изречения неглубокую шопенгауэровскую мысль о том, что мир есть одно лишь наше представление, а для себя и в себе он «есть» ничто. Но, противостоя такому субъективному истолкованию, изречение Парменида не исчерпывается и противоположным утверждением, суть которого сводится к тому, что мышление тоже есть нечто сущее и целиком принадлежащее бытию. Напротив, данное изречение имеет в виду уже сказанное: сущее есть только там, где есть вслушивание, а вслушивание есть только там, где есть сущее. В изречении имеется в виду нечто третье или исконно первое, вбирающее в себя оба упомянутых момента, имеется в виду ἀλήθεια.

Вспомнив об этом изречении, мы делаем только один вывод: уловление и определение сущего издавна отводится вслушиванию, нусу (*νοῦς*). Для этого слова у нас есть немецкое соответствие — ум (*Vernunft*). Ум, принятие сущего как сущего, принимает его в разных отношениях: то как имеющее те или иные свойства, то есть качественное (*Qualität* — ποιόν), то как так или иначе протяженное и количественное (*Quantität* — ποσόν), то как так или иначе соотношенное с чем-то другим, соотносительное (*Relation* — πρὸς τι).

Если какое-либо сущее, например, находящуюся перед нами скалу, мы воспринимаем как твердую и серую, то, стало быть, мы обращены к нему в ракурсе его качества. Если же мы воспринимаем какого-либо человека, например, раба, как подчиненного своему господину, тогда мы обращены к нему в ракурсе его отношения.

Рассматривать нечто как нечто по-гречески называется *κατηγόρεῖν*, а отношения, в

соответствии с которыми сущее рассматривается как сущее (свойство, протяженность, отношение, то есть Qualität, Quantität, Relation), называются «категориями» или, точнее, *τά σχήματα τῆς κατηγορίας* (формы, в которые рассматривание чего-либо как такового (ή κατηγορία) в каждом отдельном случае помещает рассматриваемое). К сущему мы всегда обращаемся как к сущему таким-то и таким-то образом, и поэтому *σχήματα τῆς κατηγορίας* есть не что иное как *γένη τοῦ ὄντος*, роды, способы происхождения сущего, то, откуда (и поэтому в ретроспективном движении к чему) сущее есть: как имеющее такое-то свойство, имеющее такую-то протяженность, такое-то отношение к чему-либо и так далее. Внимание сущему как таковому раскрывается в мышлении, а мышление выражается себя в высказывании, в логосе, λόγος.

Сами категории можно продумывать и проговаривать в различных возможных отношениях. Это продумывание и проговаривание родов сущего (*γένη τοῦ ὄντος*), «происхождений сущего» (как таковых) со времен Платона называется «диалектикой». Самой последней и одновременно самой мощной попыткой такого продумывания категорий, то есть тех отношений, в соответствии с которыми разум мыслит сущее как таковое, является диалектика Гегеля, представленная им в произведении, которое вполне заслуженно и оправданно называется «Наукой логики». Речь идет о самознании разума как мышления «бытия», в каковом мышлении единство и взаимопринадлежность определений бытия развиваются до «абсолютного понятия» и утверждаются в нем.

Западноевропейская метафизика, то есть размышление над сущим как таковым в целом, изначально и на протяжении всей своей истории определяет это сущее как то, что постижимо и очерчиваемо применительно к разуму и мышлению. Поскольку всякое мышление коренится в какой-либо метафизике, как повседневный, так и метафизический его виды покоятся на «доверии» к этому отношению, на том, что в мышлении разума и его категорий проявляется как сущее, то есть на том, что в разуме постигается и упрочивается как истинное и истина. Западноевропейская метафизика утверждает на этом первенстве разума. Поскольку разъяснение и определение разума можно и должно назвать «логикой», можно также сказать, что западноевропейская «метафизика» есть «логика»; сущность сущего как такового заявляет о себе в горизонте мышления.

Какова позиция Ницше по отношению к этой основной особенности западноевропейской метафизики? Ответ дается в следующем положении рассматриваемого нами отрывка, который в его первой части мы уже разъяснили:

«*Доверие* к разуму и его категориям, к диалектике, то есть высокая *оценка* логики доказывает лишь проверенную на опыте *полезность* ее для жизни, но не ее „истинность“».

В этом положении содержится двоякий смысл: во-первых, здесь указывается на основной процесс в западноевропейской истории, на то, что человек этой истории влеком доверием к разуму; во-вторых, в нем дается истолкование истинностного характера разума и логики.

Доверие к разуму и проявляющееся в этом властное господство *ratio* мы не должны постигать только как рационализм, так как это доверие вбирает в себя и иррационализм. Великие рационалисты раньше других впадают в иррационализм и, напротив, там, где иррационализм определяет картину мира, там торжествует рационализм. Господство техники и восприимчивость к суеверию связаны между собой. Не только иррационализм, но и, тем более, рационализм (правда, только завуалированный и искусный) «живут» и утверждаются из *страха перед понятием*.

Но что в ницшевском положении означает «*доверие к разуму*»? Под этим доверием подразумевается основной настрой человека, в соответствии с которым способность ставить человека *перед* сущим, а сущее как таковое представлять для человека, отводится разуму.

Только то, что разумное мышление представляет и устанавливает, может притязать на удостоверение того, что это есть *существующее* сущее. Единственным и высшим судьей, который уполномочен решать и возвещать, что есть сущее и что есть не-сущее,

является разум. В компетенции разума находится высшее пред-решение о том, что означает бытие.

Поэтому тот основной процесс, в котором разворачиваются все основные позиции и ключевые высказывания различных этапов западноевропейской метафизики, с формальной точки зрения можно охарактеризовать так: *бытие и мышление*.

Понятое таким образом «*доверие к разуму*» и к мышлению находится по эту сторону осуществляющейся в каждом отдельном случае оценки разумения и интеллекта. Неприятие интеллектуализма, вырождение лишившегося своих корней и бесцельного разума в каждом случае сопровождается призывом к «здоровому» человеческому разуму, стало быть, опять-таки к «разуму», то есть совершается за счет использования «рационализма». Здесь разум также оказывается мерилем того, что есть, что может быть и что должно быть. Когда какой-либо образ действий, какое-либо начинание или требование доказывается или утверждается как «логичное», они воспринимаются как правильные, то есть как обязательные. То, о чем можно сказать, что оно «логично», производит сильное впечатление на человека. Под «логичным» здесь подразумевается не продуманное согласно правилам школьной логики, а вычисленное из доверия к разуму.

Как Ницше объясняет это «*доверие к разуму*»? Он говорит, что «*доверие*» не доказывает «истинности» познания, совершаемого с помощью разума. Здесь «истинность» («истина») опять взята в кавычки, чтобы показать, что в данном случае она понимается в смысле правильности. Когда, например, физика в определенных категориях (материя, причина, взаимодействие, энергия, потенциал, сродство) осмысляет сущее и, прибегая к такому мышлению, заранее «доверяет» этим категориям и через исследование, основанное на таком доверии, достигает все новых результатов, тогда через такое доверие к разуму, осуществляемое в виде науки, вовсе не доказывается, что «природа» раскрывает свою сущность в *том*, что предметно запечатлевается и представляется через категории этой самой физики. Такое научное познание, скорее, свидетельствует лишь о том, что подобное размышление о природе «полезно» «жизни». Таким образом, «истинность» познания заключается в полезности этого познания для жизни, и тогда становится ясно, что истинное есть то, что дает практическую пользу, и что истинность истинного оценивается только с точки зрения ее полезности. Истина вообще не есть нечто сущее для себя, которое затем еще как-то оценивается: истина заключается не в чем ином, как в оцениваемости на предмет достижимой пользы.

Однако мысль Ницше о выгоде и полезности не заключает в себе этого грубого и повседневного (прагматического) значения, равно как неверным оказывается и старое биологическое понимание его «биологического» словоупотребления. Когда говорится о том, что нечто полезно, речь идет лишь об одном: это нечто относится к одному из условий «жизни», и в деле сущностного определения этих условий, способов и характера их обусловливания все зависит от того, как определяется сама «жизнь».

Ницше не говорит, что физические познания «истинны», потому что они (и в той мере, в какой они) годятся для использования в повседневной жизни, например, для изготовления электрического устройства, которое зимой обогревает жилые помещения, а летом охлаждает их, так как такое практическое использование уже является следствием того, что научное познание полезно как *таковое*. Практическое использование становится возможным только на основании теоретической «полезности». Но в каком смысле надо ее понимать? В том, что научное познание и мышление определило и определяет природу как сущее, которое заранее воспринимается в перспективе технического овладения им в духе Нового времени.

Истина и истинное

Остается открытым вопрос о том, как относиться к этому установлению сущего как сущего? Этот вопрос включает в себя еще один, более важный: что здесь означает сущее,

существующее и бытие? Ницшевский тезис, а также весь отрывок, в котором он находится, стремятся к тому, чтобы истолкование сущности истины заставить двигаться в ином направлении. Это по-иному направленное истолкование не упраздняет унаследованного понятия истины, но предполагает его и полагает более основательно: оно упрочивает его. Доверие к разуму не обосновывает положения о том, что разумное познание представляет собой воспроизведение действительного в смысле соответствующего отображения; доверие к разуму свидетельствует лишь о том, что почитание-чего-либо-истинным относится к сущности «жизни». Для того чтобы быть собой, живое (и здесь речь прежде всего идет о таком живом существе, каковым является человек) должно выстраивать свое отношение к сущему и придерживаться его. Но тогда получается, что Ницше все-таки отказывается от унаследованного понимания истины как правильности! Нет, мы не можем делать такой поспешный вывод, тем более что сущность истины как правильности мы едва ли продумали до конца.

Правильность означает соответствие представления сущему, и это прежде всего значит, что истинное представление есть представление сущего. Но остается открытым вопрос о том, как это происходит, как возможна правильность и в чем она состоит. Прежде всего хочется спросить, в том ли заключается правильность, что представления появляются в душе как отображения предметов, находящихся вне ее? Хочется спросить, возможно ли когда-либо объективно соотнести отображающее соответствие представлений в нашей душе с предметами вне нас и благодаря чему это возможно? Отображающее уподобление предметам может произойти только тогда, когда сами предметы становятся данностью, а это совершается только таким образом, что мы их себе представляем, то есть имеем в себе их представления. Вопрос возвращается к тому, отображают ли тогда эти представления предметов, степень соответствия с которыми надо установить, отображают ли эти представления сами предметы или же нет. Говоря короче и по существу, остается открытым вопрос о том, как постигать саму сущность правильности, которая, со своей стороны, в определенном отношении затрагивает сущность истины, как понимать *соответствие* сущему.

Быть может, говорить о том, что это соответствие должно иметь характер *отображения*, значит выражать грубое, ни на чем не основанное, предвзятое мнение. Ницше ни в коей мере не посягает на существенное содержание унаследованного основного метафизического понимания истины, однако это существенное содержание не означает (как обычно почти везде с легкостью считают), что истина есть *отображение* вещей, находящихся вовне, в наших представлениях. Скорее, существенное содержание метафизического понятия истины означает, что:

1. Истина есть особенность разума.
2. Основная черта этой особенности заключается в том, чтобы предоставлять и представлять сущее как таковое.

Здесь не место обсуждать сущностное происхождение этого определения истины. Всему сказанному предшествует такой вопрос: что здесь означает сущее и конкретное сущее? Как сущее вообще относится к «жизни»? В каком смысле и почему сущее все же должно быть представимым для человека и представленным ему? В чем состоит это представление и как оно определяется из сущности «жизни»?

Вокруг этих и только этих более или менее ясно понимаемых вопросов вращается мысль Ницше о сущности истины. Два последние абзаца из 507 отрывка дают общий ответ, но нас они наделяют ракурсами, помогающими проследить до самых сокровенных глубин ницшевское понимание истины.

«Что должна существовать некая масса *верований*, что мы имеем право *судить*, что *не допускаются* сомнения относительно всех существенных ценностей,— все это предпосылка всего живого и его жизни».

Итак, перед нами одни только утверждения, и тем не менее нам надо сразу же признать, что они затрагивают нечто весьма существенное, ибо что станет с «жизнью»,

если из нее исчезнут всякая «истина» и всяческая «вера», всякое согласие с чем-либо, всякое соотнесение себя с этим нечто и, следовательно, всякая установка и любая возможность установления какой-либо позиции? Тот факт, что имеет место почитание чего-либо истинным, что чему-то внимают как существу, что-то воспринимают как сущее и удерживают как таковое,— все это не всяческое проявление жизни, а «предпосылка всего живого и его жизни». Тем самым Ницше говорит, что истина является той строительной основой и основной структурой, в которую впускается и должна быть впущена жизнь как таковая. Итак, истина и истинное определяются не только *потом*, исходя из их практической пользы, которая лишь *выпадает* на долю жизни: истина уже заранее должна быть, чтобы живое могло жить, а жизнь — оставаться жизнью.

Кто не согласится с такой оценкой истины? Однако это согласие сразу же начинает колебаться, как только мы вникаем в тот тезис, которым Ницше резюмирует свою мысль об основополагающей необходимости истины и соотнесения себя с чем-то несомненным:

«Итак, что нечто *должно* считаться за истину,— вот что необходимо, а *не* то, что нечто есть истина».

Следовательно, предмет веры, нечто воспринятое-как-истина может («в себе») быть заблуждением, быть неистинным — но этого вполне достаточно, когда в это только верят, и куда лучше и даже лучше всего, когда верят безусловно и слепо.

Но неужели Ницше желает, чтобы любое «надувательство» расценивалось как истина, коль скоро таковому «посчастливилось» заручиться необходимой «верой»? Значит, он все-таки желает уничтожить всякую истину и ее возможность? И даже если такое подозрение ни в коей мере к нему не относится, не получается ли так, что его понимание истины все-таки полно противоречий и просто сумасбродно? Ведь он только что требовал, чтобы в качестве сущностной основы всего живого истина *существовала*, а теперь с метафизическим цинизмом заявляет: речь, дескать, не идет о том, что нечто *истинно*, достаточно и того, что это нечто таковым считают. Как это совместить?

Получается, что истина должна быть, но истинное этой истины не обязательно должно быть «истинным». Если все это не нелепо, то, по меньшей мере, нелегко для понимания. И это действительно так. Но где написано, что самое существенное (к чему, вероятно, принадлежит и сущность истины) должно легко пониматься? «Легко пониматься» значит без каких-либо усилий уразумеваться расхожим повседневным рассудком и его привычными представлениями.

Но если самое существенное, будучи самым простым, потому является и самым трудным, тогда мы должны быть готовыми к тому, что, размышляя о сущности истины, мы встретимся с непривычным. Это означает, что сначала мы должны добраться до *того* местоположения, в горизонте которого единым образом постигается то, что Ницше говорит о сущности истины. Только так мы сможем уяснить, почему и в какой мере истина хотя и является *необходимой* ценностью, но все-таки не является ценностью *высшей*. Мы должны (при условии, что мы решились на это существенное размышление), находясь в кругу ницшевского мышления, терпеливо ждать и ждать даже в том случае, если мы не сразу находим выход из лабиринта его, на первый взгляд, сбивающих с толку и противоречащих друг другу мыслей о сущности истины. В области мыслящей мысли быстро найденные выходы всегда являются признаком уклонения и бегства от подлинного решения вопроса.

Быть может, для того чтобы дать показать, что, когда Ницше говорит уже процитированные нами слова («Итак, что нечто *должно* считаться за истину,— вот что необходимо, а *не* то, что нечто есть истина»), он выражает не свое диковинное, гипертрофированное частное мнение, а нечто совсем иное, нам надо обратить внимание на общее историческое состояние нашей планеты. И тем не менее приведенный тезис не потому наделен какой-то темной, не имеющей противовеса значимостью, что свое подтверждение оно может найти в общем историческом состоянии планеты, где сразу бросаются в глаза и поддаются определению вполне конкретные явления, например,

разросшаяся до гигантских масштабов пропаганда войны, овнешнение всего и вся, разгул всего показного и пропитанного рекламой, в чем силится возвестить о себе всякая жизнь. От всего этого нельзя отделаться как от поверхностного и внешнего подхода, скорчив презрительную мину и утвердившись на том, что уже имеется, ибо в этом говорит глубина бездонной сущности бытия, характерного для Нового времени. Однако о том, что совершается, вышеупомянутый тезис говорит так, что названные и прочие исторические ситуации и состояния предстают лишь как *следствия* этой потаенной истории, и как *следствия* они не имеют власти над своей причиной.

Если дело действительно обстоит так, тогда (а именно по причине «доверия к разуму») на всей планете не просто совершается безмерное потрясение всякого доверия и всяких основ доверия: необходимо как следует поразмыслить над сокрытым и потаенным, а именно над тем, что *потрясена* не только какая-то истина, но сама *сущность истины*, и человек должен взять на себя и выполнить задачу более исконного обоснования этой сущности.

Противоположность «истинного» и «кажущегося» миров. Сведения этого противопоставления на отношения ценности

В первую очередь необходимо содержательное основание того тезиса, который ницшевское понимание истины выражает в столь резкой форме. Для того чтобы сделать это основание постижимым, сначала необходимо вобрать его в поле нашего видения, и если оно уже там находится, оно должно быть постигнуто и предстать *как* это основание. Ницшевское положение означает следующее: что истина должна быть, это необходимо, но самому истинному (*das Wahre*) этой истины вовсе не обязательно быть истинным. На чем утверждается это положение?

Его основание Ницше называет уже в первых словах рассматриваемого нами отрывка, когда говорит, что сущность истины есть «*оценка*». Сущностное определение всего существенного сводится к «*оценкам*». Существенное становится понятным как таковое в соотнесении со своим *ценностным* характером и только таким образом.

Переоценке всех прежних ценностей, которую Ницше воспринимает как свою метафизическую задачу, *предшествует* более исконная перемена, выражающаяся в том, что вообще *сущность* всякого сущего с самого начала полагается как *ценность*.

В заключительном разделе рассматриваемого нами 507 отрывка Ницше в авторитетном определении сущности истины снова возвращается к его началу и завершает его принципиальным высказыванием, которое помещает все рассмотрение сущности истины во внутреннее средоточие истории метафизики:

«*„Истинный и кажущийся мир“* — это противопоставление я свожу на *отношения ценности*. Мы проецировали условия *нашего* сохранения на *предикаты бытия* вообще. Из того, что мы должны быть стойки в нашей вере, чтобы преуспевать, мы вывели, что «*истинный*» мир есть не изменчивый и становящийся, а только *сущий*».

Итак, «*истинный и кажущийся мир*» — это противопоставление Ницше сводит на отношения ценности. Здесь он понимает истину в смысле истинного (*Wahre*), в смысле «*истинного мира*», которому противопоставляет другой мир. Формула противопоставления «*истинный и кажущийся мир*» снова взята в кавычки, и это указывает на то, что здесь имеется в виду унаследованное и общеизвестное. Противопоставление, новое определение которого Ницше здесь дает, есть противопоставление между тем, что есть подлинное и истинное, и тем, что может быть названо сущим только в производном и неподлинном смысле. В этом противопоставлении двух миров («*истинного мира*» и «*кажущегося мира*») мы познаем различие между двумя царствами внутри того, что вообще каким-то образом *есть* и имеет свою границу только по отношению к полному и бессодержательному ничто. Это различие так же старо, как все западноевропейское мышление о сущем. Это различие становится привычным в той

мере, в какой изначальное греческое понимание сущего на протяжении всей западноевропейской истории вплоть до настоящего времени упрочивается как нечто привычное и само собой разумеющееся. Это разделение сущего в целом на два мира на школьном языке называют «учением о двух мирах». Здесь нам нет необходимости детально рассматривать развитие этого учения и его исторических изменений, которые вбирают в себя основные этапы истории западноевропейской метафизики. Вместо этого мы обратим внимание на три момента.

1. Различие между истинным и кажущимся мирами является пространственной структурой для чего-то такого, что зовется мета-физикой, так как *μετά* (τά φυσικά), выход-за-пределы, а именно за пределы ближайшего данного к чему-то иному, возможен только тогда, когда первое и второе взяты за основу *в их различаемости*, когда через сущее в целом проходит то различие, в соответствии с которым одно обособлено по отношению к другому в *χωρισμός*.

2. «Классическое» выражение этому «учению о двух мирах» для всего западноевропейского мышления дала философия Платона.

3. Ницшевское отношение к этом различию всюду основывается на определенном истолковании платонизма.

Несмотря на то что ницшевское истолкование противопоставления «истинного и кажущегося миров» выдержано в общих чертах и не затрагивает внутреннего состояния и смысловой тональности соответствующих метафизических позиций, этим противопоставлением Ницше все-таки затрагивает нечто весьма существенное.

Платон проводит различие между *ὄντως ὄν* и *μή ὄν*, между принципиально, существенно сущим и данным «сущим», которое не должно было *так* быть и *так* именоваться. *ὄντως ὄν*, принципиально, существенно сущее, подлинно сущее, то есть соответствующее сущности бытия, есть то *εἶδος*, вид, то, в чем нечто показывает свое лицо, свою *ἰδέα*, то есть то, что нечто есть, *что-бытие*. Что касается *μή ὄν*, то оно хотя тоже существует и, следовательно, в греческом понимании тоже представляет себя, показывает свой вид и лицо, показывает *εἶδος*, однако это показанное искажено, деформировано, вид и облик помрачены и затемнены и поэтому *μή ὄν* есть *τό εἶδωλον*. Мысля в согласии с Платоном, можно сказать, что так называемые действительные, осязаемые для человека вещи (этот дом, тот корабль, то дерево, этот щит и так далее) представляют собой одни лишь *εἶδωλα*, нечто обнаруживающееся, которое хотя и выглядит как подлинный вид, но есть *μή ὄντα*, которое хотя и представляет собой сущее, присутствующее в определенном смысле, хотя и имеет свое лицо, но вид его так или иначе *поврежден*, потому что ему приходится обнаруживать себя через чувственно воспринимаемую материю. Однако и в этом вполне конкретном доме, имеющем те или иные размеры и построенном из того или иного строительного материала все-таки обнаруживается его «домность», и бытие этого дома в качестве дома обусловлено присутствием в нем этой «домности» как его идеи. «Домность», то есть то самое, что делает дом домом, есть подлинно сущее в нем, и это истинно сущее есть *εἶδος*, «идея».

В словоупотреблении Ницше «истинный мир» равнозначен «истинному», истине. Это есть уловленное в познании, сущее; «кажущийся мир» означает неистинное и не-сущее. Но что же тогда делает сущее подлинно сущим? О чем мы говорим и что издавна имеют в виду, когда говорят: это «*есть*»? Что считают сущим, причем даже тогда, когда речь не идет об *изначальном* платоновском способе внимания бытию? Нечто *есть* — мы говорим это о том, что постоянно и заранее обнаруживаем как всегда наличествующее, что присутствует каждый миг и в этом присутствии обладает непреложным постоянством. Подлинно сущее есть то никогда не ускользающее, что сохраняет свое состояние, выдерживает всякое посягновение и преодолевает всякую случайность. Сущность (Seiendheit) сущего означает *постоянное, неизменное присутствие*. Сущее *таким образом* есть истинное, «истина», которого мы постоянно придерживаемся как непреложного, от себя не-ускользающего и в соотнесении с которым обретаем прочную установку. Если

Ницше в своем понимании сущности сущего не входит со всей однозначностью в область данного толкования и не уясняет его значимость (как, впрочем, это делали и другие метафизики до него), он все равно осмысляет «сущее», «истинное» в указанном направлении как непреложное и постоянное. В соответствии с этим «кажущийся мир», не-сущее воспринимается как непостоянное, изменчивое, непрестанно меняющееся, возникающее и тут же снова исчезающее.

Христианское различие между бренностью всего земного и вечностью рая или ада представляет собой всего лишь соответствующее оформление рассматриваемого нами различия между истинным и кажущимся мирами, выполненного в контексте веры в искупление и спасение. В качестве своей предпосылки ницшевская критика христианства рассматривает его как разновидность платонизма, его критика заключается не в чем ином, как в этом истолковании.

Однако Ницше не стремится к тому, чтобы заменить христианское истолкование истинно сущего каким-то другим, не стремится к тому, чтобы, сохраняя ту же самую *Божественность*, заменить христианского Бога с его раем каким-то другим Богом. Ницшевское вопрошание, скорее, устремлено к тому, чтобы определить происхождение различия между истинным и кажущимся мирами именно как различия. Поэтому для Ницше решающими остаются два момента: 1) во-первых, что он *вообще* ставит вопрос о происхождении этого различия как такового; 2) во-вторых, *как* он ставит вопрос о происхождении этого различия, как понимает его и как, в соответствии со всем этим, на него отвечает.

Его ответ гласит: различие между «истинным» миром как миром неизменным и «кажущимся» миром как миром постоянно меняющимся необходимо свести на «отношения ценности». Это значит, что утверждение непреложного и прочного как сущего и соответствующее полагание непостоянного и меняющегося как не-сущего и только кажущегося представляет собой определенное *оценивание*, причем непреложно-прочное оценивается выше, чем меняющееся и текучее. Определение ценностной значимости постоянного и непостоянного направляется основным пониманием ценного и ценности.

«Ценность» Ницше понимает как условие «жизни», причем здесь условие не является чем-то сугубо материально-предметным, чем-то таким, что, наличествуя вне жизни, соотносится или не соотносится с нею как некое привходящее обстоятельство или возможность. Здесь обусловливание и бытие-условия понимаются как выявление сущности. Поскольку жизнь имеет таким-то и таким-то образом определенную сущность, она как таковая предполагает существование определенных условий и полагает и сохраняет эти условия как свои собственные, а с ними и себя самое. Если Ницше осмысляет эти условия как ценности и называет их ценностями, тогда это означает, что жизнь в себе (удовлетворяя своей сущности) есть жизнь, полагающая *ценности*. Следовательно, полагание этих ценностей не подразумевает какое-то оценивание, привносимое в жизнь извне через кого-то другого. Это *полагание ценности* есть основной процесс самой жизни, есть способ, с помощью которого она исполняет и совершает свою сущность.

Однако жизнь (и в данном случае прежде всего жизнь человеческая) будет заранее полагать подлинные условия своего существования и, стало быть, полагать условия обеспечения своей жизненности в соответствии с тем, как она сама, эта жизнь, определяет свою сущность. Если жизни как таковой прежде всего и постоянно необходимо лишь сохранять себя и, длясь, обеспечивать себе свое постоянство, если она представляет собой не что иное, как сохранение именно того или иного унаследованного и воспринятого постоянства, тогда она делает своими самыми подлинными условиями все то, что отвечает сохранению этого постоянства и способствует ему. Тогда максимальная степень такого обусловливания есть самое ценное. Если в жизни для ее существования важно постоянно сохранять ее как таковую в ее неизменности, тогда она должна не только обеспечивать

соответствующие отдельные условия существования. Как условие жизни, то есть как ценность, может восприниматься только то, что имеет характер обеспечения сохранности и постоянства. Только такое можно назвать «сущим». Если же почитаемое сущим является истинным, тогда все, что мы хотим считать истинным, должно иметь характер постоянного и прочного; «истинный мир» должен быть постоянным, то есть в данном случае быть свободным от превратностей и изменений. Тем самым разъясняется ближайший постигаемый смысл ницшевских положений, через которые он поясняет, в какой мере противопоставление «истинный мир — кажущийся мир» он сводит на «отношения ценности». Ницше говорит: «Мы проецировали условия *нашего* сохранения на *предикаты* бытия вообще». Под «нашим» подразумеваются не жизненные условия именно теперь живущего человека и даже не человека вообще, а человека западноевропейского, греческого, римско-христианского, германо-романского «мира», «мира» Нового времени. Это человечество, поскольку для него каким-то образом всегда принципиальное значение имеют постоянство, непреложность и вечность, переместило то, на чем зиждется его жизнь, в «мир», в «целое». Характер истолкования сущности сущего, а именно истолкование ее как постоянства, берет начало в том, как сама человеческая жизнь воспринимает самое себя в своей подлинности, а она воспринимает себя как обеспечения постоянства самой себя. Поэтому только эти определения (постоянство, непреложность, прочность) говорят о том, что *есть* и к чему можно обратить свой взор как к *сущему*, к чему можно применить такие определения, как «сущее» и «быть».

Кажется, что следующее положение Ницше только повторяет все уже сказанное, но на самом деле оно идет дальше, так как в нем дается собственно ницшевское истолкование того, что сущее «есть» и *что* оно есть в своей сущности (то, что он называет «условиями сохранения» человеческой жизни).

Согласно Платону «идеи» являются не просто основными представлениями человеческого мышления, чем-то таким, что мы «имеем в голове»: они составляют сущность сущего и, будучи неизменными, наделяют временным и смутным постоянством также все неподлинно сущее, позволяют $\mu\acute{\iota}$ $\acute{o}\nu$ «быть» как $\acute{o}\nu$.

Однако ницшевское истолкование идет в другом направлении: тот факт, что сущее есть (и есть как «условие сохранения» жизни), вовсе не обязательно мыслить в том плане, что это сущее предстает как нечто в себе и для себя непреложно существующее «над» жизнью и по ту сторону жизни; условие выражается только в том, что жизнь из себя и в самое себя прививает веру в нечто, чего она придерживается постоянно и во всем.

Отсюда становится ясно, что свое сведение противоположности истинного и кажущегося миров на отношения ценности Ницше расширяет на самую оценивающую жизнь. Такое сведение заключается в принципиальном высказывании о жизни, которое гласит, что жизнь, для того, чтобы быть жизнью, нуждается в постоянной и прочной «вере», однако эта «вера» означает почитание чего-либо постоянным и прочным, принятие чего-либо как «сущего». Поскольку жизнь полагает ценности, но в то же время сама нуждается в сохранении своего собственного постоянства, ей должно принадлежать такое полагание ценности, в котором она воспринимает нечто как постоянное и прочное, то есть как сущее и, следовательно, истинное.

Вернемся к началу рассматриваемого нами 507 отрывка:

«Оценка: „я верю, что то или другое есть так, а не иначе“ как сущность «истины». В оценках находят свое выражение *условия сохранения и роста*».

Теперь мы можем сказать: истина есть сущность истинного; истинное есть сущее, сущим же называют нечто, воспринятое как постоянное и прочное. Сущность истинного изначально заключается в таком принятии-за-прочное-и-надежное, но это принятие — не какое-то расхожее действие, а поведение, необходимое для сохранения постоянства самой жизни. Такое поведение как почитание-за-что-либо и полагание жизненного *условия* имеет характер утверждения ценности и оценки. *Истина, в сущности, есть оценка*. Противопоставление истинного и кажущегося миров есть «отношение ценности», которое

берет начало в *этой* оценке.

Кажется, что все сказанное постоянно говорит одно и то же и вращается по кругу, но это не просто кажется, это так и есть на самом деле, хотя мы не должны поддаваться искушению и думать, что теперь мы весьма *основательно* постигли смысл ведущего положения Ницше, согласно которому *истина, в сущности, есть оценка*. Пока мы не уяснили природу метафизической связи между сущностным определением «жизни» и той ролью, которую играет мысль о ценности, мы рискуем свести ницшевское понимание истины и познания до уровня какой-нибудь банальности, свойственной практическому и здоровому человеческому разумению, в то время как оно представляет собой нечто иное, а именно *самое сокровенное и предельное следствие первого начала западноевропейского мышления*.

Тот факт, что сам Ницше в качестве смыслового фона для своего истолкования сущности истины берет метафизическое «учение о двух мирах», указывает на то, что именно с этого момента мы должны еще более акцентировать все непривычное, что свойственно этому истолкованию истины, и собрать все достойное вопрошания в самой сокровенной его точке.

Мир и жизнь как «становление»

Итак, представление о чем-либо как сущем в смысле чего-то постоянного и прочного есть полагание ценности. Водружать истинное «мира» в чем-то в себе постоянном, вечном и неизменном значит одновременно перемещать истину в саму жизнь как необходимое условие жизни. Но если бы мир представлял собой нечто постоянно меняющееся и преходящее, если бы он имел свою сущность в самом преходящем из всего преходящего и непостоянного, тогда истина, понимаемая в смысле постоянного и прочного, представляла бы собой одно лишь уловление и упрочение в себе становящегося, и это уловление, соотнесенное со становящимся, не соответствовало бы ему и было бы лишь его искажением, Истинное как правильное как раз *не* соотнобразывалось бы со становлением. В таком случае истина была бы неправильностью, заблуждением, «иллюзией», хотя, быть может, необходимой.

Итак, мы впервые взглянули в том направлении, которым и задается странное высказывание, гласящее, что истина есть иллюзия. Однако в то же время мы видим, что в этом высказывании сохраняется понимание сущности истины как правильности, причем правильность означает представление сущего в смысле уподобления тому, что «есть», ибо только тогда, когда истина есть правильность, она может, согласно истолкованию Ницше, быть не-правильностью и иллюзией. Истина в смысле истинного как мнимо сущего в смысле постоянного, прочного и непреложного является иллюзией *тогда*, когда мир «есть» не сущее, а «становящееся». Познание, которое как истинное «принимает нечто за сущее в смысле постоянного и прочного, придерживается» сущего и все-таки не затрагивает действительное, а именно не затрагивает мир как становящееся.

Есть ли мир — поистине — нечто становящееся? Ницше отвечает на этот вопрос утвердительно и говорит: мир есть — «поистине»! — нечто «становящееся». Нет ничего «сущего». Однако он не говорит о мире как мире «становления», он знает, что в таком случае это будет выглядеть как истолкование мира и тоже предстанет как полагание ценности. Поэтому в записи, относящейся ко времени рассматриваемого нами 507 отрывка, он отмечает:

«Против *ценности* вечно-неизменного (см. наивность Спинозы, а также Декарта) ценность самого краткого и преходящего, соблазнительное сверкание золота на чреве змеи *vita*». («Der Wille zur Macht», n. 577, весна—осень 1887 года).

Здесь Ницше ясно противопоставляет одну ценность другой, и «ценность», утвержденная им, как ценность, то есть как условие жизни, снова взята и выведена из самой «жизни», но при ином взгляде на сущность этой жизни: на сей раз речь идет о

жизни не как о чем-то себя упрочивающем и упроченном, себя обеспечивающем и обеспеченном в своем постоянстве, но о «жизни» как о змее, как о чем-то свивающемся в кольца и обвивающемся, стремящемся вернуться в себя самое как в собственный сущностный круг, непрестанно *сворачивающемся* в кольца и в нем постоянно *катящемся вперед* как кольцо, как вечно становящееся — о жизни как змее, чей покой лишь только кажущийся и представляет собой лишь верное самому себе порывистое устремление вверх и некую пружинящую пульсацию. Поэтому змея и сопутствует Заратустре в его одиночестве.

Истинному, то есть надежно установившемуся, завершеному, упроченному и в этом смысле сущему Ницше противопоставляет становящееся (*Werdende*). Для него более высокой ценностью оказывается не «бытие», а «становление» (ср. п. 708). Из всего этого мы выводим лишь одно: истина не является высшей ценностью. «Веру в то, что „нечто есть так-то и так-то“ надо превратить в волю: «нечто *должно стать* таким-то и таким-то» (п. 593; 1885—1886). Истина как почитание-истинным, как жесткое соотнесение с окончательно упроченным и законченным „это есть так“ не может быть высшим началом жизни, потому что оно отвергает жизненность жизни, ее стремление превзойти самое себя, ее становление. Вернуть жизни ее жизненность, дабы она становилась чем-то становящимся и становилась как становление, а не была одним лишь сущим, то есть не коснела в себе как нечто жестко наличествующее — в этом заключается цель утверждения *такой* ценности, в соотнесении с которой истина может быть только ценностью, пониженной в своем достоинстве.

Нередко Ницше, чрезмерно заостряя и утрируя, выражает эту мысль в весьма двусмысленной форме: «нет никакой „истины“» (п. 616). Однако и здесь слово «истина» он ставит в кавычки. По своей сущности эта «истина» есть «иллюзия», но как иллюзия она выступает необходимым условием «жизни». Но тогда, стало быть, «истина» все-таки есть? Да, есть, и Ницше был бы последним, кто захотел бы это отвергнуть. Следовательно, его слова о том, что нет никакой «истины», говорят о чем-то более существенном, а именно о том, что истина не может быть самым первым и подлинным мерилom.

Для того чтобы понять сказанное так, как его понимает Ницше, и в его духе оценить, почему истина не может быть высшей ценностью, нам надо еще решительнее спросить, в какой мере и каким образом она все-таки является необходимой ценностью. Только в том случае, если истина является необходимой ценностью, усилие мысли, направленное на то, чтобы доказать, что она *не* может быть ценностью высшей, обретает свое значение. Так как для Ницше истинное равнозначно сущему, мы, ответив на поставленные вопросы, узнаем и о том, как он понимает это сущее, то есть что имеет в виду, когда говорит «сущее» и «быть». Более того, если истинное не может быть высшей ценностью, но означает то же самое, что и сущее, тогда и это сущее не может составлять сущность мира, его действительность не может состоять в бытии.

Истина есть почитание-чего-либо-истинным, принятие чего-либо как сущего, уловление этого сущего для себя путем его представления, то есть познание. Как только в Новое время *verum* превращается в *certum*, то есть истина становится достоверностью, становится почитанием-чего-либо-истинным, вопрос о сущности истины переносится в область сущностного определения познания, становится вопросом о том, что и как есть эта достоверность, в чем состоит само-удостоверенность, что означает несомненность, на чем основывается абсолютно неколебимое познание. И наоборот, там, где истина только предоставляет свободное пространство для познавания, сущностное определение познания коренится в утверждении понятия истины.

Таким образом, наш вопрос о ницшевском понимании истины заостряется до следующего вопроса: как Ницше определяет познавание? На необходимость именно такой постановки вопроса указывает тот факт, что Ницше мыслит совершенно в духе Нового времени, несмотря на даваемую им высокую оценку древнегреческого, доплатоновского мышления. Поэтому во избежание путаницы в вопросе об истине необходимо постоянно и

неукоснительно помнить о следующем: для новоевропейского мышления сущность истины определяется из сущности познания, в то время как для изначального греческого мышления (хотя только в какой-то очень недолгий исторический период и только на первых порах) сущность познания определяется из сущности истины.

Для Ницше истина как ценность является необходимым условием *жизни*, оценкой, которая вершит эту жизнь против ее воли. Таким образом, мы тут же сталкиваемся с вопросом о природе познания, а через то, как он поставлен,— с более радикальным вопросом о сущности жизни. Короче говоря, наше вопрошание относится к жизни как жизни познающей.

Познавание как схематизация хаоса согласно практической потребности

Спрашивать о том, что есть человеческое познание, значит хотеть познать само познание. Нередко такое стремление считают нелепым, абсурдным, парадоксальным, похожим на стремление барона Мюнхгаузена за волосы вытащить себя из болота. Говоря о нелепости такого замысла, люди чувствуют себя особенно остроумными и проницательными и слишком поздно вспоминают об этом довольно сомнительном остроумии, поскольку познание представляет для человека не нечто такое, с чем он при желании знакомится и что постигает только при случае или даже только тогда, когда вознамеривается построить свою теорию познания: в самом познании уже происходит процесс познания им самого *себя*.

Представление о сущем как таковом — не какой-то процесс, который словно вода стекает с человека, а отношение, в котором он пребывает, причем так, что это внутреннее нахождение в таком отношении делает человека открытым этой соотносительной связи и, таким образом, со-определяет его человеческое бытие. В представляющем отношении к сущему человек также постоянно (с помощью своей собственной «теории» или без нее, путем самонаблюдения или без такового) выстраивает отношение к себе самому. В этом, однако, заключается нечто еще более существенное, а именно то, что познание уже всегда познается как таковое; хотеть познать познание вовсе не значит хотеть чего-то нелепого: здесь, пожалуй, мы имеем дело с высоким стремлением, предполагающим принятие определенного решения, так как все объясняется тем, что при попытке недвусмысленного определения сущности познания само познание переживается *так*, как оно уже было постигнуто до всякого последующего раздумья об этом, и раскрывается сообразно своей собственной сущности. Поэтому когда сугубо формально, не идя дальше банального словоупотребления, люди заявляют о том, что познавать познание нелепо и невозможно, они просто выдают свое принципиальное непонимание природы познания, непонимание того, что оно *осмысливается* именно *в себе самом* и никогда после и что в силу этого размышления оно всегда уже обретает ясность своей собственной сущности.

Познавать познание в его сущности значит, при правильном понимании этого процесса, возвращаться в его уже открытую, но еще не развернувшуюся сущностную основу; это не означает еще раз (в потенции) обращать на себя уже готовое и проясненное отношение.

Однако сущность и история западноевропейского человека характеризуется тем, что его основополагающему отношению к сущему в целом присуще знание и познание и тем самым — рассудительность в ее существенном смысле, сообразно которой сущность этого человека со-определяется и со-оформляется из размышления. Поскольку это так, только такой исторически сложившийся западноевропейский человек может стать жертвой бездумья, нарушения рассудительности — судьба, которая совершенно не грозит какому-нибудь африканскому племени. И наоборот: спасение и утверждение западноевропейского исторического человека берет начало только в высшей страсти размышления. К этому размышлению прежде всего принадлежит познание познания,

принадлежит размышление над знанием и той сущностной основой, в которой оно в силу своей сущностной истории движется уже два тысячелетия. Размышление над познанием не имеет ничего общего с построением какой-либо скучной и странной «теории познания», когда в вопросе о природе познания спрашивается о чем-то таком, что для вопрошающего уже так или иначе предрешено — окончательно или на время.

С формальной точки зрения познание состоит в отношении познающего к познаваемому и познанному, но это отношение не находится где-то в совершенно безразличном для него месте, как в лесу срубленный ствол дерева находится неподалеку от каменной глыбы: отношение, на которое мы можем натолкнуться, а можем и не заметить его. Отношение, отличающее познание, в каждом случае есть то отношение, в котором относимся мы сами, но которое, однако, имеет динамику своего колебания в пределах нашей основной позиции. Она выражается в том, как мы изначально воспринимаем сущее и предметы, как определяем критерий нашего отношения к ним.

Если теперь, воспользовавшись путеводной нитью усвоенной нами ницшевской записи, мы попытаемся выяснить, как он понимает познание, как осмысляет почитание-чего-либо-истинным и как понимает истину, нам придется уяснить следующие моменты:

1. Каким образом он изначально определяет то, что встречает человека как познаваемое и окружает его в его жизни.

2. В чем он усматривает критерий познающего отношения к встречающему и окружающему.

И то, и другое, то есть пред-определение встречающего и определение характера отношения к нему, в себе взаимосвязаны и отсылают к общей сущностной основе, а именно к виду основного опыта человеческой жизни вообще и к его принадлежности к целому «мира». Таким образом, упомянутый опыт не является одним только фоном истолкования сущности познания, но представляет собой самое первое, которое предрешает все дальнейшее.

Что означает для Ницше познание? Как он воспринимает пред-ставляющее отношение человека к миру? Является ли познание процессом в том разумном живом существе, которое мы называем человеком? Если да, то что совершается в этом процессе? Быть может, в нем и через него из окружающего мира воспринимаются, затем запечатлеваются и привносятся в душу и ум как бы некие образы, так что тем самым познание становится своего рода списыванием и отображением действительного? Или же для Ницше познание *не* является таковым? Его ответ на этот не заданный специально, но как бы молчаливо предполагаемый вопрос гласит:

«Не „познавать“, а схематизировать,— налагать на хаос столько упорядоченности и форм, сколько необходимо нашей практической потребности» (п. 515; март—июнь 1888).

Подобно тому как в начале уже рассмотренного нами высказывания («*Оценка*: „я верю, что то или другое есть так, а не иначе“ как *сущность* «истины») Ницше говорит нечто весьма существенное о природе истины, в только что приведенном изречении нечто существенное сказано о его понимании познания. Необходимо осмыслить оба высказывания в их внутренней взаимопринадлежности и общей укорененности в едином, причем нам ни в коем случае не надо заниматься выяснением вопроса о том, откуда, с исторической точки зрения, на Ницше исходит влияние, сказывающееся в этих его истолкованиях истины и познания: нам, напротив, надо выяснить, куда ведет это понимание познания и истины в рамках основной метафизической позиции Ницше и что тем самым, в отношении вопроса об истине, привносится в усугубившееся или вообще только что ставшее явным решение. Надо говорить не о том, откуда он это *взял*, а о том, что он этим *дает*.

Итак, «не „познавать“, а схематизировать». Здесь, как и в случае с «истиной», о которой говорилось в другой записи, слово «познание» берется в кавычки. Это означает, что познание не есть «познание», понимаемое как вбирающее и копирующее отображение, а «схематизация». С понятием *σχήμα* мы уже встречались, когда давали

первое разъяснение сущности разума и мышления как представления, совершающегося согласно *категориям* и их схемам. Вероятно, ницшеовское истолкование познания как «схематизации» исторически связано с сущностью разума и использования категорий; под словом «*исторически*» (*geschichtlich*) мы разумеем тот факт, что понимание познания как «схематизации» находится в одной области решения с платоновско-аристотелевским мышлением, даже если понятие схемы Ницше и не «вытянул» из Аристотеля *исторически* (*historisch*), то есть в ходе ретроспективного обзора прошлых мнений.

Свое понимание «схематизации» Ницше сразу же поясняет так: «налагать на хаос столько упорядоченности и форм, сколько необходимо нашей практической потребности». В какой мере, то есть в каких отношениях происходит сущностное определение познания, понятого как «схематизация»? Схематизация поясняется как придание определенной меры «упорядоченности» и «форм». Схемы здесь предстают как формы, которые как таковые одновременно содержат в себе некую правильность и предоставляют возможность некоего улаживания. Однако столь же важным или, быть может, даже более существенным оказывается другое, о чем говорит Ницше.

1. Упорядочивающие формы в определенной мере налагаются на то, что Ницше называет «хаосом». То, что в процессе схематизации запечатлевает на себе упорядочивающие формы, есть то самое, на что сразу же наталкивается познание и что его поначалу встречает, то, с чем познание встречается. Встречающее выглядит как «хаос». Если во время такого комментария сказанных Ницше слов мы не станем выслушивать ничего лишнего и бессмысленного и к тому же сами начнем постоянно осмыслять услышанное и со-мыслить, исходя из нашей познающей позиции, то в таком случае остается только прийти в изумление от того, *что* же нам открывается в познаваемом. Когда мы, познавая, просто оглядываемся вокруг себя, сидя здесь, в аудитории, на улице, в лесу или где-нибудь еще, разве мы в нашем познании и принятии-к-сведению сталкиваемся с «хаосом»? Разве мы не видим перед собой вполне упорядоченной, разделенной на составные части сферы, в которой нашему взору предстают, должным образом сопоставляясь друг с другом, вполне обозримые и удобные в обращении предметы, годные для пользования и вполне познаваемые? Вся эта предметная область предстает перед нами в еще более богатом и упорядоченном виде (согласуясь и соотносясь друг с другом), если мы позволяем всему окружающему просто находиться перед нами, то есть представлять перед собой «мир», как мы это называем, даже если это всего лишь нечто малое и тесное. Но ведь все-таки не «хаос»!

2. Ницше говорит о том, что мера, в соответствии с которой упорядочивающие формы налагаются на «хаос», определяется на основании нашей «*практической потребности*». Таким образом, именно практическое отношение (практика жизни), а не «теоретическое» представление является той позицией, в которой берет начало отношение познавательное, ею определяющееся. Теперь сущностный каркас познания приобретает следующие четкие очертания: познание есть схематизация, то, что следует познать и что познаваемо, представляет собой хаос, а познающее есть практика жизни. Однако эти исходные данные противоречат тому, что мы только что обнаружили в нашем непосредственном, привычном и повседневном восприятии «мира».

Каким образом Ницше приходит к такой характеристике сущности познания? Разве он и другие мыслители до него не видели непосредственного данного им окружающего мира, разве не обращали внимания на свой собственный повседневный опыт его восприятия? Быть может, ради предвзятого мнения на природу познания они просто закрывали взор на сущностную форму познания?

Или, может быть, на познание можно посмотреть с другой точки зрения и даже *надо* это сделать, причем в таком случае познаваемое предстает как хаос, а познание — как наложение упорядочивающих форм?

Что представляет собой эта иная точка зрения, с которой здесь воспринимается сущность познания? По-видимому, говоря о том, что наша «*практическая потребность*»

является мерилom для познавания, Ницше сам указывает на точку зрения, с которой он определяет свое мышление. Однако как раз тогда, когда мы совершаем свои повседневные действия, судим и рядим, что-то предпринимаем и прикидываем, одним словом, когда мы следуем «практике» и ее «миру», еще сильнее обнаруживается, что то, к чему мы относимся с точки зрения его познания, с чем осмотрительно имеем дело, в чем движемся с помощью наших открытых чувств и здравого разума, в чем мы то спешим, а то отдыхаем,— что все это ни в коем случае не является хаосом, но представляет собой слаженный мир, вместилище упорядоченных предметов и согласованных между собой вещей, в которых одна «дает» другую.

Чем решительнее мы освобождаемся от всех философских теорий о сущем и его познании, тем убедительнее мир предстает перед нами в описанном нами виде. Неужели размышление о природе познавания настолько свихнулось, что стало рассказывать какие-то диковинные вещи о том, будто познание представляет собой некую схематизацию хаоса, совершаемую в соответствии с практическими нуждами жизни?

Или, быть может, предложенная характеристика сущности познания вовсе не такая уж сумасшедшая? Быть может, на ее стороне даже традиция метафизического мышления, и с ницшевским взглядом на познание согласны все великие мыслители? Если такое понимание познания плохо согласуется с нашим повседневным поведением, а также с тем, что оно само знает о себе, то это не может нас удивлять, не может удивлять с тех пор, как мы узнали, что философское мышление нельзя измерять с помощью дюймовой линейки здравого человеческого разума. Но что же мы имеем в виду, когда говорим, что наше повседневное познавание и ознакомление с чем-либо соотносится не с хаосом, а с согласованной, упорядоченной областью предметов и предметных взаимосвязей? Разве мы не имеем в виду уже *познанный* мир? Разве вопрос о сущности познания не заключается как раз в том, чтобы узнать, как вообще дело доходит до представления окружающих нас, осмотрительно нами оживаемых и, следовательно, все-таки уже познанных и знакомых предметов и дальнейшей сферы их распространения? Когда мы заверяем, что в нашем представлении мы соотносимся с упорядоченным и организованным миром, не выдаем ли мы тем самым, что порядок и отлаженность уже наличествуют и должны существовать, то есть должно существовать как раз то, что явно возникает из налагания упорядочивающих форм, возникает из схематизации? В этом и заключается та мысль, что познавание как представление и пред-собой-принесение мира (если, конечно, мы не хотим быть поверхностными, но размышляем основательно) есть, в сущности, «схематизация» хаоса в соответствии с нашими практическими нуждами. В таком случае ницшевское истолкование сущности познания не представляет собой ничего удивительного, ничего самобытного, и мы не имеем ни права, ни обязанности говорить о каком-то особенном ницшевском учении о познании и истине.

Остается только спросить: почему сначала встречается именно «хаос», в какой мере практическая потребность является определяющей для познавания и почему познавание есть «схематизация»? Но можем ли мы, задавая вопрос таким образом, как бы зайти за состояние познающего поведения и войти в такое, в котором только и берет начало познавание, каковое преодолевает несведущее и непознавательное отношение к сущему и вообще порождает и воспринимает иное отношение, отношение к «чему-то», то есть к чему-то такому, что каким-то образом «есть»?

По-видимому, в ницшевском определении сущности познания, как и в иных определениях этой сущности, даваемых другими мыслителями (вспомним Канта), содержится возврат к тому, что делает возможным и определяет наше самое первое и основное, хорошо нам знакомое представление об упорядоченном и слаженном мире. Таким образом, предпринимается дерзновенная попытка, познавая, зайти за познавание. Познавание, понятое как схематизация, сводится к практической жизненной потребности и наличию хаоса как условия его возможности и необходимости. Если, с одной стороны, мы понимаем жизненную практику, а с другой, понимаем хаос как нечто такое, что в

любом случае не есть ничто и, следовательно, есть таким-то и таким-то образом наличествующее сущее, тогда в такой характеристике сущности познания содержится проекция его сущностной структуры на уже сущее, быть может, даже на сущее в целом.

Это познание познавания возвращается «за» познание, но какого рода это возвращение? Познание разъясняется из его происхождения и «условий», оно становится чем-то разъясненным и *познанным*. Становится ли оно через это познающим, покоряется ли господству своей собственной сущности? Быть может, это возвращение таково, что оно проясняет сущность познавания? Или, может быть, в результате этого поясняющего возвращения познание становится еще темнее? Быть может, оно становится таким темным, что просто гаснет всякий *свет*, пропадает всякий след его сущности? Быть может, познание познавания в каждом случае являет собой дерзновенный и богатый последствиями шаг, который однажды во времени совершает кто-то один, вступая в область еще не спрошенного? Мы можем это предполагать, потому что несмотря на бесчисленные точки зрения, которые касаются теории познания и о которых так умеют сообщать историки, до сих пор существует одно-единственное *истолкование* сущности познания, а именно то, основание которому заложили первые греческие мыслители, фундаментально определяя бытие сущего, того сущего, в котором всякое познание совершается как сущее отношение сущего к сущему.

Это новое указание на значимость вопроса о сущности познания, которое является дополняющим к сказанному ранее, может быть вполне достаточным для того, чтобы ясно показать, что в этом вопросе речь идет о принятии весьма серьезных решений, которые уже принимались в прежнем западноевропейском мышлении. Надо посмотреть, в какой мере Ницше доводит до конца самые крайние выводы из этих решений, а он обязательно должен это делать, поскольку является человеком, который в духе философского наследия Запада и в соответствии с запросами своей собственной эпохи и потребностями новоевропейского человека мыслит о познании *метафизически*,

В нашем разъяснении ницшевского понятия познания ведущие вопросы таковы:

Почему в познании и для познавания хаос играет существенную роль? В какой мере практическая потребность жизни оказывается направляющей для познавания? Почему познание вообще представляет собой схематизацию? Сейчас эти вопросы просто нагромождаются друг на друга, об их последовательности ничего сказать нельзя, если предположить (и такая мысль напрашивается), что таковая вообще существует.

Быть может познание есть схематизация потому, что, во-первых, слишком назойливо заявляет о себе хаос и, во-вторых, необходимо стремиться к порядку? Или, может быть, данное нам воспринимается именно как хаос потому, что заранее решено, что познание должно быть схематизацией? Если это должно быть так, то *почему* именно так? Потому что необходимо стремиться к порядку? Но почему к порядку и в каком смысле? Здесь один вопрос влечет за собой другой и ни на один нельзя дать ответ, сославшись на наличествующие и единодушно признаваемые факты. Все эти вопросы ждут решений.

Вопрос о сущности познания везде и всегда уже *есть* мыслительная *проекция* сущности человека и его местоположения в сущем, а также проекция сущности самого этого сущего. Если мы с самого начала не обратим на это внимания, если не будем размышлять над этим все настойчивее, тогда ницшевские рассуждения о природе познания уподобятся тем исследованиям процессов жизни и познания, которые предпринимаются в каком-нибудь психологическом или зоологическом институте, с той лишь разницей, что упомянутые исследования (как у людей, так и у животных) призваны к тому, чтобы быть точными, а Ницше пытается выйти из затруднения с помощью некоторых общих фраз биологического толка. Если мы будем двигаться в русле психологических и гносеологических притязаний на объяснение сущности познавания, тогда и ницшевские тезисы станем прочитывать так, как будто они должны нам что-то объяснить относительно природы познания. Мы не увидим, что в них нечто решается и

уже решилось о сегодняшнем человеке и его познавательной установке.

Понятие «хаоса»

Познавать значит запечатлевать на хаосе некие упорядочивающие его формы. Что имеет в виду Ницше, когда говорит о «хаосе»? Он понимает это слово не в его изначальном греческом, но в более позднем значении и, прежде всего, в том, которое было характерно для Нового времени. Однако это слово имеет и свой собственный смысл, обусловленный основной позицией ницшевского мышления.

Χάος изначальное означает нечто зияющее и указывает в направлении неизмеримой, лишенной какой-либо опоры и основания, разверзающейся открытости (ср. Гесиод, «О природе богов», 116). В нашу теперешнюю задачу не входит рассмотрение вопроса о том, почему основной опыт, нашедший выражение в этом слове, не стал господствующим, да и не мог им стать. Достаточно и того, если мы обратим внимание на тот факт, что издавна распространенное значение слова «хаос» (и направляемый им ракурс видения) ни в коей мере не является изначальным. Для нас хаотическое означает некую неразбериху, нечто запутанное, громоздящееся в себе самом. «Хаос» подразумевает не только нечто неупорядоченное, но и сумятицу в смятении, неразбериху в суматохе. В своем более позднем значении «хаос» всегда предполагает и некий род «движения».

Каким образом при сущностном определении природы познания хаос начинает играть упомянутую роль познаваемого? Где в размышлении о познании сокрыт импульс и повод охарактеризовать предмет познания как хаос, причем именно как просто «хаос», а не как какой-то «хаос», взятый в каком-то отношении? Быть может, он является понятием, противоположным понятию «порядка»?

Снова обратимся к привычному примеру: предположим, что впервые мы входим в этот зал и видим, что перед нами находится доска с написанными на ней греческими буквами. Такое познание поначалу не открывает нам хаоса: мы видим доску и какие-то знаки на ней; быть может, не все смогут понять, что эти знаки греческие, но и в таком случае мы оказываемся не перед хаосом, а перед чем-то ясно написанным, чего просто не можем прочесть. Можно добавить, что непосредственное восприятие и высказывание соотносится с наличествующей здесь, имеющей такие-то и такие-то свойства доской, а не с хаосом. Хотя такое признание и соответствует имеющемуся положению вещей, но оно как бы решает вопрос раньше времени. «*Эта доска*» — что это означает? Разве это не говорит об уже совершившемся познании, а именно о признании какой-то вещи *в качестве* доски? Эту вещь мы уже должны были познать как доску. Как обстоят дела с *таким* познанием? Все высказывания о доске уже основываются на познании этой вещи как доски. Для того чтобы познать ее именно как доску, нам сначала надо было вообще определить находящееся перед нами именно как некую «вещь», а не как, скажем, какой-нибудь мимолетный процесс. Что именно сначала и вообще было воспринято нами как вещь, то есть встречающее нас (*Begegnende*), что застаем мы и что застает и затрагивает нас в том, что и как оно *есть*, — все это мы должны были уяснить при нашей первой встрече. Мы обнаруживаем перед собой черное, серое, белое, коричневое, твердое, шероховатое, издающее звук (если постучать), протяженное, плоское, подвижное — одним словом, многообразие данного. Однако все это данное — действительно ли оно само дает себя? Не является ли все это уже *воспринятым*, уже воспринятым через такие слова, как «черное», «серое», «твердое», «шероховатое», «протяженное», «плоское»? Не следует ли нам и теперь *отбросить* все, обрушившееся на нас через слова, в которых мы зафиксировали находящееся перед нами, отбросить для того, чтобы получить встречающее нас (*Begegnende*) *в чистом виде*, дать ему возможность встретиться с нами? Итак, встречающее — можно ли о нем вообще что-нибудь сказать? Или, быть может, здесь начинается область того, о чем более не следует говорить, сфера того отказа, в котором о сущем, без-сущем и не-сущем больше или пока ничего нельзя решить? Или же

мы все-таки не отказываемся от слов, называющих находящееся перед нами, и хотя не называем его *самого*, но все-таки характеризуем его в соответствии с тем, через что оно нам *дается*, то есть через зрение, слух, обоняние, вкус, осязание и всякий вид чутья? Мы называем данное нам многообразием «ощущений». Кант даже говорит о «*сумятице* ощущений» и, стало быть, как раз имеет в виду хаос, неразбериху, которая не только в момент восприятия этой доски, а постоянно и повсюду напирает на нас (по-видимому, точнее говоря, «на наше тело»), постоянно держит нас в своей власти, так сказать, затрагивает, перемывает и перерывает, ибо вместе с данностью упомянутых так называемых внешних чувств нас одновременно теснят и не дают покоя, гонят и влекут, теснят и толкают, рвут и тащат «ощущения» «внутренних» чувств, которые (опять-таки, по-видимому, точно и правильно) мы определяем как телесные состояния.

Итак, если мы отважимся сделать лишь несколько шагов в указанном направлении, как бы заходя за то, что так безобидно, спокойно и окончательно предстает перед нами в виде определенного предмета, например, этой доски и прочих знакомых нам вещей, мы столкнемся с сумятицей ощущений — с хаосом. Он совсем близок нам, он так нам близок, что не просто находится «рядом с нами»: мы сами есть он, как телесное существо. Быть может, эта плоть, в том виде, как она живет (*lebt*) и плотствует (*leibt*), есть «самое близкое» нам (п. 659), ближе, чем «душа» и «дух», быть может, когда мы говорим о «вдохновении», мы имеем в виду именно эту плоть, а не душу.

Жизнь живет тем, что она плотствует. Наверное, мы знаем очень многое и почти наверняка уже просто необозримое обо всем том, что называем телом (*Leibkörper*), не вдаваясь в серьезные раздумья о том, что же это значит — *плотствование* (*Leiben*). Это нечто большее и иное по сравнению с одним только «тасканием тела за собой», это есть то, в чем только и обретает характер процесса все, что мы констатируем, глядя на отправления и явления живого тела. Быть может, поначалу слово «плотствование» выглядит темным, но оно называет нечто такое, что *прежде всего* и *постоянно* должно постигаться при познании живого и что должно составлять предмет нашего размышления.

То, что мы знаем как плотствование живого организма, так же просто и темно, как и то, что мы знаем как гравитацию, силу тяжести и падение тел, однако первое есть нечто совсем иное и, соответственно, более существенное. Плотствование жизни не есть нечто обособленное в себе, заключенное в какое-то физическое «тело» (*Körper*), каковым нам может показаться *наше* тело (*Leib*): на самом деле оно одновременно — прохождение и пропуск (*Durchlaßund Durchgang*). Через это тело струится поток жизни, из которого мы ощущаем только малую и мимолетную долю, да и то в соответствии со способом восприятия того или иного телесного состояния. В этом потоке жизни само наше тело или ввергнуто в него и парит в нем, увлекаясь и уносясь этим потоком дальше, или, напротив, отесняется на его край. Тот хаос сферы наших ощущений, который мы называем сферой существования нашего тела, представляет собой только один *фрагмент* того великого хаоса, который есть сам «мир».

Поэтому мы уже можем предположить, что под «хаосом» Ницше понимает не какую-то неразбериху в поле наших чувственных ощущений и, наверное, вообще не какую бы то ни было неразбериху. Хаосом он называет плотствующую жизнь, жизнь в ее великом плотствовании. Под хаосом Ницше понимает не просто запутанное в сумятице, не то неупорядоченное, которое возникает из пренебрежения всяческим порядком, а то напирающее, устремляющееся, взволнованное, чей порядок *сокрыт*, чей закон мы не можем узнать напрямую.

«Хаос» есть наименование для *самобытной пред-проекции* (*Vorentwurf*) *мира в целом и его властвования*. Снова складывается впечатление, и на сей раз самое сильное, что здесь мы имеем дело с безграничным «биологическим» мышлением, представляющим мир как увеличенное до гигантских размеров «тело», жизнь и плотствование которого составляют сущее в целом и, таким образом, дают бытию возможность проявиться как «становлению». В более поздний период творчества Ницше довольно часто говорит о том,

что тело должно стать *путеводной нитью* не только в рассмотрении человека, но и в рассмотрении *мира*: речь идет о проекции на мир в ракурсе животного и животности. Здесь коренится основной опыт мира как «хаоса», однако поскольку для Ницше тело является образом господства, «хаос» представляет собой не какую-то дикую сумятицу, а сокровенность неодолимого царства становления и течения мира в целом. По-видимому, всюду напрашивавшаяся мысль о биологизме здесь находит свое однозначное и полное подтверждение.

Однако снова надо как следует запомнить, что, явно или скрытно характеризуя эту метафизику как биологизм, мы ни к чему не придем, и поэтому необходимо отбросить все дарвинистские выкладки. Прежде всего надо сказать, что ницшевская мысль о том, что человека и мир вообще в первую очередь следует рассматривать в ракурсе тела и животного начала, ни в коем случае не говорит о том, что человек произошел от животного, а точнее говоря — от «обезьяны» — как будто такое «учение о происхождении» вообще может хоть что-нибудь сказать о человеке!

О том, как радикально ницшевское мышление отличается от такого учения, говорит одна запись, относящаяся ко времени написания «Заратустры» (XIII, 276; 1884). Эта запись гласит: «Обезьяны слишком добродушны, чтобы от них мог произойти человек». Животное начало в человеке имеет более глубокую метафизическую основу, чем та, которую можно было бы определить с научно-биологической точки зрения, указав на некоторые имеющиеся виды животных, внешне в некоторых отношениях как будто сходные между собой.

«Хаос», мир как хаос говорит о сущем в целом, спроецированном на тело и его плотствование. В этом основании проекта мира заключено все самое решающее — решающее для мышления, которое в качестве переоценки всех ценностей стремится к отысканию нового принципа утверждения ценностей, а также к утверждению высшей ценности. Эта новая ценность, коль скоро истина не может быть высшей ценностью, превосходит истину, то есть, если говорить об унаследованном понятии истины, оказывается ближе подлинно сущему и сообразнее ему, то есть становящемуся. Высшая ценность, в отличие от познания и истины, есть *искусство*. Искусство не копирует наличествующее и не объясняет его из его самого: искусство преображает жизнь, открывает ей высшие, еще не пережитые ею возможности, которые не парят «над» жизнью, но, напротив, призывают ее к бодрствованию из нее же самой, ибо «лишь волшебством еще бодрится жизнь» (Stefan George, «Das Neue Reich», S. 75).

Но что такое искусство? Ницше говорит, что оно — «преизбыток и излитие цветущей телесности в мир образов и желаний» («Der Wille zur Macht», п. 802, весна—осень 1887 года). Мы не можем мыслить этот «мир» предметно или психологически: мы должны мыслить его метафизически. Мир искусства, мир, каким его открывает искусство, созидая его, и утверждает, открывая его, есть область преображающего, а преображающее и преображение есть то становящееся и то становление, которое выносит и возносит сущее, то есть упроченное и устоявшееся, за-стывшее — в новые возможности, которые представляют собой не одну лишь влекущую, далекую и лишь когда-то достигаемую цель во имя наслаждения жизнью и «переживания», а задающее тон, прежнее и новое основание жизни.

Таким образом, искусство есть созидающий опыт становящегося, опыт самой жизни, и философия, мыслимая не эстетически, а метафизически, философия как мыслящая мысль есть не что иное, как «искусство». Искусство, говорит Ницше, есть нечто более ценное, чем истина, и это означает, что оно ближе действительному, становящемуся, «жизни», чем истинное, упроченное и умиротворенное. Искусство дерзает и завоевывает хаос, сокровенный, переливающийся через край, неодолимый преизбыток жизни, хаос, который поначалу предстает как одна лишь запутанная неразбериха и который в силу определенных причин и должен предстать таковым.

Мы исходили из того, что в непосредственных высказываниях о каком-либо

повседневном предмете наподобие доски эта *доска* уже лежит в основе как совершившееся познание. Характеризуя познание, сначала надо было спросить о том, что содержится в познании таким образом данного и встречающегося нам. При этом стало ясно, в какой мере это встречающееся (многообразие ощущений) можно понимать как хаос. Одновременно должно было выясниться, насколько широко и сколь существенно Ницше осмысляет понятие хаоса. То, что подлежит познанию, познаваемое есть хаос, который, однако, предстает перед нами телесно, то есть в определенных телесных состояниях, в которые он вовлечен и с которыми соотнесен; хаос предстает перед нами не только в телесных состояниях, но само наше тело, живя, плотствует, как волна в потоке хаоса.

В кругу значений, характерных для Нового времени, «хаос» имеет двоякий смысл: в простом и собственном смысле для Ницше это слово означает «мир» в целом, неисчерпаемую, переливающуюся через край, неукротимую полноту себя-самого-созидающего и себя-самого-уничтожающего (п. 1067), в котором только и образуется и распадается закон и противоположность закону. «Хаос» в основном это и обозначает, но при самом первом на него взгляде он предстает как некая неразбериха и сумятица, каковым он и открывается отдельному живому организму; эти живые существа, говоря вслед за Лейбницем, представляют собой «живые зеркала», «метафизические точки», в которых вся полнота мира фокусируется и проявляется в безмерной ясности соответствующей перспективы. Пытаясь выяснить, каким образом хаос начинает полагаться как познаваемое и подлежащее познанию, мы неожиданно натолкнулись на познающее — на то живое, которое постигает мир и овладевает им. И это не случайно, так как познаваемое и познающее определяются едино в их сущности из одного и того же сущностного основания. Мы не можем их разделять и стремиться заставить разделенными. Познание — не какой-то мост, который сначала или потом соединяет два берега, находящиеся по разные стороны потока: познание — это сам поток, который, струясь, создает эти берега и в гораздо более исконном смысле связывает их между собой, чем это когда-либо мог бы сделать какой-нибудь мост.

Практическая потребность как потребность в схеме. Образование горизонта и перспективы

Во вступительном направляющем высказывании за номером 515 Ницше хотя и говорит о том, что хаос противостоит познанию как схематизации, он, однако, не говорит о том, что тело и телесные состояния являются отличительной особенностью познающего и занимаемой им позиции; речь, напротив, идет о «нашей практической потребности», которой должно удовлетворять упорядочивающее наложение на хаос определенных схем. Итак, «хаос» и «практическая потребность» находятся по разные стороны. Что же означает эта «практическая потребность»?

Здесь нам тоже придется поразмыслить более основательно, потому что, как нам кажется, каждый знает, что такое «практическая потребность». Мы можем взять ракурс, отталкиваясь от уже рассмотренного нами: итак, если то, что открывается познанию, имеет характер хаоса и к тому же в указанном двойном значении, если хаос предстает перед ним в возвратном своем соотнесении с живым (*Lebendiges*), с его телом и плотствованием (*Leiben*), и если, с другой стороны, «практическая потребность» есть то, что, осуществляя схематизацию, противостоит открывающемуся хаосу, тогда сущность того, что здесь Ницше называет этой «нашей практической потребностью», должна иметь сущностную же связь, даже обладать единосущием с жизненностью плотствующей жизни.

Всякое живое существо и особенно человека со всех сторон одолевает, теснит и пронизывает собой хаос, неодолимое одоление, уносящее это существо в своем потоке. Может показаться, что именно жизненность жизни как чистое течение инстинктов и порывов, влечений и склонностей, потребностей и притязаний, впечатлений и перспектив,

желаний и повелений вовлекает в свой собственный поток само живое, гонит его дальше и таким образом дает ему изливаться и расплываться. Если бы это было так, тогда жизнь была бы одним только растворением и изничтожением себя самой.

Однако «жизнь» — это наименование для *бытия*, а бытие означает присутствие, противление всякому исчезновению и утрате, сохранение постоянства, постоянность. Если же жизнь *есть* это хаотическое плотствование и напорающий со всех сторон преизбыток, если она должна *быть* подлинно сущим, тогда живому изначально так же важно уметь выдерживать упомянутый напор и наплыв, при том условии, что этот напор теснит его не в одно только уничтожение. Такого не может быть, потому что иначе этот напор вытеснил бы самого себя и, следовательно, никогда не мог бы *быть* напором. Следовательно, в самой сущности одолевающего самое себя напора заключено нечто соразмерное ему, то есть нечто от такого же натиска, что напирает со своей стороны, дабы *не пасть* под обрушивающемся на него напором, но *устоять* в нем, хотя бы для того, чтобы вообще смочь *быть* попираемым и одолевающим *себя* самое. Только то может упасть, что стоит. Однако устояние перед напором вызывает к постоянству и постоянному. Поэтому неизменное и напор не являются чем-то чуждым жизненному порыву, чем-то *противоречащим* ему, но, напротив, они *соответствуют* сущности плотствующей жизни: для того, чтобы жить, живое должно ради себя самого *влечься к постоянному*.

Ницше говорит, что «наша практическая потребность» требует схематизации хаоса. Но как понимать это выражение, при условии что мы должны по-прежнему находиться в указанной плоскости метафизического мышления?

«Практическая потребность» прежде всего означает потребность в практической деятельности, однако такая деятельность только тогда становится потребностью человека, когда вообще «практика» становится принадлежностью сущности жизни, так что ее совершение соответствующим образом удовлетворяет жизненности жизни. Но что в таком случае означает эта «практика»? Это греческое слово мы обычно переводим как «действие» и «деятельность» и понимаем под ним осуществление каких-либо целей, исполнение задуманного, достижение каких-либо успехов и результатов. Все это мы определяем в соответствии с тем, как через такую «практику» непосредственно, осязаемо и зримо изменяется и «перемещается» налично действительное. Однако такая «практика» и практическое представляют собой лишь следствие практики, понимаемой в более существенном смысле.

Осмывая природу практики в более исконном ее значении, надо сказать, что она означает не только деятельность как некое осуществление; такая деятельность, скорее, коренится в свершении самой жизни: свершении в смысле жизненности жизни. Теперь «практическая потребность» означает ту нужду и необходимость, которая заключается в сущности практики как свершения жизни. Из своей жизненности и для своей жизненности живое прежде всего имеет нужду в том, что важно для него как для живого: чтобы оно «жило», чтобы оно «было», чтобы оно, согласно сказанному ранее, не давало себя увлечь своим собственным хаотическим характером, но в нем восставало и стояло. Такое стояние в увлекающем порыве означает противостояние напору, какое-то его умиротворение, однако не так, чтобы тем самым жизнь замерла и прекратилась, но так, чтобы в своем постоянстве она была утверждена именно как нечто живое. *Практика как свершение жизни есть обеспечение постоянства.*

Так как это обеспечение возможно только через придание постоянства и упрочения хаосу, практика как обеспечение этого постоянства требует перемещения напорающего в стоящее, перемещения в формы, схемы. *Практика в себе (как обеспечение постоянства) есть потребность в схемах*; в метафизическом смысле «практическая потребность» означает обеспечивающее постоянство исхождение-на (*Daraufaus-gehen*) образование схем, короче говоря, потребность в наличии этих схем. Эта потребность уже представляет собой проекцию на упрочивающее и тем самым ограничивающее. По-гречески ограничивающее называется *τὸ ὀρίζον*. Сущности живого в его жизненности, обеспечению

постоянства в виде потребности в схемах принадлежит *горизонт*. В соответствии со сказанным горизонт не представляет некую границу, извне соотносимую с живым, ту границу, на которую это живое наталкивается и начинает вырождаться.

Образование горизонта принадлежит ко внутренней сущности самого живого, при этом под «горизонтом» в первую очередь подразумевается лишь ограничение разворачивающегося свершения жизни и замыкание его в круг придания постоянства всему напиранию и теснящему. В этом *ограничивающем* кругу жизненность живого не пресекается, но обретает в нем свое постоянство. Схемы берут на себя образование горизонта.

Четкое разъяснение этого сущностного строя жизни у Ницше прежде всего затрудняется тем, что он часто говорит о живом лишь в общих чертах и не считает нужным специально проводить границу между человеком и животным. Он без раздумий делает это потому, что и человек, сообразно метафизическому способу мышления, в своей сущности полагается как животное. Для Ницше человек есть еще не определившееся животное. Сначала надо решить, в чем состоит животное начало и в каком смысле надо понимать прежнее сущностное определение животного по имени «человек», отличительной чертой которого является разумность.

У Ницше значение слова и понятия «жизнь» постоянно меняется: то он имеет в виду сущее в целом, то одно лишь живое (растение, животное, человека), то одну лишь человеческую жизнь. У этой многозначности есть существенные причины, и она будет сбивать нас с толку до тех пор, пока мы не проследим за ницшевским *ходом* мысли. В соответствии с ведущим вопросом о ницшевском определении истины и познания мы ограничимся рассмотрением жизни и живого на примере человека.

В качестве дополнения к разговору о потребности в схематизации и образовании горизонта можно сказать еще кое-что, что некоторым образом предвосхитит позднейшие рассуждения. Горизонт, сфера постоянного, которая окружает человека, вовсе не является стеной, его отгораживающей: горизонт как таковой *прозрачен*, он как таковой указывает за свои пределы на не-упроченное (*Nicht-festgemachte*), становящееся, могущее становиться, на возможное. Горизонт, принадлежащий сущности живого, не только прозрачен: он каким-то образом постоянно промеряется и в более широком смысле «видения и усматривания» он насквозь «просматривается». Практика как свершение жизни осуществляется в таком просматривании: в «перспективе». Горизонт всегда находится внутри перспективы, в проглядывании (*Durchblick*) в то возможное, что может появиться из становящегося и только из него, следовательно, из хаоса. Перспектива представляет собой заранее начертанную траекторию такого насквозь проглядывания, на котором в каждом случае образуется горизонт. Возможность заглядывания-вперед (*Vorblick*) и проглядывания-через вместе с образованием горизонта единым образом принадлежат сущности жизни.

Ницше часто отождествляет горизонт и перспективу и поэтому никогда не дает достаточно ясного изложения их различия и взаимосвязи. Эта неясность коренится не только в стиле ницшевского мышления, но и в самом существе дела, так как горизонт и перспектива с необходимостью соподчинены друг другу и как бы налагаются друг на друга, так что часто одно может замещать другое. Однако прежде всего то, и другое укореняется в более *изначальной* сущностной *форме* человеческого бытия (в вот-бытии), которую Ницше так же мало видит и может видеть перед собой, как и вся метафизика вообще.

Усугубляя ситуацию и говоря об одном только Ницше, мы можем сказать так: перспектива, проглядывание в возможное соотносится с хаосом в смысле напирания и становящегося мира, но в каждом случае это совершается внутри какого-то горизонта. Горизонт же, со своей стороны, властвуя в налагании схемы, всегда есть только горизонт какой-то перспективы. Горизонт, ограничивающее, придающее постоянство, не только улавливает хаос в определенном ракурсе и тем самым обеспечивает возможное. Благодаря

своему прозрачному постоянству горизонт дает возможность хаосу проглянуть через него именно *как* хаосу. Постоянное *как* таковое становится внятным только в перспективе становящегося, а становящееся раскрывается *как* таковое только на прозрачной основе постоянного.

Как становящееся так и постоянное (при условии что они осмысляются в их взаимопринадлежности на основе одной и той же сущности) отсылают назад к более исконному началу их единосутия. Так как образование горизонта и наложение схемы имеют свою сущностную основу в сущности свершения жизни, в практике как обеспечении постоянства, практика и хаос с точки зрения сущности образуют единство.

Однако их взаимосвязь ни в коем случае не следует представлять так: здесь какое-либо наличествующее живое существо в своем внутреннем мире, как в некоем закрытом помещении, поднимается по лестнице «практических потребностей», а там, «снаружи» этого существа, находится хаос. Напротив, живое как практика, то есть как перспективно-горизонтальное обеспечение постоянства, в первую очередь оказывается перемещенным в хаос как хаос. Хаос же, со своей стороны, будучи увлекающим напором живого, делает необходимым *для* постоянства живого существа перспективное обеспечение этого постоянства. Потребность в схематизации есть в *себе* обращенность к постоянному и его определяемости, то есть внимаемость (*Vernehmbarkeit*). Эта «практическая потребность» есть разум.

Следовательно, разум есть то, что Кант все отчетливее воспринимал как «практический разум», то есть как проецирующее внимание того, что в себе устремлено к осуществлению жизни. Проецирование нравственного закона в практический разум означает осуществление человеческого бытия как личности, которая определяется через уважение к этому закону. Разум раскрывает свои понятия и категории сообразно соответствующему направлению обеспечения постоянства. Таким образом, ни разум, ни его сущность не развиваются из потребности преодоления хаоса, но разум в себе уже есть внимание-хаосу, поскольку напирание как смятение вообще воспринимается только в поле зрения порядка и постоянства и, следовательно, как осуществляющее свой натиск таким-то и таким-то образом как бы намекает на необходимость такого-то и такого-то упрочения, требует того или иного образования схемы.

Познавание издавна считается *пред*-ставлением, и в ницшевском понятии познания эта сущность познания сохраняется, но центр тяжести смещается с *пред*-ставления на *пред-ставление*, на *пред-собой-полагание* как *поставление* в смысле *прочного-поставления*, то есть упрочивания, здесь-поставления в постав установленном. Поэтому познание не есть «познавание», то есть отображение. Познание есть, что оно есть, как доставление в постоянном, как субсуммация и схематизация. Граница ограничивающего образования горизонта проводится в самой практике через обеспечение постоянства, которое как совершение жизни предначертывает направление и широту образования схемы в соответствии с сущностным стоянием и сущностной высотой живого.

«Сущностное стояние» есть тот способ, каким живое заранее определяет свою перспективу. В соответствии с нею открывается круг определяющих возможностей и вместе с ним — сфера решений, через которые появляется информация о том, что оказывается затронутым. Поэтому такая информация представляет собой не какую-то цель, которая парит над жизнью и на которую мы по случаю обращаем свой косвенный взор или не делаем этого: эта информация уже влечет жизнь так, как это подобает только ей одной, она влечет и удерживает ее над собой в уловленной возможности, из которой только и совершает свое направляющее действие тот или иной горизонт, сам становящийся правилом и схемой.

Договоренность и учет

Но в каком направлении совершается упомянутое обеспечение постоянства живого

существа под названием «человек»? Оно совершается в двояком направлении, которое уже вписано в сущность человека, поскольку он как человек выстраивает свое отношение к своему ближнему и к окружающим его вещам. Даже отдельный человек как индивид всегда двояк: он относится к другому человеку и находится во властном окружении вещами.

Тем не менее редко удается *предпослать всему* эту полную сущность человека. Всегда сохраняется стремление исходить из «отдельного» человека и только потом привносить в него его отношения к другому человеку и к вещи. Ничего не достигается и в том случае, когда начинают уверять, что человек есть некое общественное существо и стадное животное, так как и в таком случае общество понимается только как совместное бытие индивидов. Можно сказать, что даже более полное обоснование человека как относящегося к другому, к вещи и, таким образом, к самому себе всегда все-таки остается поверхностным, если прежде всего этого не указывается на то, что отсылает к основе, на которой покоится простое и многосложное отношение к другому, к вещи и к себе самому. (Согласно «Бытию и времени» эта основа есть *разумение бытия*. Она не есть нечто последнее, но только первое, из которого исходит исследование основы для мышления бытия как без-основного).

Как и всякий прочий мыслитель до него, Ницше видит отношение человека к другому человеку и к вещи и, тем не менее, как любой мыслитель до него, он отталкивается от единичного человека и от него совершает переход к названным отношениям. Человек относится к другому человеку, равно как относится к вещи. Первое отношение есть взаимная договоренность. Взаимопонимание, однако, касается не только людей, но и всегда — вещей, к которым они относятся.

Договоренность о чем-либо означает единообразное мнение об этом, а при расхождении во мнениях — определение тех отношений, которые вызывают соглашение или разлад. Всякий раз договоренность представляет собой согласие по поводу чего-либо *как одного и того же*. В этом существенном смысле договоренность является даже предварительным условием для расхождения во мнениях, для раздора, так как только в том случае, когда спорящие вообще придерживаются единого мнения о чем-либо, они в отношении *этого единого* могут разойтись во взглядах. Следовательно, согласие и разлад основываются на упрочении чего-то единого и постоянного. Если бы мы были ввергнуты в поток меняющихся представлений и впечатлений, если бы были влекомы им, тогда мы сами просто не были бы нами самими, равно как все прочие люди никогда не могли бы встречаться друг с другом и с нами как таковые в своей самотождественности. Равным образом, то, *о чем* одни и те же люди должны были бы договориться между собой как об *одном и том же*, было бы лишено всякого постоянства. Поскольку недоразумение и непонимание представляют собой лишь разновидности договоренности, благодаря этой договоренности, мыслимой согласно ее сущности, утверждается столкновение друг с другом одних и тех же людей в их самотождественности и самости.

Договоренность в существенном смысле коренным образом отличается от договоренности как простого уговора. Первое является основой исторического человеческого бытия, второе всегда представляет собой лишь следствие и средство; первое есть высшая необходимость и решение, второе — только вспомогательное средство и удобный случай. Правда, согласно расхожему мнению договоренность уже есть уступка, проявление слабости, отказ от спора, но такое мнение ничего не знает о том, что в существенном смысле договоренность есть высшая и самая тяжелая борьба, которая тяжелее войны и которая бесконечно далека от всякого пацифизма. Договоренность есть высшая борьба в сфере полагания тех важных целей, которые историческое человечество ставит над собой. Поэтому в современной исторической ситуации договоренность может означать только одно — мужественную обращенность к единственному вопросу: способен ли еще Запад на то, чтобы поставить какую-то высшую цель перед собой и своей историей или он предпочитает погрязать в сохранении и повышении торговых и

житейских запросов и довольствоваться ссылкой на все существовавшее до сих пор, как если бы оно было каким-то абсолютom.

Если договоренность вообще упрочивает людей как самотождественных в их самости и, прежде всего, обуславливает существование кланов, групп, союзов, товариществ, тем самым гарантируя постоянство людей среди людей в поверхностной сфере их проживания, то «*учет*», о котором Ницше мимоходом упоминает, осуществляет упрочение напирającego и меняющегося по отношению к вещам, с которыми считаются, к которым человек вновь и вновь возвращается как к тем же самым, которые он так или иначе употребляет как те же самые, получает от них ту или иную пользу.

В сущности, обычно понимаемая договоренность остается *возможностью рассчитывать на человека*, а обращение с вещами представляет собой возможность *считаться с предметами*. Обеспечение постоянства всюду имеет тот

характер, который мы можем описать как *принятие-в-расчет* (in Rechnung-Stellen). В этом заключается предварительное вмысливание в горизонт, содержащий указания и правила, в соответствии с которыми напирające улавливается, перехватывается и останавливается. Схемы (как заранее принятые в расчет и упорядочивающие рассчитывание коррективы отношения человека к человеку и вещи) не налагаются на хаос как некая печать, но сначала додумываются и потом загодя посылаются навстречу открывающемуся, так что оно уже появляется в горизонте схем и только в нем. Схематизация ни в коем случае не означает схематического заключения того беспорядочного, что нам открывается, в некие готовые ячейки, но представляет собой принимающее его в расчет изобретение форм, в которые должны влиться напор и натиск, чтобы таким образом окружить живое постоянным и наделить его возможностью своего собственного постоянства и надежности.

После этого мы лучше понимаем то предложение, которым начинается второй раздел, поясняющий ведущее высказывание:

«В формировании разума, логики, категорий определяющей являлась *потребность*: потребность не „познавать“, но субсуммировать, схематизировать, с целью договоренности, расчета...»

В этом предложении нет никакого дарвинистского разъяснения происхождения разумной способности: оно просто описывает то, в чем Ницше усматривает сущность разума и познания, а это есть практика как свершение жизни, каковое свершение дает живому возможность продлеваться в постоянстве, когда оно делает присутствующим упроченное. Однако прочное, согласно традиции, означает сущее. Представлять сущее, разумно осмыслить его *вообще* есть практика жизни, изначальное обеспечение постоянства себе самому. Фиксировать предметное и, представляя, постигать его, то есть «образовывать понятие»,— это вовсе не является уделом теоретического разума, осуществляющемся где-то в стороне, вовсе не является чем-то чуждым жизни, но представляет собой человеческое свершение жизни как таковое.

Отсюда можно давать оценку широко распространенному взгляду на Ницше, согласно которому он должен понимать «дух как противника души», стало быть, жизни, то есть, по существу, должен отвергать его и отрицать само его понятие. Если можно употреблять такую формулу, тогда следовало бы сказать, что дух предстает не как «противник», а как *побудитель* души, причем в том смысле, что упроченное и постоянное наставляют живой организм не просто смутно предугадывать свои открытые возможности и, обдумав их лишь наполовину, возвещать о них, но преобразовывать их путем высшего размышления и обоснования. То есть дух действительно предстает как противник души и противник очень жесткий, но он выступает не *против* жизни, а *за* жизнь. Правда, дух может быть противником и выступать *против* жизни: это происходит тогда, когда одно лишь бурление и пустая накипь переживаний жизни утверждается как ее *сущность*. Ницше нельзя провозгласить противником науки и тем более врагом знания, если, конечно, мы правильно понимаем его весьма и весьма самобытные мысли. Тот, кто

прошел через *то знание*, держась которого Ницше было суждено пережить свой закат, воспримет утверждение о том, что его мышление есть «философия жизни», как просто непродуманное.

Нет другого новоевропейского мыслителя, который так решительно отстаивал бы знание и сражался против легкомысленного размыывания его основ, как это делал Ницше, причем в ту эпоху, когда отчуждению от знания в основном способствовала сама наука, заняв позицию, которую называют позитивизмом. Этот позитивизм и сегодня ни в коей мере не преодолен: он только стал более скрытым и потому более действенным.

Творческая сущность разума

После выхода в свет второго из ницшевских «Несвоевременных размышлений», а именно его эссе «О пользе и вреде истории для жизни» (1873 г.), Ницше стали неверно воспринимать как борца против «науки» за так называемую жизнь, в то время как на самом деле он боролся за знание во имя изначально понятой «жизни» и ее осмысления. Отсюда ясно, что мы только тогда в достаточной мере ощутим необходимость познания для жизни и истину как необходимую ценность, когда будем придерживаться *того* пути, который одновременно ведет к более исконному постижению природы познания в его сущностном единстве с жизнью. Только в таком случае мы не утрачиваем критерия, позволяющего нам адекватно улавливать всю значимость отдельных высказываний Ницше,— даже вопреки первому впечатлению, которое они производят. Продолжая запись под номером 515, Ницше в скобках пишет:

«(Сообразование, измышление в обращенности к подобному, одинаковому, то есть тот же самый процесс, который претерпевает каждое чувственное впечатление, характеризует и развитие разума!)».

Это предложение взято в скобки, и потому его можно воспринять как некое мимоходное, несущественное замечание и просто пробежаться по нему глазами. На самом же деле здесь Ницше намекает на тот шаг, который ведет к более существенному пониманию разума и познания. То, что в предыдущем предложении подразумевается под выражением «формирование разума», теперь подается как «развитие разума». «Развитие» понимается не биологически, в смысле возникновения, а метафизически, как раскрытие его сущности. Разум состоит в выдумывании, *из-мышлении* (*Aus-dichten*) одинакового, самотождественного.

Представим такую ситуацию: мы часто встречаем на лугу отдельно стоящее дерево, березу; ее цвет может быть разным, она может иметь различные полутона, разное освещение, ее может окружать различный по качеству воздух, все это может различаться в зависимости от времени дня и года, а также в зависимости от того, с какого места мы на нее смотрим, каков взятый нами ракурс и наше настроение, но тем не менее перед нами всегда «одна и та же» береза. Она не есть «одна и та же» задним числом, когда, проведя соответствующие сравнения, мы констатируем, что перед нами все-таки «одно и то же» дерево: наоборот, когда мы приближаемся к этому дереву, мы уже настроены на то, чтобы увидеть «одно и то же». При этом от нас не ускользают перемены в его облике: напротив, только в том случае, если мы заранее как бы налагаем на имеющиеся различия нечто такое, чего нет в воспринимаемой нами в тот или иной момент данности, если мы полагаем нечто «одно и то же», то есть одинаковое, мы можем насладиться и волшебством открывающейся перед нами изменчивой картины дерева.

Это полагание дерева как того же самого в определенном смысле есть полагание того, чего нет,— нет в смысле обнаруживаемой нами наличности, и поэтому такое полагание «одного и того же» есть выдумка и наше измышление. Для того чтобы определить и осмыслить дерево в том или ином явлении, данном нам именно теперь, прежде всего необходимо вообразить его самотождественность. Это свободное пред-полагание того же самого, то есть самотождественности, этот как бы измысливающий характер полагания

является сущностью разума и мышления. Поэтому прежде чем в обычном понимании помыслить, всегда надо творчески измыслить.

Поскольку встречающееся нам мы знаем как вещи, имеющие те ли иные свойства, те или иные отношения к другим вещам, вызванные теми или иными причинами, имеющие ту или иную величину, этому встречающемуся мы уже предпосылаем в нашем воображении вещьность, свойства, отношения, действие, причинность, величину. Измысленное в таком подходе есть категории. То, что появляется перед нами и показывает себя в своем облике, эта «та же самая» вещь в ее обладающей такими-то и такими-то свойствами вещьности (по-гречески «идея»), так сказать, измыслена нами и потому имеет более высокое происхождение, возвышающееся *над* тем, что непосредственно улавливает и имеет в виду лишь уловить нашу ближайшую деятельность уже как сподручную и наличную. Эта измысливающая сущность разума — не открытие Ницше, он только резко акцентировал ее в некоторых отношениях, но не всегда в достаточной мере. Такое свойство разума впервые специально рассмотрел и основательно продумал Кант в своем учении о трансцендентальной силе воображения. Понимание сущности абсолютного разума в метафизике немецкого идеализма (у Фихте, Шеллинга, Гегеля) целиком основывается на кантовском проникновении в сущность разума как «созидающей», измысливающей, творческой «силы».

Однако о сущности познания Кант рассуждает в пределах метафизики Нового времени. Разум, понимаемый в духе этой эпохи, отождествляется с субъективностью человеческого субъекта и означает достоверное по своему содержанию представление сущего в его сущности, то есть здесь имеется в виду *объективность* (предметность). Это представление должно быть достоверным в себе, потому что теперь оно становится только на себе утвержденным, то есть субъективным *пред-ставлением* предметов. В своей самодостоверности разум собственным определением предметности упрочивает встречающееся ему и тем самым полагает самого себя в круг уверенности, просчитываемой во всех направлениях. Таким образом, разум еще решительнее становится той способностью, которая вообразывает в *себя* (*einbildet*) и сообразует с самим *собой* все сущее. Он просто становится таким образом понимаемой силой воображения. Когда мы говорим, что Кант впервые, основательно исследовав сферу способностей разума, все сильнее начинает догадываться «только» об этой его сущности и заявлять о ней, этим «только» мы ни в коем случае не хотим умалить значение кантовского учения о трансцендентальной силе воображения. Мы всегда готовы признать всю самобытность этого шага в его мышлении.

Когда мы говорим об измышляющей сущности разума, мы не говорим о сущности *поэтической*. Не всякое мышление по-настоящему мыслит и не всякое выдумывание и измышление является поэтическим. Тем не менее упомянутая сущность разума указывает на более высокое происхождение всего человеческого, то есть разумного познания; под «более высоким происхождением» здесь имеется в виду сущностное выхождение за пределы привычного повседневного уловления и копирования действительности. Тем, чему мы внимаем в разуме, сущим *как* сущим, нельзя овладеть путем одного только обнаружения. Мысля в духе Платона, можно сказать, что сущее есть присутствующее, «идея». Когда Платон, например, в своем диалоге «Федр», рассказывает миф о нисхождении «идеи» из наднебесной области, *ὑπερουράνιος τόπος*, в душу живущего на земле человека, этот миф с метафизической точки зрения представляет собой не что иное, как греческое истолкование измышляющей сущности разума, то есть его более высокого *происхождения*.

Ницше слишком внешне и поверхностно осмысляет платоновское учение об идеях, он делает это слишком по-шопенгауэровски и сообразно традиции, когда считает, что должен противопоставить свое учение о «развитии разума» платоновскому учению о «предсуществующей» идее. Ницшевское истолкование разума — это тоже платонизм, только выстроенный в духе новоевропейского мышления. Это означает, что Ницше тоже

должен удерживать *измышляющий* характер разума, «предсуществующий», то есть преобразованный и заранее-устоявшийся характер определений бытия, схем. Разница только в том, у Ницше определения *происхождения* этого измышляющего, преобразующего характера отличаются от платоновских. Для Ницше такая особенность разума дается вместе со свершением жизни, вместе с практикой (в этом месте он называет такую особенность «полезностью», что легко поддается превратному истолкованию); жизнь же он воспринимает как то, чем человек владеет сам, будучи утвержденным на себе самом. У Платона сущность разума и идеи тоже берет свое начало в «жизни», ζωή, во властвовании сущего в целом, но человеческая жизнь представляется ему только как отпадение от подлинной, вечной жизни, как ее искажение. Однако если мы обратим внимание на то, что для Ницше человеческая жизнь представляет собой только некую метафизическую точку жизни в смысле «мира», тогда его учение о схемах оказывается настолько близким платоновскому учению об идеях, что выступает лишь как определенным образом осуществленное переименование последнего, то есть в *сущности* является тождественным ему.

Ницше пишет:

«Здесь действовала не предсуществующая „идея“, но полезность, согласно которой только в том случае, если мы видим вещи грубыми и уравненными, они поддаются учету и становятся для нас сподручными...».

Тем самым повседневно совершаемый учет вещей он связывает с «если», то есть с более высоким условием их измышления и измышляемоеTM. В замечании, взятом в скобки, он называет это измышление «процессом, который претерпевает каждое чувственное впечатление». В какой мере это так? Пример с восприятием дерева показал, каким образом многообразие данных цветовых впечатлений соотносится с самотождественным и одинаковым. Однако теперь Ницше считает, что даже любое отдельное цветовое впечатление, например, восприятие красного цвета, тоже претерпевает процесс творческого измышления, причем предполагается, что отдельное восприятие красного цвета каждый раз с необходимостью оказывается иным по силе воздействия, по его ясности в соответствии с соседством чего-либо подобного, по изменению того, что мы только что словом *красный* примыслили к чему-то одинаковому, благодаря чему отвлеклись от более тонких цветовых различий и нюансов. В противоположность этому в определенных видах живописи художник намеренно ищет высшего богатства различий в какой-либо одной краске, ищет для того, чтобы потом в общем впечатлении какой-либо предметной картины из нее возникло нечто на первый взгляд простое, однозначно красное. Каждое *чувственное впечатление* претерпевает процесс измышления одинакового (красного, зеленого, кислого, горького, твердого, шероховатого), потому что как *впечатление* оно попадает не куда-либо, а в уже властвующую сферу в своей сущности измышляющего разума, направленного на выявление одного и того же и одинакового. Чувственное напирает на нас и теснит *нас* как разумных существ, которые, без какого-либо специального намерения, уже нацелены на выравнивание всех нюансов, потому что только одно и то же гарантирует наличие одинакового и потому что только одинаковое обеспечивает наличие постоянного, а опостоянивание (Beständigung) представляет собой свершение постоянства. В соответствии с этим уже сами ощущения, которые представляют собой ближайшую напирющую «сумятицу», являются измышленным многообразием. Категории разума есть горизонты измышления, предоставляющие открывающемуся перед нами (Begegnende) свободное место, из которого и утверждаясь в котором оно может появиться как нечто постоянное, как *устоявшийся* предмет.

«Финальность в разуме есть следствие, но не причина».

Теперь это предложение, поначалу казавшееся темным, внезапно словно выстреливает из пистолета; это происходит и тогда, когда мы знаем, что «финальность» (целесообразность) является одной из категорий разума и, следовательно, как *одна* из схем

наряду с другими принадлежит к тому, что необходимо разьяснять под именем схематизации, измышления, ибо возникает вопрос, почему Ницше специально приводит именно эту категорию. Если мы проследим предыдущее истолкование сущности познания, мы уже загода получим ответы на вопросы, которые здесь необходимо поставить.

1. Каким образом Ницше приходит к необходимости особо подчеркнуть, что финальность — это не «причина», а «следствие»?

2. Почему он вообще упоминает о финальности в такой ее акцентуации?

К первому вопросу. Утверждал ли кто-нибудь когда-нибудь, что «финальность» (целесообразность) есть причина? Конечно. Со времен Платона и Аристотеля это представляет собой основное учение метафизики. Цель есть причина, по-гречески: οὐ ένεκα есть αἰτίον, αἰτία; *finis est causa — causa finalis*. В греческой мысли αἰτίον подразумевает *то, что существенно для того, чтобы...* Напротив, распространенное значение нашего слова «причина» сразу же однозначно говорит о производящем результате, о *causa efficiens*. «Ради чего» — это то, что приводит к совершению и соделыванию ради него чего-то другого, оно есть то, на что нечто нацелено, например, хижина делается ради того, чтобы предоставить убежище. Целью является то, что представляется заранее, то есть уют и защита от непогоды. Это заранее представленное содержит в себе указание на то, чтобы хижина, к примеру, имела крышу. Цель, то, на что заранее обращено внимание (предоставление убежища), является причиной изготовления и возведения крыши. Итак, цель есть причина. Целесообразность (финальность) имеет характер причины.

Ницше же, напротив, говорит о том, что финальность — следствие, «но не причина». Здесь мы тоже сталкиваемся с его излюбленным приемом сокращения содержательного и существенного рассуждения. Ницше не собирается отвергать того, что только что было разьяснено, а именно, что цель, представленное заранее как *представленное* имеет характер указывающего и, таким образом, становящегося причиной. Тем не менее сначала он хочет обратить внимание на то, что заранее представленные «ради чего» и «ради этого» как таковые, то есть как заранее зафиксированные, берут начало в измышляющем характере разума, в устремленности к постоянному, стало быть, порождены разумом и *потому* являются следствием. Финальность как категория есть *измышленное* и, следовательно, произведенное (следствие). Однако это измышленное, эта категория под названием «цель» имеет характер горизонта, поскольку она дает указание на создание чего-то иного и, следовательно, является *причиной* этого иного. Именно потому что финальность является категорией как вид причины, она есть «следствие» в смысле измышленной схемы.

Ко второму вопросу. Почему Ницше особым образом упоминает о финальности? Он это делает не для того, чтобы в уже упомянутой сокращенной форме, очень легко допускающей ложное толкование, заявить о своем неприятии обычного мнения и таким образом утвердить некую «парадоксальность»: он делает это потому, что «финальность», то есть устремленность к чему-то, проекция на то, что является определяющим, основательно характеризует сущность разума. Ибо всякая устремленность к постоянству есть, по сути дела, постоянное поставление перед собой того, что является целью, есть *нацеливание-на*, есть стержень, вбитый в середину диска: «цели», цель. Если бы разум как представляющее внимание действительно захотел вырваться в бесцельное, в нецелестремленное, если бы захотел затеряться в непостоянном, то есть отказаться от измышления равного самому себе и упорядоченного, тогда его сразу бы одолел хаос, жизнь в своем сущностном свершении, в обеспечении своего постоянства пошатнулась бы, утратила опору, отказалась от своей сущности и, таким образом, просто не удалась бы.

«При всяком другом виде разума, *зачатки* которого встречаются постоянно, жизнь не удастся — она делается неудобной для обозрения, слишком неравномерной».

Особый акцент на категории финальности указывает на то, что Ницше не только понимает ее как *какую-то* категорию среди прочих, но осмысляет как *основную*

категорию разума. Это обособление финальности, *ou éveka* (finis), тоже движется в магистральном направлении западноевропейского метафизического мышления. Тот факт, что Ницше отдает финальности такое предпочтение, обусловлен тем, как он утверждает сущностное происхождение разума, отождествляя его сущность со свершением жизни как обеспечением постоянства.

Ницшевское «биологическое» истолкование познания

Разъяснив определение сущности разума, Ницше все подготовил к тому, чтобы в следующем разделе сказать существенное о категориях вообще и их истине:

«Категории суть „истины“ только в том смысле, что они являются для нас жизнеобуславливающими, например, Евклидово пространство является такой обуславливающей „истиной“».

Итак, категории не являются «истинными» в том смысле, что они якобы отображают наличное в себе (вещность, свойство, единство, множественность); сущность их «истины», напротив, определяется в соответствии с сущностью того, отличительной чертой чего «истина» не перестает являться, то есть в соответствии с сущностью познания. Познание есть схемообразование и схематизация хаоса, берущие начало в обеспечении постоянства и ему принадлежащие. Обеспечение же постоянства в смысле придания устойчивости нерасчлененному и текущему есть условие жизни.

Грубо говоря, категории, мышление в категориях, упорядочение и членение этого мышления, то есть логика, — все это жизнь создает себе для того, чтобы сохраниться. Разве такое учение о происхождении мышления и категорий нельзя назвать биологизмом?

Мы не хотим закрывать глаза на то, что здесь Ницше почти осязаемо мыслит «биологически» и так же без каких-либо опасений говорит. Это мы наблюдаем в конце отрывка, где он стремится все подвести к самому существенному, к тому, что дает основу для сущности жизни и ее раскрытия.

«(Собственно говоря: так как никто не станет прямо утверждать, что существование людей необходимо, то разум, как и Евклидово пространство, есть лишь идиосинкрзия определенных видов животных, и к тому же наряду со многими другими...?)».

Ницше констатирует: особый вид животного под названием «человек» наличествует, однако безусловной необходимости того, чтобы вообще существовало такое существо, нигде нельзя усмотреть и невозможно обосновать. Этот случайно появившийся вид животного устроен так, что, сталкиваясь с хаосом, он склонен особым образом притязать на определенный способ обеспечения постоянства, а именно в виде образования категорий и трехмерного пространства как форм «опостоянивания» хаоса. «В себе» же не существует никакого трехмерного пространства, никакого равенства между вещами, не существует никаких вещей вообще как чего-то прочного, постоянного с соответствующими неизменными свойствами.

В последнем абзаце 515 записи Ницше отваживается прикоснуться к самой сокровенной сущности разума и мышления, чтобы недвусмысленно выразить их биологический характер.

«Субъективное принуждение к тому, чтобы здесь не противоречить, есть принуждение биологическое».

Это предложение опять-таки столь лаконично, что мы, скорее всего, не поняли бы его, если бы уже не располагали разъясненным контекстом. «Субъективное принуждение к тому, чтобы здесь не противоречить» — где «здесь»?

Против чего «не противоречить»? И зачем «противоречить»? Обо всем этом Ницше ничего не говорит, потому что он имеет в виду нечто иное, непохожее на первое впечатление от сказанного им.

Между предпоследним и последним разделами нет перехода, точнее говоря, он

специально не оговаривается, потому что виден из предыдущего. Ницше молчаливо предполагает, что всякое мышление, осуществляемое в категориях, любое предвосхищающее мышление, протекающее в схемах, то есть согласно определенным правилам, по своей природе *перспективно*, обусловлено сущностью жизни, то есть представляет собой мышление, осуществляющееся по его основному правилу, а именно по принципу необходимости избежания противоречия. Все, что есть в этой аксиоме от обязательного, то есть от мышления по принципу необходимости, имеет тот же характер, какой имеет все упорядочивающее и схематическое.

Следуя путеводной нити данной записи, а именно размышлению о сущности создаваемых схем, о предвосхищающем упорядочивании, характерном для мышления вообще, а также о его происхождении, Ницше не сразу и не напрямую приходит к основному правилу, которому подчиняется всякое познание. Он начинает с указания на те положения, в которых становится особенно ясной роль положения о непротиворечивости как правила мышления.

Ницше хочет сказать, что есть случаи, когда мы не можем противоречить, то есть когда мы не можем позволить себе противоречия, но должны избегать его. В таких случаях мы не можем утверждать и отрицать одно и то же. Мы вынуждены делать то или другое. Если мы и можем утверждать и отрицать одно и то же, то это возможно не в одно и то же время и не в одном и том же отношении. В такой невозможности властвует принуждение. Но каково оно?

Принуждение к одному или другому, говорит Ницше, есть принуждение «субъективное», укорененное в структуре человеческого субъекта; и это субъективное принуждение избегать противоречия, чтобы вообще мочь мыслить о предмете, есть принуждение «биологическое». Закон противоречия, правило его избежания есть основной закон разума, в котором, следовательно, выражается его сущность. Однако этот закон не говорит о том, что «в истине», то есть в действительности что-то себе противоречащее в то же время не может быть действительным: он говорит только о том, что человек по «биологическим» причинам вынужден так думать; грубо говоря, человек должен избегать противоречия, чтобы избежать путаницы и хаоса или преодолеть их, налагая на хаос форму, свободную от противоречий, то есть обладающую свойством единства и самотождественности. Подобно тому как некоторые морские животные, например, медузы, формируют и простирают перед собой щупальца и усики, животное под названием «человек» использует разум и его «щупальце», а именно закон противоречия, чтобы ориентироваться в своем окружении и при этом обеспечивать себе свое собственное постоянство.

Разум и логика, познание и истина — все это биологически обусловленные явления, наблюдаемые у того животного, которое мы называем человеком. Такая биологическая констатация как бы полагает конец раздумьям о сущности истины и показывает их биологический характер; кажется, что такие размышления заключаются не в чем ином, как в пояснительном сведении всех явлений к *жизни* — способ разъяснения, который полностью убеждает того, кто привык к биологическому, то есть к научному мышлению, кто принимает факты за то, что они на самом деле собой представляют, а именно за факты, кто позволяет существовать всем метафизическим рассуждениям, как они есть, а именно в качестве химер, которые сами имеют смутное представление о своем истинном происхождении.

Необходимо было дать ницшевскому биологическому способу мышления проявиться во всех отношениях, однако тем самым и прежде всего было также необходимо подвести к пониманию того, что Ницше совершенно в духе традиционной западноевропейской метафизики стремится понять сущность разума, исходя из высшего принципа мышления, а именно из принципа противоречия.

Поэтому для того чтобы проникнуть в сущностное *ядро* сущности разума и тем самым практики «жизни», а следовательно, и в природу обеспечения постоянства, мы

должны прежде всего продолжить свои размышления в этом направлении. Ницшевское как будто только биологическое разъяснение природы категорий и истины самостоятельно и все яснее смещается в область метафизического мышления и того ведущего вопроса, который держит в напряжении всю метафизику, придавая ей динамику. Тот факт, что рассуждения 515 записи достигают своей вершины в истолковании принципа противоречия и, таким образом, как бы обретают вид горных холмов в метафизическом ландшафте, тот факт, что одновременно истолкование этого положения, по-видимому, подтверждает биологизм в самой грубой его форме, придает нашему размышлению последнюю степень остроты. В отрывке, который по праву примыкает к рассмотренному нами (516 отрывок, весна—осень 1887 и 1888 годов), Ницше более определенно рассматривает закон противоречия.

Впервые полно и ясно основной закон разума как аксиомы аксиом изложил и подробно рассмотрел Аристотель. Это изложение представлено в четвертой книге его «Метафизики» (Met. IV, 3-10).

Со времен этого рассмотрения закон противоречия стал вопросом, который больше ни на минуту не затихал: является ли этот закон логическим принципом, высшим правилом мышления или же он по своей природе метафизичен, то есть что-то говорит о сущем как таковом, говорит о бытии?

Тот факт, что рассмотрение этого закона вновь заявляет о себе на исходе западноевропейской метафизики, бесспорно говорит о его важности и, с другой стороны, завершение этой метафизики характеризуется тем, как это рассмотрение проводится.

На основании уже изложенного мы можем предвидеть, в каком направлении должны развиваться ницшевское истолкование закона противоречия и отношение к нему, так как если предположить, что этот закон является основным положением логики, тогда вместе с логикой и характером человеческого разума он, согласно Ницше, должен брать начало в обеспечении постоянства жизни. Поэтому возникает искушение сказать, что Ницше понимает закон противоречия не логически, а биологически. Однако возникает вопрос: не получается ли так, что именно в этом рассмотрении как будто бы биологически понимаемого принципа появляется нечто, препятствующее всякому биологическому его истолкованию? Размышление над ницшевским рассмотрением принципа противоречия должно стать для нас первым методологическим ходом, который позволит окончательно выйти на решающий для метафизики вопрос о якобы только биологическом истолковании сущности истины, познания и разума и, таким образом, прояснить всю его двойственность. Между тем, первый короткий абзац 516 отрывка звучит непривычно, так как ни в коей мере не соответствует тому, что следует далее. Он звучит так:

«Мы не можем одно и то же утверждать и отрицать: это субъективное положение, основанное на опыте, в нем выражается не „необходимость“, но лишь наша неспособность».

Прежде всего — на основании уже сделанных пояснений — отметим, что, хотя нам все-таки удастся одно и то же утверждать и отрицать, мы, однако, не можем делать это в одно и то же время и в одном и том же отношении. Или, быть может, нам удастся даже это? Да, конечно, потому что, если бы нам это никогда не удавалось, мы не могли бы в своих мыслях впасть в противоречие и просто никогда бы не существовало того, что зовется противоречивым мышлением. Если когда-либо и имело силу какое-либо положение о свидетельстве опыта, оно, конечно же, было положением о том, что человек в своем мышлении противоречит самому себе, то есть в одно и то же время утверждает противоположное. О том, что противоречия существуют, нам говорит опыт; ясно, что мы слишком легко можем одно и то же утверждать и отрицать, и, таким образом, просто нельзя говорить о том, что якобы легко и часто заявляет о себе «субъективное принуждение» избегать противоречия. Можно предположить, что вообще не существует никакого принуждения, а вместо него мы имеем дело со своеобразной свободой, которая, наверное, является основой не только для возможности противоречия самому себе, но и

для *необходимости* положения об избежании противоречия.

Однако какую роль здесь играют факты и ссылка на них? Все они являются непреложными только на основании следования закону о противоречии. То, что противоречия существуют, то, что противоречивое мышление встречается не так уж редко, показывает опыт, который ничего не привносит в наше размышление о сущности этого основного положения. То, что выражает закон противоречия, то, что в нем заложено, покоится не на опыте, оно покоится на нем так же мало и даже еще меньше, чем положение о том, что дважды два равняется четырем, то есть не на опыте как познании, которое всегда простирается лишь настолько, насколько ему позволяет наш сегодняшний уровень знаний. Если бы положение «дважды два равняется четырем» было опытным положением, тогда мы должны были бы всякий раз, желая мыслить это его по существу, добавлять, что дважды два равняется четырем только в соответствии с тем, что мы знаем на данный момент, и что, возможно, со временем дважды два будет равняться пяти или семи. Однако почему мы так не думаем? Нам трудно? Нет, дело не в том, просто мы, думая о «дважды два», *уже думаем о том*, что есть «четыре». Что касается положения о противоречии, то здесь все, что мы имеем в виду, когда думаем об этом положении, уже выступающем как правило для возможной мыслимости упомянутого уравнивания, мы тем более черпаем не из опыта, то есть не из понимания того, что все, о чем мы мыслим, однажды может стать другим и, следовательно, это мыслимое действительно лишь настолько, насколько широко простираются наши сегодняшние познания. О чем же мы тогда мыслим, имея в виду закон противоречия?

Впервые это понял и выразил Аристотель, следующим образом представивший все, что мыслится в этом законе (Met. IV 3, 1005 b 19 sq): *τό γάρ αὐτό ἄμα ὑπάρχειν τε καί μὴ ὑπάρχειν ἄδύνατον τό αὐτό καί κατὰ τό αὐτό*, «невозможно, чтобы одно и то же в одно и то же время присутствовало и не присутствовало в одном и том же в ракурсе одного и того же отношения».

В этом положении он мыслит и говорит об *ἄδύνατον*, о *невозможном*. Какой характер невозможности имеет это невозможное, по-видимому, со-определяется из того, о какой невозможности здесь идет речь: о невозможности одновременного присутствия и неприсутствия. Невозможность затрагивает присутствующее и присутствие. Однако согласно специально не выраженному основополагающему опыту греческих мыслителей присутствие является сущностью бытия. В положении о противоречии речь идет о бытии сущего, *ἄδύνατον* есть нечто неспособное в бытии сущего. *Бытие на что-то неспособно*.

Как бы там ни было, Ницше четко видит одно: в законе о противоречии невозможность играет решающую роль. Таким образом, истолкование этого закона должно в первую очередь дать ключ к разгадке способа и сущности этого *ἄδύνατον*. Согласно упомянутому абзацу Ницше понимает это «невозможное» в смысле «неспособности». Он недвусмысленно замечает, что здесь речь не идет о «необходимости», и это означает, что нечто не может в одно и то же время быть собой и своей противоположностью потому, что мы не способны «одно и то же утверждать и отрицать». Наша неспособность одно и то же утверждать и отрицать приводит к тому, что нечто *не представляется, не фиксируется*, то есть не может «*быть*» одновременно собой и своей противоположностью. Однако наша неспособность мыслить иначе ни в коем случае не проистекает из того, что само мыслимое из себя требует мыслить именно так. «Невозможное» есть неспособность нашего мышления, то есть субъективная немочь и ни в коем случае не объективное не-допущение со стороны объекта. Это объективно невозможное Ницше называет словом «необходимость», и поэтому закон противоречия имеет только «субъективную» силу, оно определяется состоянием нашей мыслительной способности. Если бы эта способность претерпела какие-либо изменения, тогда и закон противоречия мог бы утратить свою силу. Но, может быть, он ее уже утратил?

Разве те мыслители, которые вместе с Ницше завершили метафизику, разве Гегель в своей метафизике не упразднил закон противоречия? Разве Гегель не учит тому, что

противоречие принадлежит самой сокровенной сущности бытия? И не это ли является главным учением Гераклита? Однако для Гегеля и для Гераклита «противоречие» есть «элемент» «бытия», так что мы все переиначиваем, если вместо внутренней противоречивости самого бытия начинаем говорить о *противо-речи* сказуемого и изреченного. Однако тот же самый Аристотель, впервые четко выразивший это основоположение о бытии сущего, говорит также об ἀντίφασιν. Наряду с приведенным вариантом этого закона он дает и такие, после которых начинает казаться, что на самом деле речь идет только о противостоянии высказываний — φάσει.

Как бы мы ни отвечали на эти вопросы, мы делаем из них такой вывод: закон противоречия и то, что он выражает, касается основного вопроса метафизики. Поэтому независимо от того, истолковывает ли Ницше невозможность в смысле субъективной неспособности человека или, грубо говоря, как его биологическую предрасположенность или же такое истолкование данного положения является у него только прикрытием, он в любом случае совершает движение в области метафизического мышления, того мышления, которое должно вынести свое решение о сущности сущего как такового. Ницше движется в этой сфере не против своей воли или по незнанию, но будучи сведущим и сведущим настолько, что в следующих абзацах 516 записи он вступает в принципиально важную сферу метафизики. Внешним признаком этого является уже то, что свое собственное рассуждение он предваряет упоминанием об Аристотеле. В этом кроется не только историческая связь с более ранним ученым мнением, но и в какой-то мере вторичное прикосновение к той исторической почве, на которой утверждается собственно ницшеовское истолкование сущности мышления, почитания-чего-либо-истинным и истины.

«Если, согласно Аристотелю, закон противоречия есть достовернейший из законов, если он есть последнее и глубочайшее положение, к которому сводятся все доказательства, если в нем сокрыт принцип всех других аксиом, тем строже нам надо взвесить, какие утверждения он, в сущности, уже *предполагает*. Или в нем утверждается нечто относительно действительного, сущего, как будто это уже известно из какого-либо другого источника, а именно то, что сущему *не могут* быть приписываемы противоположные предикаты, или же этот закон хочет сказать, что сущему *не следует* приписывать противоположных предикатов. Тогда логика была бы императивом, но не к познанию истинного, а к полаганию и упорядочиванию некоего мира, *который должен считаться для нас истинным*».

Ницше ясно говорит, что для Аристотеля закон противоречия является «принципом всех других аксиом». Так же ясно Аристотель говорит об этом и в конце третьей главы четвертой книги «Метафизики» (Met. IV 3, 1005 b 33/34), где позитивное рассмотрение этого основного положения он завершает следующим образом: φύσει γάρ ἀρχή καί τῶν ἄλλων ἀξιωματῶν αὐτῆ πάντων, то есть «по своей сущности оно есть начало и господство для других аксиом, причем полное». Однако для того чтобы постичь всю значимость такой оценки закона противоречия, данной Аристотелем, то есть в первую очередь правильно усмотреть сферу этой значимости, необходимо знать, в какой связи Аристотель говорит об этой самой высшей по достоинству аксиоме. Согласно многовековому предрассудку закон противоречия считается правилом мышления и аксиомой логики. Мысль о таком его статусе напрашивается сама собой, уже во времена Аристотеля она была широко распространена, и это указывает на то, что она была не случайной. Аристотель рассматривает закон противоречия в уже упомянутой главе, которая начинается так: ἐστὶν ἐπιστήμη τις ἢ θεωρεῖ τὸ ὄν ἢ τὸ οὐκ ὄν καὶ τὰ τοῦτο ὑπάρχοντα καθ'αὐτό, то есть «Существует такой вид знания который обращается к сущему, поскольку оно есть сущее и поему рассматривает то, что принадлежит самой сущности (Seiendheit) и составляет ее».

Знание о сущности сущего, короче, знание о бытии Аристотель называет πρῶτη φιλοσοφία, первофилософией, то есть подлинно философским знанием и мышлением. В

процессе раскрытия этого знания ставит вопрос о том, принадлежит ли этому знанию и вопрошанию рассмотрение того, что называется *βεβαίωτατοι ἀρχαί*, того, что самым прочным образом является началом и господством для всего бытия. К таким началам принадлежит то, что мы называем законом противоречия. Аристотель утвердительно отвечает на поставленный вопрос, и это означает, что данная «аксиома» является признанием того, что изначально принадлежит бытию сущего. Закон противоречия говорит «нечто» о бытии. Он содержит сущностную проекцию *ὅν ἢ ὄν*, сущего как такового.

Если мы понимаем этот закон согласно установившей свое господство традиции (следовательно, не строго и не вполне по-аристотелевски), тогда он говорит нам только о том, как должно совершаться мышление, чтобы быть мышлением о сущем. Если же мы понимаем закон противоречия по-аристотелевски, тогда мы должны спрашивать о том, что этот закон предполагает и предполагает так, что потом, *впоследствии*, может стать правилом для мышления.

Из предыдущего становится ясно, что Ницше воспринимает этот закон как основное положение логики, как «логическую аксиому» и отмечает, что, согласно Аристотелю, он является «достовернейшим» из всех законов. У Аристотеля, однако, речь идет не о «достоверности», потому что об этом у него вообще не может идти речи, так как «достоверность» есть понятие Нового времени, подготовленное, правда, эллинистической и христианской мыслью о достоверности спасения.

Закон противоречия как закон бытия (Аристотель)

В соответствии с неменяющимся стилем ницшевских размышлений о сущности мышления, разума и истины его отношение к закону противоречия принимает следующую форму: если этот закон является высшим из всех основоположений, тогда и именно тогда необходимо спросить, «какие утверждения он, в сущности, уже *предполагает*». На этот вопрос, который Ницше призывает поставить, ответ дается с давних пор, а именно начиная с Аристотеля, причем дается так решительно, что для того же Аристотеля все, о чем в данном случае спрашивает Ницше, составляет единственное содержание данного положения, так как, согласно этому философу, данный закон говорит нечто существенное о сущем как таковом, а именно то, что всякое отсутствие остается чуждым присутствию, потому что оно ввергает это присутствие в его не-существование, тем самым утверждая непостоянство и, следовательно, разрушая сущность бытия. Бытие же имеет свою сущность в присутствии и в постоянстве, и поэтому те отношения, согласно которым сущее должно представляться как сущее, тоже должны учитывать это присутствие и это постоянство через *ἀμα* («в одно и то же время») и через *κατά τό αὐτό* («в одном и том же отношении»).

Присутствующее, постоянное как таковое с необходимостью оказывается несостоятельным, если его присутствием и его наличностью пренебрегают, устанавливая отношение к какому-либо иному моменту времени, если пренебрегают его постоянством, обращаясь к непостоянному. Когда такое происходит, дело кончается тем, что одно и то же утверждается и отрицается. Такое вполне удается человеку. Он может противоречить самому себе. Если же человек находится в противоречии, тогда невозможное заключается не в том, что «да» и «нет» сводятся воедино, а в том, что человек исключает себя из представления сущего как такового и забывает, *что* же он, собственно, хочет постичь в своем «да» и «нет». Через противоречащие утверждения, которые человек может беспрепятственно делать по отношению к одному и тому же, он полагает себя самого из своей сущности в не-сущность, упраздняет свое отношение к сущему как таковому.

Самое страшное в этом отпадении в не-сущность состоит в том, что оно всегда выглядит вполне безобидно, что при этом можно так же, как и прежде, заниматься своими делами и получать удовольствие, что вообще не имеет значения, о чем и как ты думаешь

— до того дня, когда грянет гром, дня, которому, быть может, потребуются века, чтобы выйти из тьмы нарастающего бездумья.

Никакими доводами, нравственными, культурными или политическими, нельзя понизить ту ответственность, которой мышление наделено в силу своей сущности. Здесь, в истолковании закона противоречия, мы только касаемся этой сферы и стремимся обратить внимание на, быть может, незначительное, но непреложное в знании, а именно на то, что благодаря закону о необходимости избежания противоречия о сущем как таковом нечто утверждается и утверждается не более и не менее как следующее: *бытийствующая сущность (Wesen) сущего состоит в постоянном отсутствии противоречия.*

Ницше сознает, что закон противоречия есть закон о бытии сущего, но не сознает, что это понимание данного закона было выражено именно таким мыслителем, который впервые в полной мере утвердил и постиг этот закон как закон бытия. Если бы ницшевское неосознание было только историческим недосмотром, тогда не стоило бы вдаваться в дальнейшие рассуждения на этот счет, но речь идет о другом: Ницше не видит исторической основы своего собственного истолкования сущего, не постигает всей значимости своей позиции и, таким образом, не может определить своего *собственного местоположения*, в результате чего не может отыскать противной стороны, которую хотел бы найти и которая ради такого замысла должна быть понята и уловлена из ее же самобытнейшей установки.

Аристотель, конечно же, мыслит *по-гречески*: бытие в своей сущности непосредственно усматривается как присутствие. Ему было достаточно просто усмотреть бытие сущего в этой его сущности как οὐσία ἐνέρχεια, ἐντελέχεια и, говоря об этом, представить его. Ему тем более этого было достаточно, что греческие мыслители знали: бытие, бытийствование сущего, никогда нельзя просчитать и извлечь из наличествующего сущего, оно, скорее, само должно показывать себя из себя самого как идею (ιδέα) и затем становится доступным только для соответствующего усмотрения.

Аристотелю не было нужды задавать вопрос о предпосылках закона противоречия, потому что он уже понимал этот закон как пред-полагание сущности сущего, потому что в *таком* полагании совершилось начало западноевропейского мышления.

Вряд ли мы можем сказать, что оказалось более значительным и существенным в этой философской позиции греков в области мышления бытия: непосредственность и чистота первоначального усмотрения сущностных форм сущего или отсутствие необходимости специально осведомляться об истине этого познания, осведомляться в духе Нового времени, то есть как бы заходить *за* ее собственные положения. Греческие мыслители *пред-*показывают «лишь» первые шаги.

С тех пор не было сделано ни одного шага в том пространстве, по которому впервые прошли греки. Тайне первоначала принадлежит способность разлить вокруг себя так много ясного света, чтобы не возникло никакой потребности в каком-либо последующем ущербном разъяснении. Это говорит и о том, что если у западноевропейского человека возникает какая-либо действительная историческая необходимость в более исконном размышлении о бытии, его мышление может совершать свою работу только в разбирательстве с первоначалом западноевропейского мышления. Такому разбирательству пока не везет, в своей сущности и необходимости оно остается и будет оставаться закрытым до тех пор, пока мы не постигнем все величие, то есть всю простоту и чистоту основополагающего настроения мысли и силу соответствующего ему речения.

Так как Ницше глубже, чем какой-либо другой мыслитель до него, проникся греческим духом, так как в то же время он максимально последовательно мыслил в духе *Нового времени*, может показаться, что в его мышлении как раз и совершается это разбирательство с началом западноевропейского мышления. Однако, оставаясь мышлением Нового времени, оно все-таки не является упомянутым разбирательством, но,

скорее, превращается в одно лишь переименование мышления греков. Прибегая к этому переименованию, Ницше окончательно запутывается в переименованном. Дело не доходит до разбирательства, до обоснования принципиальной позиции, которая *исходила бы* из позиции первоначальной, причем не отвергая ее, но давая ей возможность предстать во всей ее неповторимости и убедительности, дабы на *ней же* и утвердиться.

Это промежуточное замечание было необходимо для того, чтобы мы не слишком легко воспринимали отношение Ницше к Аристотелю в вопросе истолкования закона о противоречии, чтобы постарались как можно внимательнее проследить за тем шагом, который совершил сам Ницше, ибо здесь речь идет о принятии решения по поводу высшего принципа метафизики и, что то же самое, о глубинной сущности метафизического мышления, просто мышления и истины вообще.

Закон противоречия как повеление (Ницше)

Ницше понимает, что в законе о противоречии предполагается положение о сущем как таковом, но он не осознает, что *эта* предпосылка есть подлинное и единственное утверждение этого закона, предпринятое Аристотелем. Но оставим это непонимание в стороне и спросим о другом. Если Ницше так решительно настаивает на выяснении *того*, что именно *предполагается* в законе о противоречии, тогда он сам должен задавать вопрос в этом направлении. Он должен прояснить, *что* говорится о сущем, если предпосылка закона противоречия заключается в решении о нем. Однако Ницше не спрашивает, что решается в этой предпосылке, так как для него истина этого закона кроется не в том, что он содержит, а в том, каким образом он является почитанием-чего-либо-истинным, в том, как он полагает свое полагаемое. Поэтому Ницше ставит вопрос о том, возможно ли вообще такое полагание, которое решает, что есть сущее в сущности, и если оно возможно, то какой характер может иметь это полагание. Только благодаря описанию природы *того* полагания, которое составляет предпосылку закона противоречия, в своей сущности постигается смысл выражающегося в этом законе почитания-истинным. Поэтому решающий раздел 516 записи гласит:

«Короче говоря, вопрос остается открытым: адекватны ли логические аксиомы действительному или они лишь масштабы и средства для того, чтобы мы могли сначала создать себе действительное, *создать* понятие „действительности“? ... Чтобы иметь возможность утверждать первое, надо было бы, как сказано, уже знать сущее, что решительно не имеет места. Следовательно, это положение содержит в себе не *критерий истины*, но *императив о том, что́ должно* считаться истинным».

Итак, хотя Ницше и признает возможность полагания, которое решает, как можно постичь сущее в его сущности, но это полагание основывается не на сообразовании представления и мышления с сущим, сообразовании, направленном на то, чтобы таким образом выяснить, какова сущность этого сущего. Для этого нам уже следовало бы знать, в чем состоит сущность сущего и, таким образом, упомянутое последующее сообразование и определение было бы излишним. Закон противоречия вовсе не является сообразованием с каким-то образом постигаемым действительным, но сам есть полагание критерия. Он заранее решает, что есть сущее и что можно принимать за таковое, а за него можно принимать *себе-не-противоречащее*. Этот закон дает указание на то, что должно считаться сущим. Он выражает долженствование и представляет собой императив.

Истолкование закона противоречия как императива, который говорит о том, что должно считаться сущим, созвучно ницшевскому пониманию истины как почитания-за-истинное. Только такое истолкование этого закона ведет нас в сокровенную сущность почитания-за-истинное. Ибо если истина не может быть отображающим сообразованием и должна представлять собой *почитание-за истинное*, тогда возникает вопрос: чего в таком случае это почитание должно придерживаться? Будучи лишенным всякого критерия и всякой опоры, не ввергает ли оно самого себя в бездну собственного произвола?

Следовательно, почитание-за-истинное нуждается в себе и для себя в том мериле, которое указывает, что же именно должно приниматься за сущее, то есть приниматься за истинное, считаться истинным. Однако поскольку почитание-за-истинное остается предоставленным самому себе, такое мерило может проистекать только из более изначального почитания-за-истинное, которое самостоятельно пред-полагает, что должно считаться сущим и истинным.

Но откуда это изначальное мероположение (Maßstabsetzung) берет свой закон? Не является ли оно слепым случаем, когда-то и кем-то осуществленным и с тех пор приобретшим характер обязательности по причине этой осуществленности? Нет, не является, так как тогда снова (только в другой форме) сущностное определение бытия украдкой добывалось бы путем коварной ссылки на уже наличествующее и в таком качестве удостоверенное сущее. В таком случае сущее было бы фактически наличествующим и «всеобщее» признанным «законом». Однако сущность этого закона определяется из способа властвующего в нем полагания. Содержащееся в законе противоречия мероположение по отношению к тому, что должно считаться сущим, есть «императив», следовательно, *повеление* (Befehl). Таким образом, мы оказываемся в совсем иной сфере.

Однако тогда мы тем более должны задать Ницше такой вопрос: кто и кому здесь повелевает? Откуда и каким образом в области мышления, познания и истины дело вообще доходит до повелевания (Befehlen), до того, что имеет характер повеления?

Теперь мы разумеем только следующее: если закон противоречия является высшим принципом почитания-за-истинное, если как таковой он обуславливает и делает возможным саму сущность почитания-за-истинное и если характером полагания этого закона является повеление, тогда сущность познания в своей глубине имеет нечто от повелевающего начала. Однако познание как пред-ставление о сущем, постоянном являет собой, как обеспечение этого постоянства, необходимое сущностное состояние самой жизни. Таким образом, жизнь имеет в себе, в своей жизненности, сущностную черту повелевания. Вследствие этого, обеспечение постоянства человеческой жизни совершается в решении о том, что вообще должно считаться сущим, что означает «бытие».

Как происходит это решение? Быть может, оно совершается в виде разработки определения «бытия» или прояснения значения слова «бытие»? Совсем не так! Этот основополагающий акт (и, следовательно, сама суть обеспечения постоянства) заключается в том, что он перемещает живое существо, именуемое «человеком», в просвет перспективы на нечто, подобное сущему, и удерживает в ней. Основополагающий акт обоснования перспективы совершается в представлении о том, что закон противоречия впоследствии выражает на уровне положения. Теперь мы больше не можем воспринимать этот закон как ясную, действительную в себе аксиому: нам надо всерьез учитывать характер ее полагания. Этот закон есть *повеление*. Даже если мы еще не знаем, как нам надо осмысливать это повелевание с точки зрения его сущностного происхождения, на основании всего прежде сказанного уже можно выделить четыре момента и как бы составить из них одну ступень, которая позволит нам подняться несколько выше, чтобы овладеть внутренним ракурсом, позволяющим увидеть всю сущность истины.

1. Теперь становится понятнее, в каком смысле познание необходимо для жизни. Поначалу (и в первую очередь благодаря буквальному прочтению ницшевских положений) казалось, что познание как обеспечение постоянства живому организму навязывается откуда-то извне, потому что в «борьбе вокруг вот-бытия» оно приносит ему пользу и успех. Однако на самом деле польза и полезность никогда не могут лежать в основе поведения, потому что всякая польза и любое полагание полезных целей уже совершаются из перспективы этого поведения и, следовательно, всегда является лишь следствием сущностного состояния.

Несмотря на то, что весьма нередко в своих по необходимости очень часто

утрированных положениях Ницше касается одного из самых обычных мнений, согласно которому нечто истинно, потому что и поскольку оно оказывается полезным для столь искусственной «жизни», дословный текст этих положений подразумевает нечто совсем иное. Обеспечение постоянства не является необходимым потому, что оно приносит пользу, но познание необходимо для жизни, потому что познание позволяет проистечь необходимости в себе самом и из себя самого и принимает решение; потому что познание в себе есть *повелевание*. И оно есть повелевание, потому что берет начало в повелении.

2. Как мы должны на основании уже изложенного разъяснить повелевающий характер познания? Толкование закона противоречия приводит к такому выводу: полагающее меру очерчивание горизонта, определение пределов того, что называется сущим и что, таким образом, как бы объемлет всякое единичное сущее, итак, это очерчивание горизонта есть *императив*. Но как это согласуется с тем, что прежде, а именно в 515 отрывке, было представлено как сущность разума, то есть с творческо-измышляющим характером познания? Повелевание и творческая выдумка, приказ и свободная игра творческого созидания — разве они не противостоят друг другу, как огонь и вода? Наверное, противостоят, и даже наверняка так оно и есть, но только до тех пор, пока наши понятия о повелевании и творческом вымысле не идут дальше хорошо известных и расхожих представлений. Мы говорим о повелении тогда, когда так называемое повеление лишь передается дальше, когда речь идет о «повелении», которое, быть может, просто так называется, а на самом деле вовсе не является таковым, если предположить, что повелевание в его сущности мы по-настоящему постигаем только там, где возможность определенного поведения и позиции прежде всего возводится на уровень закона, созируется как закон. Тогда слово «повеление» означает не только *объявление* какого-либо требования с настоянием на том, что его непременно надо исполнить.

Повелевание есть прежде всего утверждение этого требования, дерзновение этого утверждения, созидающее это требование открытие его сущности и полагание его права. Это повелевание, понимаемое по существу, всегда тяжелее повиновения в смысле следования уже *отданному* повелению. Подлинное повелевание есть повиновение тому, что хочет быть воспринятым в свободной ответственности, а быть может, даже и впервые созданным в ней. Существенное повелевание прежде всего полагает «куда» и «для чего». *Повелевание* как объявление уже указанного требования и *повелевание* как утверждение этого требования и принятие сокрытого в нем решения — совершенно разные вещи. Изначальное повелевание и способность повелевать всегда проистекают лишь из *свободы* и сами являются основной формой подлинно свободного бытия. Свобода в себе (в том простом и глубоком смысле, в каком ее понимает Кант) есть *творческий вымысел*, бесосновное основание основы в том смысле, что свобода сама полагает для себя закон своей сущности. Однако и повеление не предполагает ничего другого.

Таким образом, двоякая характеристика -познания как повеления и как творческого вымысла отсылает к единому, простому, сокровенному сущностному основанию как истины, так и почитания-за истинное.

3. Теперь благодаря тому, что полагание, совершающееся в законе противоречия, характеризуется как «императив», благодаря подчеркиванию сущностного единства повелевания и творческого вымысла становится ясным и заключительный отрывок 515 записи, который мы пока обходили молчанием.

«Субъективная необходимость, не допускающая в данном случае противоречия, есть необходимость биологическая: инстинкт полезности, заставляющий нас умозаключать так, как мы умозаключаем, сокрыт в нашем теле, мы сами почти что этот инстинкт... Однако как наивно выводить отсюда доказательство, что мы тем самым имеем „истину в себе"! Невозможность противоречия доказывает неспособность, а не „истину"».

Здесь Ницше говорит о «невозможности противоречия», и это означает невозможность находиться в состоянии противоречивости и, стало быть, необходимость

избегать противоречия, избегать «здесь», то есть в том случае, когда необходимо мыслить и представлять сущее. Этот случай не есть любой и единичный, но, напротив, существенный и постоянный, *тот* случай, в котором живет живое, именуемое человеком. Что означает эта невозможность инаковости (Nichtanderskönnen), эта способность мыслить только *непротиворечиво*? Ницше отвечает на этот вопрос в заключительной фразе: «Невозможность противоречия доказывает неспособность, а не „истину"».

Здесь «неспособность» и «истина» противостоят друг другу, правда, слово «неспособность» весьма двусмысленно, поскольку заставляет думать о простой немочи (Nichtkönnen) в смысле прекращения поведенческого отношения, тогда как на самом деле как раз имеется в виду долженствование, необходимое выстраивание своего отношения таким-то и таким-то образом. Почему Ницше все-таки говорит о неспособности, становится ясно из его стремления соотнести унаследованное понятие истины с его самой резкой противоположностью, чтобы тем самым почти до весьма ошутимого удара усугубить свое толкование познания и почитания-за-истинное. То, что Ницше противопоставляет друг другу под наименованиями «неспособности» и «истины», тождественно тому, что он имеет в виду в 516 записи. Там он говорит, что закон противоречия не есть некая аксиома, имеющая свою силу по причине нашего сообразования с действительным. Эта аксиома не есть *adaequatio intellectus et rei*, не есть истина в унаследованном смысле: она есть полагание меры. В этом противопоставлении внимание заостряется на полагании, творческом вымысле, повелении в противоположность одному лишь отображению наличной данности. Утрированное упоминание о «неспособности» означает как раз то, что непротиворечивость и следование ей берут начало не в представлении отсутствия противоречащих друг другу вещей, а в необходимой способности к повелению и в полагаемом в ней долженствовании.

Кажется, что здесь и во многих других сходных местах можно было бы с раздражением спросить: почему Ницше излагает свою мысль так невразумительно? Ответ ясен: потому что здесь он не пишет какое-то школьное, учебное пособие по «пропедевтике» уже готовой «философии», а говорит прямо из того, что подлинно следует знать. В горизонте его размышления обсуждаемое положение настолько однозначно и лаконично, насколько это возможно. Здесь, правда, еще не решено, что происходит: или мыслитель должен говорить *так*, чтобы его понимал всякий, причем без какого-либо усилия со своей стороны, или осмысленное в данном случае стремится к такому выражению, которое предполагает долгий путь последующего обдумывания, тот путь, на котором случайный человек непременно застрянет и только единицы, быть может, окажутся близкими к цели.

В этом заключается и другой вопрос — вопрос о том, что оказывается более существенным и исторически более решающим: что как можно больше людей или почти все удовлетворяются предельно поверхностным мышлением или что одиночки сами отыскивают подлинный путь. От решения этого вопроса зависит любое отношение к той, быть может, даже возмутительной неясности, которая содержится в заключительном предложении 515 записи и даже во всей этой записи, поскольку она содержит в себе совершенно явные подтверждения ницшевского «биологизма», который хотя и не составляет его основной позиции, но с необходимостью принадлежит ей как некая двусмысленность.

4. Усмотрев в познании повеление и творческий вымысел, мы обрели ракурс видения самобытной, в сущности познания властвующей необходимости, которая одна утверждает, почему и каким образом истина как почитание-за-истинное является необходимой *ценностью*. Необходимость (долженствование повеления и творческого вымысла) берет свое начало в свободе. К сущности свободы принадлежит у-себя-самого-бытие (Bei-sich-selbst-sein), когда сущее *свободно* предоставляется себе самому, когда оно дает себя себе самому в своих возможностях. Такого рода сущее находится вне той сферы, которую мы привычно называем биологической, вне сферы растительно-животного.

Свободе принадлежит то, что, согласно определенному направлению истолкования, характерному для мышления Нового времени, проявляется как «субъект». Ницше также говорит (515 запись, последний раздел) о «субъективном принуждении» к избежанию противоречия, наблюдаемом в том постоянном сущностном случае, каковым является субъект «человек», в том случае, когда этот субъект представляет объекты, то есть мыслит сущее.

«Субъективное принуждение» означает принуждение, соответствующее сущности субъективности, то есть свободы. Однако Ницше все-таки говорит, что «субъективное принуждение» «есть принуждение биологическое»; умозаключение, совершаемое по правилу закона противоречия, он называет «инстинктом», а в предыдущем абзаце разум, способность мыслить, называет «лишь идиосинкразией определенных видов животных». В то же время Ницше вполне однозначно говорит о том, что закон противоречия, необходимость и действительность которого с точки зрения их сущности поставлены под вопрос, есть «императив», то есть что он относится к области свободы, той области, которая не находится где-то уже в готовом виде, а создается этой самой свободой. Сущность принуждения, о котором говорится в законе противоречия, никогда не определяется из биологической сферы.

Если же Ницше говорит, что это принуждение есть принуждение «биологическое», тогда мы не будем навязчивы и назойливы, если, со своей стороны, поставим *вопрос* о том, не подразумевается ли под словом «биологическое» нечто иное, отличное от того живого, которое представляется как растительное и животное. Если мы постоянно сталкиваемся с тем, что, восставая против унаследованного понятия истины, Ницше заостряет внимание на почитании-за-истинное, на свершении жизни как жизни творческо-повелевающей, тогда не слышится ли в слове «биологическое» нечто иное, а именно то, что обнаруживает сущностные черты творческого вымысла и повеления? Не появляются ли основания по-разному называемую жизнь впервые определить, исходя из этих сущностных черт, вместо того чтобы держать наготове неопределенное и запутанное понятие «жизни», с помощью которого можно разъяснить все и, следовательно, ничего?

Да, Ницше все соотносит с «жизнью», с «биологическим», но мыслит ли он саму жизнь, само биологическое «биологически», то есть разъясняет ли он сущность жизни на основании явлений растительного и животного порядка? *Ницше осмысляет «биологическое», сущность живого, в направлении повелевающего и творческого, перспективного и очерчивающего горизонт начала: в направлении свободы.* Биологическое, то есть сущность живого, он осмысляет совершенно *не* биологически. Угроза биологизма настолько далека от его мышления, что он, напротив, склоняется к тому, чтобы даже биологическое в собственном и строгом смысле этого слова (а именно растительное и животное начала) истолковывать *небиологически*, то есть, в первую очередь, *человечески*, истолковывать в контексте определений перспективы, горизонта, повелевания, творческого вымысла, вообще в контексте представления о сущем. Однако такой взгляд на ницшевский биологизм потребовал бы дальнейшего разъяснения и обоснования.

На вопрос о том, биологизм здесь или нет, мы хотим дать ответ, руководствуясь путеводной нитью вопроса о сущности познания и истины как формы воли к власти.

Истина и различие «истинного» и «кажущегося» миров

Итак, на данный момент мы знаем: истина есть почитание-за-истинное, а оно, по своей сути, есть перспективная и горизонтообразующая устремленность и обращенность на одинаковое и тождественное как основу постоянства. Как горизонтообразующее опостоянивание (*Beständigkeit*) в перспективе на постоянство познание составляет сущность человеческой жизни, поскольку она имеет отношение к сущему. Составляя сущностную упроченность человеческой жизни, познание является внутренним условием

этой жизни. Истину как почитание-за-истинное, то есть принятие-за-сущее, Ницше понимает как *необходимую ценность, хотя и не самую высокую*.

Ницшевское истолкование сущности истины умаляет ее достоинство, и в свете предшествующего метафизического господства истинного как в себе вечно сущего и действительного такое умаление может очень удивлять. Тем не менее ницшевский метафизический проект ясен и ненавязчив: истина принадлежит жизни как опостоянивание. Сама человеческая жизнь, будучи вовлеченной в хаос, принадлежит ему, как напиранию становлению, в виде искусства. То, чего не может истина, совершает *искусство*: преобразование живого в высшие возможности и тем самым в осуществление и свершение жизни посреди подлинно действительного — посреди хаоса.

Когда Ницше *здесь*, то есть в кругу метафизического осмысления сущего в целом, говорит об *искусстве*, он имеет в виду *не только* искусство в узком смысле известных видов. Искусством называется любая форма преобразующего, убедительного перемещения жизни в ее высшие возможности, и в этом смысле философия — тоже «искусство». Если мы хотим сказать, что для Ницше высшей ценностью является искусство, то данное высказывание только в том случае имеет смысл и право на существование, когда искусство понимается метафизически, когда остается открытым вопрос о том, какие пути преобразования оказываются предпочтительными в той или иной ситуации.

Какое-то время Ницше склонялся к тому, чтобы считать, что его основная метафизическая позиция определена и обоснована иерархическим противопоставлением истины и искусства. Истина придает хаосу устойчивость и удерживается в кажущемся мире в силу фиксации становящегося; искусство как преобразование открывает новые возможности, освобождает становящееся в его становлении и так совершает свое движение в «истинном» мире. Тем самым совершается переименование платонизма. Принимая во внимание ницшевское истолкование платонизма в смысле различия «истинного мира» и «мира кажущегося» можно сказать так: истинный мир есть становящееся, в то время как кажущийся мир есть прочное и постоянное. Истинный и кажущийся миры поменялись своими местами, своим иерархическим достоинством и своим способом существования, но в этой перемене и переименовании как раз и сохраняется *различие* между миром истинным и миром кажущимся. Такое переименование возможно только при том условии, что в основу кладется само это различие.

Если бы Ницше не был мыслителем, если бы он не стоял как одинокий страж в сокровенном средоточии сущего, если бы он как «вечный курортник» на основании прочитанного в сотнях книг подытоживал бы и упорядочивал для своих образованных и необразованных современников ту или иную картину мира и мирозданий, чтобы успокоить себя самого и изгладить возникающие «противоречия», тогда он, конечно же, закрыл бы глаза на те бездны, к краю которых его привела уже представленная им картина мира. Однако он не закрыл глаза, он подошел к тому, что должен был увидеть, в последние два года своих раздумий он прошел до конца им самим проложенный и неизбежный путь.

Мы почти ничего не знаем о его последних мыслях и тем более не можем осознать их подлинную значимость, введенные в заблуждение тем взглядом, уже превратившимся в догму, согласно которому Ницше со времен написания «Заратустры» больше не «развивался», а «только» пытался совершенствовать уже достигнутое. Здесь вообще неуместно вести разговор о «развитии» и создавать какое-то представление о нем, но если и думать в этом плане, тогда надо сказать, что еще не известное нам *последнее* «развитие» оставляет далеко позади все те потрясения, которые он пережил на пути своей мысли.

Сказанное наводит на мысль о том, что *в таком случае* наш предыдущий рассказ о ницшевском понимании сущности истины тоже не может быть окончательным; что мы должны сделать решающий шаг на пути его мысли, который, правда, можем сделать

только в том случае, если знаем все, сказанное прежде, так как самый последний шаг в его сущностном определении истины не совершается внезапно. Кроме того, как это можно было бы определить задним числом, он не получается и «сам собой», но проистекает из вновь начинающейся непредвзятости мышления, так как у осмысляющего мышления есть свое *собственное* постоянство. Оно состоит в последовательности все более изначальных начал, в таком мышлении, которое настолько далеко от мышления научного, что здесь даже нельзя сказать, что оно ему противостоит. Если ход мысли к воле к власти раскрывает единственную мысль Ницше, тогда познание и истина только там должны ясно показать себя как форма воли к власти, где они сами осмысляются в их предельной сущности.

Уже не раз указывали на своеобразную двусмысленность в ницшевском понимании истины, ту двусмысленность, которую Ницше никогда не скрывает, но которую он не может сразу же одолеть в ее внутренней бездонности. Складывается такая картина: истинное этой истины не есть истинное, так как истинное этой истины означает представленное постоянное, упроченное до уровня сущего. В направляющей перспективе, обращенной к хаосу, это прочное обнаруживается как закоснение становящегося; это закоснение превращается в отрицание устремляющегося, напорающего; таким образом, такое закоснение является отходом от подлинно действительного. В результате этого отрицания хаоса истинное как жесткое закоснение никак не отвечает подлинно действительному. Если иметь в виду хаос, то истинное этой истины никак не соразмеряется с ним и, таким образом, является неистинным, является заблуждением. В уже приведенном отрывке Ницше говорит об этом вполне ясно: «*Истина есть вид заблуждения*, без которого не мог бы существовать определенный род живых существ». («*Der Wille zur Macht*», п. 493; 1885). Это положение можно было бы в достаточной мере прояснить и обосновать на основании всего того, что мы уже рассмотрели.

Но что же здесь двусмысленного? Самое большее, что мы еще можем сказать, звучит так: однозначное определение истины как вида заблуждения противоречит обычному, «одноколейному» повседневному мышлению; возвращаясь к грекам, можно сказать, что перед нами *παράδοξον*. Вновь и вновь артикулируемое истолкование истины как заблуждения, как иллюзии, как лжи и как видимости слишком однозначно. О двусмысленности можно говорить только там, где одно и то же осмыляется двояко и различно. Существенная двусмысленность, которая, таким образом, обуславливается не одной лишь небрежностью мышления и говорения, наблюдается только там, где двоякое значение одного и того же оказывается неизбежным.

Однако здесь сказано ясно: «*истина есть вид заблуждения*», а заблуждение означает прохождение мимо истины, промах по отношению к истинному. Это действительно так, и поэтому заблуждение как бы пропускает истину.

Но только не в том случае, когда в заблуждении (и в нем даже глубже, чем в истинном) истина напирает непрестанно и все более ощутимо! Заблуждение сохраняет свою соотнесенность с истинным и истиной, да и как оно могло бы упускать истину, как оно могло бы проходить *мимо нее* или *не замечать ее*, если бы *ее* вообще не было? Всякое заблуждение (в своей *сущности*) питается истиной. Таким образом, однозначно говоря о том, что истина есть вид заблуждения, Ницше должен, помимо прочего, вкладывать в понятие «заблуждения» идею упущения истины, отклонения от истины.

Истина, понятая как заблуждение, определялась как нечто упроченное, постоянное, однако заблуждение, понимаемое таким образом, с необходимостью мыслит истину в значении согласия с действительным, то есть со становящимся хаосом. Истина как заблуждение есть упущение истины. *Истина* есть упущение *истины*. В недвусмысленном сущностном определении истины как заблуждения истина с необходимостью мыслится неоднозначно, то есть она мыслится двояко: то как упрочение постоянного, то как согласие с действительным. Лишь при условии понимания сущности истины как согласия истина как постоянство может быть заблуждением. Эта сущность истины, лежащая в

основе понятия заблуждения, является тем, что издавна в метафизическом мышлении определяется как уподобление действительному и согласование с ним, как ὁμοίωσις. Согласие не обязательно должно истолковываться в смысле отображающе-копирующего соответствия. Когда Ницше отрицает понятие истины как отображающего соответствия и делает это по праву, ему вовсе не обязательно тем самым отвергать понятие истины как согласия с действительным. Он ни в коем случае не отвергает это традиционное и, как может показаться, самое естественное сущностное определение истины. Оно, скорее, сохраняется как мерило в противопоставлении сущности истины как упрочения искусству, которое, будучи преобразованием, есть *согласие* со становящимся и его возможностями и которое *по причине* как раз этого согласия со становящимся является *более высокой* ценностью. Однако, говоря здесь о том, что создает искусство в его формах, Ницше упоминает не об «истине», а о видимости. Он знает, что и произведение искусства как нечто, чьему присуща форма, должно улавливать становление и тем самым также становиться видимостью, однако такой «видимостью», в которой проступают и являются, то есть просвечивают, высшие возможности жизни. Поэтому понятие видимости тоже становится двусмысленным.

Теперь мы оказываемся в двойке, переkreщивающейся двусмысленности: истина как упрочение сущего (истина в виде заблуждения) и истина как согласие со становящимся. Однако это согласие со становящимся, достигаемое в искусстве, есть видимость, а именно видимость как мнимость (застывшее произведение не является самим становящимся) и видимость как проступание новых возможностей в этой видимости. Подобно тому как истина (в виде заблуждения) нуждается в истине как согласии, видимость как это проступание нуждается в видимости как мнимости. Все это выглядит очень сложно, если не сказать запутанно, и тем не менее все это довольно просто в своих отношениях, если допустить, что мы *действительно* мыслим, то есть пронизываем своим взором *всю структуру* сущности истины и видимости в их взаимоотношении.

Но если в истине, понимаемой как заблуждение, одновременное предполагается наличие истины в смысле согласия, если, кроме того, эта истина обнаруживает себя как видимость и мнимость, то, в конечном счете, не превращается ли все в заблуждение и видимость? Все истины и виды истины суть лишь различные виды и ступени «заблуждений» (ср. п. 535). Тогда в действительности нет никаких истин и никакой истины. Все есть только видимость и различное по виду и степени явление (Scheinen).

Необходимо идти до этих крайних пределов. Это предельное (Außerste) не есть ничто (как могло бы предположить слабосильное мышление), и «нигилизм», который здесь возвещает о себе,— это не химера запутанного мышления, а утверждение предельной позиции, в которой метафизически понимаемая «истина» обретает последнюю глубину своей сущности. Насколько ясно Ницше просматривает этот путь, ведущий к предельной основополагающей позиции, как с исторической точки зрения он оценивает значение этого мыслительного поступка, в каком направлении ищет сущностного изменения метафизической истины,— все это показано в том отрывке, который представлен в книге «Воля к власти» (п. 749; весна—осень 1887 года; переработан весной и осенью 1888 года). Однако мы пойдем его только в том случае (да и то лишь приблизительно), если до конца пройдем ницшевский путь мысли, ведущий к постижению сущности истины, потому что сейчас мы *еще* не там, хотя может показаться, что все уже разрешено, изничтожено и, следовательно, вообще больше не может быть ничего предельного в истолковании истины.

Истина как почитание-за-истинное есть заблуждение, хотя и *необходимое*. Истина как согласие со становлением есть видимость, хотя и *преображающая*. Нет никакого «истинного мира» в смысле неизменно равного самому себе, вечно действительного. Мысль об истинном мире как о чем-то из себя во всем полагающем меру уходит в ничто. Необходимо покончить с мыслью о таком образом осмысляемом истинном мире, и тогда останется только *кажущийся* мир, мир как отчасти необходимая и отчасти

преображающая видимость: истина и искусство как основные формы, в которых проявляется явление кажущегося мира. Как обстоит дело с этим миром кажимости? Можно ли, покончив с истинным миром, говорить о том, что нам остался мир *кажущийся*? Как нечто может существовать в качестве остатка, если кроме него вообще ничего не существует? Не составляет ли *тогда* этот так называемый остаток все и целое? Не получается ли так, что в таком случае кажущийся мир есть для себя мир *единственный*? Как нам к нему относиться и как вести себя в нем?

Наш вопрос звучит так: как быть с «кажущимся миром», который еще остается после упразднения «истинного мира»? Что здесь означает эта кажимость?

Разъяснение сущности жизни в ракурсе присущего ей обеспечения постоянства привело нас к уяснению того, что для жизни прежде всего характерно наличие *перспективы*. Живое находится и удерживается в ракурсе своей соотнесенности с кругом тех возможностей, которые в каждом случае фиксируются таким-то и таким-то образом: как истинное, к которому приходит познание, или как «произведение» искусства. В обоих случаях это определение контуров, очерчивание горизонта есть утверждение видимости. Сформированное выглядит как действительное, но, будучи *сформированным* и упроченным, оно уже не хаос, а *фиксированный* напор. Видимость возникает в пространстве соответствующей перспективы, где в каждом случае властвует определенная точка зрения, с которой «соотносится» горизонт. Соответственно этому Ницше в 567 записи (1888 год) говорит:

«*Перспективность* — вот что сообщает миру характер „видимости"! Да разве мир сохранился бы, если отнять у него его перспективность! Ведь тем самым у него была бы отнята и его *относительность*!»

Однако мы спрашиваем: что случилось бы, если бы эта *относительность* на самом деле была отнята? Быть может, таким образом мы достигли бы абсолютного? Как будто бы через отсутствие относительного появилось столь желанное абсолютное! Но тогда почему Ницше так хлопочет о сохранении *относительности*? Что он под ней подразумевает? Не что иное, как происхождение перспективного из прозревающего-творческого (*Durchblick—schaffende*) и из ракурса предвидящей и усматривающей жизни. Здесь «относительностью» называется тот факт, что перспективный круг, очерченный по принципу горизонта, так называемый «мир» есть не что иное как творение «*действия*» самой жизни. Мир возникает из жизненного свершения самого живого и он есть только *то и так, что* и *как* он есть в своем возникновении. Что отсюда следует? Кажущееся мира больше нельзя понимать как видимость. Через несколько абзацев Ницше говорит:

«После этого у нас не остается и тени какого-нибудь *права* говорить здесь о *видимости*...»

Почему? Потому что открытие перспективы и очерчивание горизонта совершаются не на пути сообразования с существующим в себе и вообще существующим, то есть «истинным» миром. Но если больше нет никакого сообразования с истинным, нет никакой оценки, возникающей в соотнесении с ним, тогда как можно мир, возникающий из «действия» жизни, характеризовать и понимать как «видимость»? Осознавая эту невозможность, Ницше делает решающий шаг, совершить который он долго колебался, — шаг в то знание, которое должно во всей простоте *так* выразить все им известное: с упразднением «истинного мира» упраздняется и «кажущийся мир». Но что остается, если с крушением истинного мира рушится и кажущийся, а также вообще различие между ними? Заключительное предложение 567 записи (последний творческий год) дает такой ответ:

«Противопоставление кажущегося и истинного мира сводится к противопоставлению „мир" и „ничто"».

Истина и видимость одинаково терпят крушение; истина и ложь в равной мере упразднены. Поначалу складывается впечатление, как будто истина и видимость вместе разрешаются в ничто, как будто это разрешение означает уничтожение, уничтожение

означает конец, конец означает ничто, а ничто означает предельное отчуждение от бытия.

Однако, думая таким образом, мы слишком торопимся и забываем о том, что истина как заблуждение есть *необходимая ценность* и что видимость в смысле художественного преображения есть *более высокая ценность* по отношению к истине. Если здесь «необходимость» означает принадлежность к сущностному составу и сущностному свершению жизни и если такая принадлежность и составляет содержание понятия «ценность», тогда ценность представляет необходимость и чем эта ценность *выше* по своему достоинству, тем эта необходимость глубже.

Предельное изменение метафизически понятой истины

Поэтому с упразднением «истинного» и «кажущегося» миров, а также различия между ними истина и видимость, познание и искусство не исчезают. Тем не менее сущность истины должна измениться. Но в каком смысле и в каком направлении? Очевидно, в том, которое определяется из направляющего проекта жизни и тем самым бытия и действительности вообще, в основе которых уже лежит упомянутое упразднение истинного и кажущегося миров и их противостояния. Вероятно, этот проект тем более достигает предела метафизического мышления в том случае, когда такое движение обретают укорененное в нем толкование и кажущееся разрешение истины. В области предельного (*Außerste*) существует лишь вопрос о том, как оно переносится, постигается ли оно в своей сокровенной сущности как конец и спасается ли в чем-то соответствующем, то есть в другом начале. Однако первым делом нам надо узнать, как далеко уходит сам Ницше на своем пути в предельное.

Что в этом предельном, где исчезает различие между истинным и ложным мирами, что в нем получается из *основы* этого различия и его исчезновения? Что теперь получается из сущности истины? Задавая этот вопрос, мы все больше осознаем необходимость обратиться к уже упомянутому отрывку, в котором Ницше намекает на направление последнего метафизического изменения истины, метафизически утвержденной как *αὐτοῦς*.

Названный отрывок представлен под номером 749 в третьей главе III книги «Воли к власти». Издатели озаглавили эту главу как «Воля к власти как общество и индивид». Первый раздел, в котором и находится данный отрывок, озаглавлен как «Общество и государство». Он гласит:

«Европейским правителям на самом деле следовало бы поразмыслить над тем, могут ли они обойтись без нашей поддержки. Мы, имморалисты, на сегодняшний день единственная сила, которая не нуждается ни в каких союзниках для того, чтобы прийти к победе: тем самым мы сильнейшие среди сильных. Мы не нуждаемся даже во лжи, а какая власть может без нее обойтись? За нас сражается сильное искушение, быть может, самое сильное, которое только есть: искушение истиной. ... „Истиной“? Кто влагает это слово в мои уста? Я выплевываю его, я пренебрегаю этим горделивым словом: нет, мы не нуждаемся даже в ней, мы могли бы прийти к власти и победе и без истины. Чары, которые сражаются за нас, око Венеры, пленяющее и ослепляющее даже нашего противника,— это *магия крайности*, искушение дойти во всем до последнего предела: мы имморалисты — мы сами этот *предел*...»

Здесь Ницше говорит о высшей и единственной силе самых могущественных. Они больше не нуждаются в союзниках, даже в тех, в которых обычно вообще нуждается всякая власть. Всякая власть, поскольку она есть утверждение насилия под маской права, нуждается во лжи, лицемерии, сокрытии своих замыслов под личиной якобы достойных целей, осчастливливающих ее подданных. Самые могущественные, которых имеет в виду Ницше, не нуждаются в этом союзничестве, за них сражается сама «истина», истина как искушение, причем даже истину больше не надо называть истиной, потому что в результате преодоления упомянутого метафизического различия «истина» упраздняется в

предельном $\alpha\omega\sigma\iota\varsigma\prime\sigma\alpha$. За самых могущественных сражаются «чары» крайности. Благодаря совершаемому ими очарованию они уносят в другой мир и там на иной лад возвращают очарованных к самим себе. Очарование — не одурманивание, здесь оно совершается благодаря созданию того предельного, которое в равной мере окутывает очарованием как тех, кто становится на сторону истинного, так и тех, кто находит удовольствие в кажущемся.

Удвоенная двусмысленность истины и видимости влечет к тому, что не есть ни первое, ни второе, ни истина, ни видимость, и что тем не менее делает возможным существование первого и второго в их двусмысленном взаимоотношении — делает возможным, но само, однако, никогда не позволяет объяснить себя из их природы. Эти самые могущественные люди, отваживающиеся на порождение самого предельного, называют самих себя «людьми предела» или «имморалистами». Правильное понимание этого слова поможет нам точнее понять природу этих людей предела, а также природу того, что ведет их предельное, в силу его чар, к победе.

«Имморалист» — это слово обозначает метафизическое понятие. Под «моралью» здесь понимается не «нравственность» и не «учение о нравственности». Для Ницше «мораль» имеет широкое и существенное значение утверждения определенного идеала, причем в том смысле, что этот идеал, будучи неким сверхчувственным началом, утвержденным в идеях, являет собой мерило для всего чувственного, которое воспринимается как меньшее по значимости, малоценное и потому такое, с каким надо бороться и какое надо искоренять. Поскольку вся метафизика основывается на признании сверхчувственного мира как мира истинного и чувственного мира как мира кажущегося, вся она «моральна». Имморалист восстает против всякой метафизики, утверждающей «моральное» различие, он отвергает различие между истинным и кажущимся мирами и укорененную в нем иерархию. Фраза «мы, имморалисты» означает *«мы, кто находится вне различия, которое движет метафизикой»*. В этом смысле надо понимать и название того сочинения, которое Ницше опубликовал в последние годы: речь идет о «По ту сторону добра и зла».

Не допускать различия между истинным и кажущимся мирами, быть имморалистом значит идти в то предельное, где больше нельзя для еще неистинного и несовершенного мира определять цели и критерии, исходя из содержания истинного в себе мира. Ницше говорит о том, что «европейские правители» (творцы и водители истории и судьбы народов) должны поразмыслить над тем, могут ли они обойтись без поддержки имморалистов. Это значит, что они должны выяснить для себя, остаются ли действительными те цели, которые они ставят перед своими народами или позволяют считать таковыми, не стоит ли за лицемерной ссылкой на мораль, культурные ценности, цивилизацию и прогресс давно пришедшая в негодность метафизика. «Правителям» следовало бы поразмыслить над тем, является ли все это еще поддающимися обоснованию целями или же представляет собой только фасады, больше не поддающиеся осмыслению пережитки разрушившегося метафизического мира; им следовало бы поразмыслить о том, можно ли из «этого мира» и для него ставить какие-то цели, живо ли еще то знание, которое что-то может знать о сущности целей и их обосновании.

Говоря о «европейских правителях», Ницше мыслит в контексте «большой политики»: определении местонахождения человека в мире и его сущности. Здесь «большая политика» выступает лишь как другое наименование для самобытнейшей ницшевской метафизики. Но о чем тогда размышляют имморалисты?

В таком размышлении решается судьба различия между «истинным миром» и «кажущимся миром», обосновывающего саму метафизику. Это решение приводит к упразднению обоих миров и их различия. Такое упразднение требует только одного: осмыслить прежнее сущностное определение истины в контексте предельного, всерьез воспринимать те существенные последствия, с которыми сталкивается предельное мышление.

В 749 записи это предельное мышление перед нами, правда, выражено оно таинственным слогом, который намекает на то, что мыслитель знает о предельном понятии истины нечто *еще более существенное*. Понять смысл этой записи можно только после долгого и неоднократного размышления над нею и тем не менее уже при первом ее осмыслении она говорит достаточно много для того, чтобы стало ясно, что в ней речь идет о сущности истины и предельном решении по отношению к ней.

Издатели книги «Воля к власти» осмысливали имеющийся у них материал слишком поверхностно или даже совсем не осмысливали его, когда, по-видимому, введенные в заблуждение первыми словами данного отрывка («Европейским правителям...»), сразу же решили, что речь здесь идет только о «государстве» и «обществе», и поместили отрывок на то совершенно неподобающее ему место, где он теперь и находится. В результате такого как будто безобидного недосмотра содержание и значимость данного отрывка оказались завуалированными, и вопрос, который решал все, вопрос, сокрытый в этом отрывке, не смог заявить о себе во всей своей полноте. Речь идет о таком вопросе: *что получается, когда упраздняется различие между истинным миром и миром кажущимся? Что получается из метафизической сущности истины?*

Ницше дал ответ на этот вопрос в «Сумерках идолов», сочинении, которое было написано и напечатано за несколько дней до третьего сентября 1888 года, но поступило в продажу только в 1889 году, после безумия, обрушившегося на Ницше. В этом сочинении есть раздел, озаглавленный следующим образом: «Как „истинный мир“ наконец стал басней. История одного заблуждения». Эта история рассказывается в шести коротких абзацах (ср. S. 240). Последний абзац гласит:

«6. Мы упразднили истинный мир: какой же мир остался? Быть может, кажущийся? ... Да нет же! *Вместе с истинным миром мы упразднили и кажущийся!*

(Полдень; мгновение самой короткой тени; конец самого долгого заблуждения; кульминация человечества; INCIPIT ZARATHUSTRA)» (VIII, S. 82/83).

Здесь опять решающее заключено в скобки, а именно — положительное указание на то, что теперь *есть*, теперь, то есть *после* крушения основного метафизического различия.

Ответ на наш вопрос, вопрос о том, что случилось с *сущностью* истины после упразднения истинного и кажущегося миров, гласит: «*Incipit Zarathustra*». Однако поначалу этот ответ дает нам только новый клубок вопросов. Только теперь, когда упразднилось основополагающее для западной метафизики различие, начинается Заратустра. Кто такой «Заратустра»? Мыслитель, образ которого Ницше должен был предызмыслить и выдумать, потому что он есть Предельный, а именно Предельный в истории метафизики. «*Incipit Zarathustra*» говорит о том, что мышлением этого мыслителя та сущность истины становится необходимой и господствующей, которую Заратустра уже выразил, «*о*» которой (поскольку это мышление начинается) больше нельзя говорить, потому что вследствие такой сущности истины с «*Incipit*» надо *обходиться на уровне мысли*, так как «*Incipit Zarathustra*» имеет и другое наименование: «*Incipit tragoedia*» («*Die fröhliche Wissenschaft*», n. 342).

Опять перед нами темные слова, которые невозможно осмыслить до тех пор, пока мы не узнаем, что здесь Ницше мыслит в духе греческой трагедии, до тех пор, пока не поймем и не уясним, что она всегда (и *почему* всегда) начинается с «заката» ее героя. С упразднением различия между истинным и кажущимся мирами начинается закат метафизики, однако этот «закат» — не прекращение и кончина, а завершение как предельное свершение метафизики. Только высшая сущность может иметь «закат».

Мы снова спрашиваем: что в этом *закате* получается из метафизической сущности истины? Что говорит об истине Закатывающийся, которого Ницше называет Заратустрой? *Что думает* Ницше о сущности истины в годы создания своего сочинения «Так говорил Заратустра» (1882-1885)? Он осмысляет сущности истины в предельном как то, что он называет «справедливостью».

Истина как справедливость

Мысль о справедливости довольно рано становится господствующей в мышлении Ницше. С хронологической точки зрения можно сказать, что она посетила его во время его размышлений над доплатоновской метафизикой и особенно над метафизикой Гераклита. Однако причина, по которой именно эта греческая мысль о справедливости (*δίκη*), так сказать, воспламенилась в Ницше и потаенно и бесшумно продолжала гореть на протяжении всего пути его мысли, озаряя его мышление, кроется не в «историческом» занятии доплатоновской философией, а в том историческом предназначении, которому покоряется последний метафизик Запада. Поэтому Ницше в образе Заратустры на уровне *творческого вымысла представил* идеал такого мышления, для него самого недостижимый. Поэтому во время написания «Заратустры» мысль о справедливости находит свое самое решительное выражение, хотя это происходит очень редко. Немногие основные мысли о «справедливости» опубликованы не были. В виде коротких набросков они содержатся в записях, относящихся ко времени написания упомянутого произведения. В последние годы Ницше совсем ничего не говорит о том, что он называет справедливостью. Прежде всего надо отметить, что мы нигде не находим хотя бы малейшей попытки, исходя из первопричин своего мышления, ясно связать мысль о справедливости с рассуждениями о сущности истины. Отсутствует всякий намек на то, в какой мере упразднение различия между истинным и кажущимся мирами заставляет вернуться к старому метафизическому сущностному определению истины как *ἀποίωσις*, но в то же время погружает в ее истолкование в смысле «справедливости».

Тем не менее при достаточно серьезном продумывании ницшевского понятия истины можно выявить эти связи и их необходимость. Они даже должны проявиться, так как только в проясненном взоре, устремленном на них, раскрывается сущность истины и познания как формы воли к власти, а она сама — как основная черта сущего в целом. Однако предпосылкой и направляющей нитью нашего подхода остается историческое размышление, которое постигает начало и конец западноевропейской метафизики (в ее взаимообразном историческом единстве) из вопрошания основного вопроса философии, то есть, исходя из более изначального размышления, больше не мыслит метафизически, но задает и преобразует основной вопрос метафизики («что есть сущее?») на основании (уже не метафизического) основного вопроса об истине бытия. Тем самым дальнейший ход нашей мысли уже предполагает некоторое членение.

Сначала мы попытаемся осмыслить сущность истины в предельном, задавая вопрос о том, что происходит с истиной после упразднения различия между истинным и кажущимся мирами. Затем, отталкиваясь от этого, надо посмотреть, каким образом в этом предельном мысль о «справедливости» становится неизбежной. При этом все сводится к тому, чтобы понять справедливость так, как ее понимает *Ницше*, и вписать его немногочисленные высказывания об этом в уже охарактеризованную сферу метафизического вопроса об истине. Понимание и последующее возможное свершение этих шагов зависит от того, насколько нам удастся совершить первый шаг. Здесь Ницше никак не может помочь, потому что он не смог увидеть, насколько укоренены в истории как метафизический вопрос об истине вообще, так и его собственные решения в особенности.

Прежде всего мы двумя путями осмыслим метафизически понятую истину в ее пределе: сначала исходя из самобытнейшего ницшевского понятия истины, а потом возвращаясь к повсюду направляющему, невыраженному и в самом широком смысле метафизическому определению сущности истины.

Один путь

Истину Ницше понимает как почитание-за-истинное. Это почитание есть (будучи более основательно ретроспективно продуманным до основы его возможности)

измышляющее пред-полагание горизонта сущности (Seiendheit), единства категорий как схем. Измышляющее пред-полагание обретает свое основное свершение в том, что выражает закон противоречия: в упрочении того, что вообще должна означать сущность, а она должна означать постоянство в смысле такого закрепления. Это упрочение является тем изначальным почитанием-за-истинное, которое отсылает всякое познание к сущему как таковому. Почитание-за-истинное изначально имеет характер повеления. Но откуда это повеление берет свой критерий? Что вообще указывает ему направление? Не превращается ли почитание-за-истинное как повелевание в некое игрушечное орудие темного и необузданного произвола?

Где оказывается сущность истины, когда она попадает во власть повелевания, лишенного основы и направления? После упразднения упомянутого метафизического различия любая попытка как-то сообразоваться с наличным «в себе» «истинным» становится невозможной, равно как и оценка зафиксированного в представлении как одного лишь «кажущегося». Обретает ли откуда-нибудь это почитание-за-истинное силу убедительности и обязательности? Если оно еще имеет их и может иметь, то только *из себя самого*. Поэтому еще более изначальное укоренение повеления в почитании-за-истинное должно иметь и осуществлять нечто похожее на *даяние-меры* (Maß-gabe) или же сделать его не нужным, не ввергаясь, однако, в совершенную несдержанность. Поскольку этому почитанию-за-истинное вообще надлежит в каком-то смысле (при полном удалении из сферы различения истинного и кажущегося миров) удерживать прежде унаследованную сущность истины, данная сущность должна также заявлять о себе в основополагающем акте почитания-за-истинное.

Другой путь

Истолкование истины как почитания-за-истинное обосновало *пред-ставление* как *пред-ставление* напирającego начала и тем самым как опостоянивание хаоса. Истинное этого почитания-за-истинное фиксирует становящееся и, следовательно, не соответствует хаосу как становлению. Истинное этой истины есть несоответствие, неистина, заблуждение, иллюзия. Однако такая характеристика истинного как некоего вида заблуждения основывается на уподоблении *пред-ставленного* тому, что следует зафиксировать. Даже там, где истинное, присущее почитанию-за-истинное, понимается как неистинное, в основу кладется самая общая сущность истины в смысле $\acute{\alpha}\nu\theta\acute{\iota}\omega\tau\iota\varsigma$. Но если «истинный мир» в себе сущего рушится, а с ним рушится также его отличие от мира кажущегося, тогда не вовлекается ли в это крушение и самая общая сущность истины, понимаемая как $\acute{\alpha}\nu\theta\acute{\iota}\omega\tau\iota\varsigma$? Ни в коем случае, напротив, именно теперь этой сущности истины ничто не мешает приобрести исключительное значение.

Ведь если познание как обеспечение постоянства является необходимым, то искусство как высшая ценность оказывается еще более необходимым. Преображение создает возможности для того, чтобы жизнь возвысилась над самой собой и преодолела положенные ей границы. Познание в каждом случае полагает фиксированные и фиксирующие пределы, чтобы существовало то, что можно превзойти, и чтобы искусство имело свою высшую необходимость. Искусство и познание делают себя взаимно необходимыми в своей сущности. *Только будучи взаимосвязанными, искусство и познание обеспечивают полное постоянство живому как таковому.*

Но что теперь, после всего сказанного, представляет собой это обеспечение? Это не одно лишь фиксирование хаоса, совершающееся в познании, и не одно только преобразование, совершающееся в искусстве, но то и другое вместе. По своей сущности они представляют собой нечто единое, а именно вравнивание (Eingleichung) и всылаение (Einweisung) человеческой жизни в хаос: $\acute{\alpha}\nu\theta\acute{\iota}\omega\tau\iota\varsigma$. Это вравнивание (Eingleichung) не есть подражающее и воспроизводящее уподобление (Angleichung) имеющемуся, *но упрочивающее преобразование, осуществляющееся по принципу измышляющего повеления, совершающегося в определенной перспективе и горизонте.*

Если истина в своей сущности есть вравнивание в хаос, причем такое, которое

совершается по принципу повелевающего измышления, тогда с новой силой встает вопрос: откуда почитание-за-истинное и истинное бытие как вравнивание берут критерий и направление, откуда вообще они берут *правильное*? Ставя вопрос таким образом, мы доводим до предела почитание-за-истинное как повелование и вмпЯшуйт как вравнивание в хаос. Мысль о том, что само вравнивание и только оно может и должно давать критерий и «изготавливать» правильное, то есть вообще определять мерило и направление, становится неизбежной. Истина как $\delta\mu\iota\omega\sigma\iota\varsigma$ должна быть тем, что Ницше называет «справедливостью».

Но что он понимает под словом «справедливость», которое мы сразу же связываем с правом и судом, нравственностью и добродетелью? Для Ницше это слово не имеет ни «юридического», ни «нравственного» значения, оно, скорее, обозначает то, что должна воспринимать и осуществлять сущность $\delta\mu\iota\omega\sigma\iota\varsigma$ 'а (вравнивание в хаос, то есть в «сущее» в целом) и тем самым обозначает её самоё. Мыслить сущее в целом, а именно в его истине, и *истину в нем* — это и есть метафизика. Здесь «справедливость» выступает как *метафизическое* наименование сущности истины, наименование того способа, посредством которого в завершении западноевропейской метафизики надо понимать сущность истины; удержание сущности истины как $\delta\mu\iota\omega\sigma\iota\varsigma$ 'а и истолкование ее как справедливости делают метафизическое мышление, которое это истолкование совершает, завершением метафизики.

Ницшевская мысль о «справедливости» как уловлении истины в предельном есть последняя необходимость глубинного следствия, согласно которому $\acute{\alpha}\lambda\theta\epsilon\iota\alpha$ в своей сущности должна была оставаться неосмысленной, а истина бытия — не подвергнутой вопрошанию. Мысль о «справедливости» есть событие оставленности бытия сущего внутри мышления самого сущего.

Мы скорее всего пойдем ницшевскую мысль о справедливости и меньше всего пострадаем от предвзятых мнений, грозящих ввести нас в заблуждение, если будем держаться самого значения данного слова: «справедливое» напрямую связано с «правильным», «правильное» же, *rectus*, есть «прямое», понятное, то, что во что-то вписывается, к чему-то подходит, указующее направление и то, что с ним соотнобразится. Направляние (*Richten*) есть указание направления (*Richtung*) и в-правление в него.

Под «справедливостью» Ницше понимает то, что делает возможным и необходимым истину в смысле почитания-за-истинное, то есть в смысле вравнивания (*Eingleichung*) в хаос. Справедливость есть сущность истины, причем «сущность» понимается метафизически как основание возможности. Всюду и всегда, когда (в последние годы творческого биения его мысли, уже после опубликования «Заратустры») Ницше стремится понять сущность истины, он осмысляет ее из основания ее возможности, то есть из справедливости. Он прозревает ее последнюю глубину и все-таки редко говорит об этом. Если мы отвлечемся от случайных и в самих себе едва ли понятных замечаний, мы останемся только с двумя записями, написанными почти в одно и то же время, которые (правда, максимально резко) очерчивают контуры сущности справедливости.

Первая запись озаглавлена как «Пути свободы» (XIII, п. 98, S. 41 f), она относится к 1884 году. В соответствии с невыраженным контекстом здесь «справедливость» постигается как подлинный путь бытия свободы, причем о самой свободе ничего не говорится, однако из первой части «Заратустры», а именно из отрывка «О пути созидającego» (VI, 92 f), мы знаем, *что и как* в этот период (1882—1883 годы) Ницше думает о ней. Этот отрывок следует привести, потому что из него одновременно становится ясной связь между свободой и справедливостью.

«Ты называешь себя свободным? Я хочу слышать твою господствующую мысль, а не то, что ты сбросил с себя ярмо.

Из тех ли ты, кто *имеет право* сбросить с себя ярмо? Много таких, которые потеряли свою последнюю ценность, когда освободились от рабства.

Свободный от чего? Какое дело до этого Заратустре! Но твой ясный взор должен поведать мне: свободный *для чего?*

Можешь ли ты дать себе самому свое зло и свое добро и навесить на себя свою волю как закон? Можешь ли ты сам быть своим судьей и мстителем своего закона?

Ужасно оставаться наедине с судьей и мстителем собственного закона. Так бывает брошена звезда в пустое пространство и в ледяное дыхание одиночества».

«Несправедливость и грязь бросают они вослед одинокому, но, брат мой, если ты хочешь стать звездой, ты должен светить им, несмотря ни на что!»

Итак, здесь бытие свободы понимается как свобода к чему-либо, свобода для чего-либо, как связующее себя вбрасывание в определенную «перспективу», как выхождение-за-пределы-себя-самого. Согласно записи, озаглавленной как «Пути свободы», бытие свободы есть «справедливость», так как о ней говорится следующее:

«*Справедливость* как созидающий, выделяющий, уничтожающий способ мышления, совершаемого из определенных оценок: *высший представитель самой жизни*».

Итак, справедливость «как способ мышления», причем не какой-то «один» среди прочих. Ницше хочет подчеркнуть, что справедливость, как он ее понимает, есть основная особенность мышления, которое, в свою очередь, более конкретно определяется как творческий вымысел и повеление. Оно является таковым тогда, когда речь не идет о повседневном незатейливом мышлении в смысле прикидок и расчета, которое вращается в пределах четко очерченного горизонта, не замечая его самого. Мышление только тогда является творчески измышляющим и повелевающим, когда в нем вообще и заранее очерчивается горизонт, наличие которого создает условие для жизненности живого. Именно о таком мышлении и идет речь здесь, когда Ницше понимает справедливость как способ мышления, ибо он недвусмысленно говорит о том, что справедливость есть способ мышления, «совершаемый из определенных оценок».

Согласно не раз даваемым пояснениям оценка означает полагание условий жизни. Под «ценностями» подразумеваются не любые обстоятельства, не нечто такое, что по случаю и на основании какого-то отношения оценивается так-то и так-то. «Ценность» воспринимается как наименование сущностного условия живого. Здесь «ценность» равнозначна сущности в смысле возможности осуществления, *possibilitas*. Таким образом, «оценки» в смысле определения ценностей означают не оценочные прикидки, осуществляющиеся в кругу повседневного учета вещей и достижения договоренностей между людьми, а принимаемые в основе живого (в данном случае, человека) решения о сущности самого человека и всего не-человеческого сущего.

Справедливость есть мышление, совершаемое из таких оценок. Ницше говорит здесь без каких-либо оговорок, поскольку говорит о справедливости как способе мышления, совершающегося из *этих* оценок; если бы было сказано, что справедливость представляет собой «какой-то» способ мышления на основании оценок, то это звучало бы принципиально иначе.

Мышление «из этих оценок» можно было бы превратно истолковать в том смысле, что оно представляет собой только следствие, вытекающее «из» этих оценок, в то время как на самом деле оно представляет собой не что иное, как совершение самого оценивания. Поэтому такое мышление имеет свои отличительные особенности, которые Ницше кратко и четко характеризует с помощью трех прилагательных, к тому же выстроенных в принципиально важной последовательности.

Во-первых, это мышление есть мышление «создающее». Это общая особенность, согласно которой это мышление *создает* нечто такое, чего еще нет и что, быть может, вообще никогда не наличествует и не сохраняется как наличное. Такое мышление отсылает и опирается не на данное, оно не есть уподобление, но представляет собой нечто такое, что возвещает нам о себе как момент вымысла в очерчивании горизонта внутри определенной перспективы. «Созидать» значит не только производить то, чего еще нет, но

и сооружать и возводить, устремляться ввысь, точнее говоря, завоевывать высоту, четко определять ее и таким образом полагать направление. В этом отношении «созидание» есть повеление, которое провозглашает повелительное притязание и создает область повеления.

Так как созидание воз-водит, оно в то же время и прежде всего должно утвердить себе основание. Вместе с устремлением-ввысь оно создает и открывает перспективу и обзор. Сущность созидания заключается не в нагромождении друг на друга всего произведенного и не в упорядочивании его согласно определенному плану, а прежде всего и только в том, что в воз-ведении через возведенное открывается новое пространство, иная атмосфера. Там, где этого не происходит, построенное впоследствии объявляется «символом» чего-то другого и через газеты как таковое навязывается общественности. Справедливость как такое созидающее, то есть утверждающе-возводящее, образующее перспективу полагание есть сущностный источник для творческого вымысла и повеления во всяком познании и формировании.

Созидающее мышление в то же время является «выделяющим». Таким образом, созидание никогда не совершается в пустоте, оно совершается внутри того, что теснит и напирает как мнимое полагание меры и может не только препятствовать созиданию, но и делать его не-нужным. Созидание как воз-ведение непрестанно должно *раз-решать* вопрос меры и высоты и, следовательно, *вы-делять* и создавать себе самому свободное пространство, в котором оно возводит свою меру и высоту и открывает свои перспективы. Созидание проходит через решения.

Создающее и выделяющее мышление есть в то же время мышление «уничтожающее». Оно упраздняет то, что прежде обеспечивало постоянство. Это упразднение освобождает путь от фиксаций, которые могут мешать возведению высоты. Созидающее и выделяющее мышление может и должно совершать это упразднение, потому что оно как возведение упрочивает постоянство на уровне более высокой возможности.

Справедливость обладает сущностным состоянием созидающего, выделяющего и уничтожающего мышления. Так оно совершает оценивание, то есть оценивает, что надо утвердить как существенное условие для жизни. А что же сама «жизнь»? В чем покоится ее сущность? Ответ на этот вопрос уже дается через сущностную характеристику справедливости, так как свою запись о ней Ницше завершает тем, что после двоеточия курсивом пишет: «*высший представитель самой жизни*».

В соответствии с контекстом всей записи становится ясно, что жизнь прежде всего понимается как жизнь человеческая. Она сама (в своей сущности) представляется, предстает в справедливости и как справедливость.

По словом «представитель» понимается не нечто просто замещающее что-то другое, не какой-то «фасад», не личина, которая пытается представить что-то иное, сама этим иным *не* являясь. Кроме того, в данном случае слово «представитель» не понимается и как «выразитель», но как то, в чем сама жизнь представляет свою сущность, потому что в основе своей сущности она *есть* не что иное, как «справедливость». Справедливость есть «*высший*» представитель; говоря о сущности жизни, нельзя помыслить что-либо, что превосходило бы справедливость.

Однако положение о том, что сущность человеческой жизни есть справедливость, не означает, что человек во всех своих действиях «прав» и «праведен» в обычном нравственно-юридическом значении слова, что он везде поступает согласно праву и установленным нормам.

Положение о том, что сущность человеческой жизни есть справедливость имеет метафизический характер и означает, что жизненность жизни состоит не в чем ином, как в уже упомянутом созидающем, выделяющем и уничтожающем мышлении; это пролагающее путь, проникнутое духом решения утверждение высоты, открывающей соответствующий ракурс, есть основание, на котором мышление обнаруживает свой

творчески измышляющий и повелевающий характер, благодаря чему открываются перспективы и очерчиваются горизонты. Благодаря проникновению в сущность справедливости как *сущностной основы* жизни фиксируется *то единственное* отношение, в котором только и можно решить, является ли ницшевское мышление «биологическим», и если да, то как именно и в каких пределах.

Справедливость есть та сфера, в которой основывается жизнь, утверждающаяся на самой себе.

Почитание-за-истинное получает закон и правило из *справедливости*. Она есть сущностная основа истины и познания, но только в том случае, если мы стремимся осмыслить и понять «справедливость» метафизически, как ее осмыслял и понимал Ницше, то есть понять в какой мере она подразумевает бытийное состояние живого, то есть сущего в целом.

Три определения (созидание, выделение и уничтожение) характеризуют *способ* мышления, понимаемый как справедливость, однако эти определения не только выстроены в определенной последовательности: они в то же время и прежде всего говорят о внутренней динамике этого мышления, которое, созидая, воздвигает высоту, устремляется ввысь и тем самым мыслящее таким образом превосходит себя самое, восстает против себя и оставляет под собой и позади себя все закосневшее. Этот способ мышления есть возвышение над собой, вступление во власть над самим собой через восхождение на еще большую высоту. Возвышение над самим собой мы называем *преодолением*. Оно есть сущность власти.

Обычно власть понимают как упорядоченное, расчетливо спланированное утверждение насилия. Власть воспринимают как *некий вид насилия* и под усилением власти и превосходством понимают как накопление и подготовку средств насилия, так и их возможное задействование и использование. На-сильственное (в смысле насилия и притеснения) проявляется как произвольное, не поддающееся просчитыванию, слепое извержение, а то, что извергается, называют силами. Насилие есть стремящееся к извержению, *не* властвующее над самим собой накопление сил. Сила же есть способность к действию, а действие означает превращение чего-то уже имеющегося в нечто иное. Силы есть точки воздействия, причем слово «точка» намекает на сосредоточение того, что изливается под напором и *есть* только в области этого излития. Так власть постигается как некий вид насилия, насилие же — как сила, а сила — как далее не постигаемый теснящий напор, который, однако, всюду дает о себе знать в своем воздействии и воздействиях.

Указать на это возможное и привычное направление истолкования понятия власти необходимо потому, что и Ницше не раз (и часто там, где он хочет придать *своей* мысли о власти особую остроту и весомость) вместо «власти» и «отношений власти» прямо говорит о «силе» и «проявлениях силы». Для обычного уха многие места звучат так, как будто Ницше стремится представить все мировое целое как динамику «взрывов» «силовых центров», как будто он представляет мир как силу, совершенно в духе появившихся в его время «мировоззрений», для представителей которых предметом особого тщеславия было «обосновать» эти мировоззрения «естественнонаучно», независимо от того, какие представления оказывались ведущими — физические, химические или биологические.

Если ницшевское понятие власти мы будем осмыслять в горизонте общего, весьма неопределенного и тем не менее каким-то образом ставшего привычным понятия «силы», мы не пойдем дальше начатков, причем, заблуждаясь, будем считать их самым средоточием. Это средоточие, сущность того, что Ницше называет словом «власть» и часто словом «сила», на самом деле определяется из сущности справедливости. Придерживаясь взгляда на сущность власти как на выход за пределы себя самого, мы получаем в свое распоряжение предварительные условия, помогающие нам понять второй отрывок, в котором Ницше говорит о справедливости.

Данная запись появляется почти одновременно с уже приведенной и отражает размышления, пришедшиеся на период между написанием третьей и четвертой частей «Заратустры» (1884: XIV, 80). Отрывок гласит:

«Справедливость как функция широко озирающей вокруг себя власти, которая выходит за пределы малых перспектив добра и зла, следовательно, имеет более широкий горизонт *преимущества* — намерение удержать нечто *большее*, чем то или это лицо».

Прежде всего бросается в глаза определенное созвучие обоих определений. В первом говорится о «справедливости» как «*высшем представителе самой жизни*», во втором о «справедливости как функции широко озирающей вокруг себя власти». «Функция», «функционирование» означает совершение, исполнение, то, каким образом имеющая в виду власть является властью и властвует. Здесь «функция» означает не нечто зависящее от этой власти и приносимое в нее, а ее саму в ее властвовании. Но какую власть имеет в виду Ницше, когда говорит о «власти»? Он имеет в виду не «какую-то» власть среди прочих и наряду с ними, а только ту, которую надо назвать единой и которая властвует над всеми остальными, которая, в соответствии со словами о «высшем представителе», есть высшая власть.

Эта власть *широко озирает вокруг* и, таким образом, есть все, что угодно, только не куда-то влекущая, слепо теснящая сила. Озирание вокруг не означает одного лишь оглядывания в пределах данного: оно есть *взгляд поверх* имеющихся малых перспектив, следовательно, оно само тем более есть перспективное, то есть открывающее перспективы усматривание.

Куда ведет этот взгляд, какой ракурс он предлагает? Ницше сразу отвечает упоминанием *тех* перспектив, которые остаются позади: «малые перспективы добра и зла». «Добро» и «зло» суть наименования для основного различия «морали». Мораль Ницше понимает метафизически. «Добро» («благо») есть «идеал», идея, а также то, что превосходит и ее, то есть оно есть подлинно сущее, *ὄντως ὄν*. «Зло» есть метафизическое наименование того, что не есть сущее, *μὴ ὄν*. В этом заключается различие между истинным (в себе сущим) и кажущимся мирами. Это различие предполагает перспективы, поверх которых взирает справедливость. Справедливость есть всматривание в большую перспективу, оставляющее под собой перспективы малые. Всматривание, совершающееся поверх прежних перспектив, соответствует *выделяющей* особенности созидającego мышления, которое раньше было определено как справедливость. Однако теперь созидание проясняется через перспективное широко озирающее вокруг себя, открытие большой перспективы. Нельзя сказать, что справедливость «имеет» перспективу, она *есть* сама эта перспектива как ее установление, открытие и удержание открытой.

Раньше мы уже указывали на взаимосвязь перспективы и горизонта. Каждая перспектива имеет свой горизонт. Справедливость имеет «более широкий горизонт *преимущества*». Мы изумлены. Справедливость, которая нацелена на *преимущество*: это звучит непривычно и в то же время наводит на мысли о пользе, учете и обсчете, если не вообще о деловом предприятии. При этом Ницше выделяет слово «преимущество», чтобы не оставить никакого сомнения в том, что в случае с разумеемой здесь справедливостью дело касается именно «преимущества». Такой акцент должен укрепить наше стремление не мыслить в контексте повседневных представлений то *понятие*, которое вбирает в себя это слово. Кроме того, в соответствии со своим подлинным и уже утраченным значением слово «преимущество» (*Vor—teil*) означает нечто у—деленное (*Zu—geteilte*) еще до того, как началось деление (*Teilung*). В справедливости как открытии перспективы расширяется всеохватывающий горизонт, очерчивание того, что заранее уделяется всякому представлению, расчету и формированию, причем уделяется как то, что необходимо *удерживать* всегда и в каждом случае. У-держивание здесь одновременно означает достижение, получение и сохранение, возвратное полагание в постоянство.

Но что же это такое, что заранее уделяется всем и что больше не может превзойти и предвосхитить никакой другой горизонт? Ницше опять-таки не говорит напрямую, *что*

это такое, он только говорит, что горизонтная (horizonthafte) устремленность справедливости обращена на нечто такое, что *больше* той или иной цели, больше счастья и судьбы отдельного человека. В справедливости все это отходит на второй план.

Но если дело не в индивидуе, то, быть может, в обществе? Тоже нет. То, что имеет в виду Ницше, мы уясним только из того, что он говорит о перспективе справедливости. Справедливость смотрит поверх различия между истинным и кажущимся мирами и поэтому всматривается в более высокое сущностное определение мира и вместе с тем в более широкий горизонт, в котором в то же время получает «дальнейшее» определение сущность человека, а именно западного человека Нового времени.

Итак, какое представление у нас складывается о справедливости на основании этих двух весьма существенных отрывков? Она предстает как властвование перспективной власти, как самое высокое и самое широкое созидание, как основополагающее утверждение основной особенности самой жизни, причем «жизнь» прежде всего понимается как жизнь человеческая.

В чем повелевающая особенность человеческого познания и творчески измышляющая сущность человеческого разума находят свое основание, дающее правильность и меру? Ответ гласит: в справедливости. В соответствии с охарактеризованным состоянием она есть основание необходимости и возможности всякого согласия человека с хаосом, будь то более высокое согласие искусства или же согласие познания. Повелевающее пояснение и творчески измышляющее преобразование «правы» и правильны, потому что сама жизнь в своей основе есть то, что Ницше называет справедливостью.

Сущность воли к власти. Придание становлению постоянства в присутствии

Преодолевается ли через справедливость повелевающее и измышляющее, а также каким-то образом безосновно на себе утвержденное, которое свойственно познанию? Дает ли то, что здесь называется справедливостью, какую-то гарантию того, что не совершится никакого слепого извержения одного лишь теснящего и напирającego произвола? Может ли, наконец, эта справедливость быть залогом правильного? Задавая такие вопросы, мы, наверное, размышляем серьезнее самого Ницше, и тем не менее такими вопросами мы снова возвращаем себя в ту область, которой справедливость, осмысленная как основная особенность жизни, больше не позволяет существовать. Мы спрашиваем о правильном этой справедливости и тотчас представляем некое мерило, уже успевшее закоснеть и связующее даже саму справедливость.

Поэтому мы больше не имеем права спрашивать, но в то же время понимаем, что осмысление целого не должно снова вырождаться в какую-то банальность, и потому все «правильное» должно исходить из самой справедливости. Обе рассмотренных нами записи напрямую ничего не говорят о том, *что* же создается, открывается и усматривается в справедливости. Всюду она только и делает, что заостряет внимание на выделяющем *как*, характерном для этого «способа мышления». Правильное справедливости (если мы каким-то образом можем отличить его от нее) определяется (если определяется вообще) только из нее самой, из самой глубины ее сущности. Однако это нам удастся только тогда, когда мы отваживаемся на новую попытку понять характер этого «мышления» и, значит, взглянуть на то, как и в качестве чего справедливость «функционирует». Это созидующее предоставление всему другому заранее уделенного есть функция власти. Но какой власти? В чем заключается сущность власти? Ответ: *власть, которая здесь имеется в виду, есть воля к власти.*

Как это понимать? Власть может быть только *тем*, чем она может быть по волею воли, то есть целью, определенной этим волею и ему предпосланной.

Если бы власть была волей к власти, тогда это означало бы, что саму волю надо

понимать как власть, но тогда можно было бы сказать и так, что власть надо понимать как волю. Однако Ницше не говорит, что власть есть воля, равно как не говорит и о том, что воля есть власть. Он не осмысляет волю «как» власть и власть «как» волю. Равным образом он не сопоставляет то и другое рядом как «волю и власть», но осмысляет *свою* мысль о «воле к власти».

Если справедливость есть «функция», основная особенность и совершение воли к власти, тогда мысль о воле к власти мы должны осмыслять с точки зрения сущности справедливости и тем самым мыслью возвращаться к сущностному основанию справедливости. Поэтому недостаточно не торопиться со своим собственным истолкованием слов «воля» и «власть» и просто держаться тех определений, которые дает Ницше. Как раз тогда, когда эти ключевые слова мы начинаем относительно правильно понимать в ницшевском смысле, возникает самая большая опасность совершенно опошлить мысль о воле к власти, то есть просто отождествить волю и власть, представить волю как власть, а власть как волю. При таком подходе не выявляется решающее, не выявляется «к» в выражении «воля к власти».

Самое большее, что мы могли бы сделать, так это с помощью таких истолкований связать с Ницше новое, другое (прежде всего по отношению к Шопенгауэру) сущностное определение воли. *Политические* истолкования основной ницшевской мысли способствуют упомянутому опошлению, если не совершенному упразднению *сущности* воли к власти. При этом совершенно безразлично, к чему приводит такое изготовление фальшивых политических монет: способствует ли росту ненависти к немцам или «служит» возрастанию любви к ним. Широко озирающая свои просторы власть, властвование которой совершается в созидающем, разделяющем и уничтожающем мышлении, есть «воля» к власти. Смысл «власти» и значение «воли» необходимо в одинаковой мере постигать из воли к власти. «Воля к власти» не есть результат сочетания «воли» и «власти», но наоборот: «воля» и «власть» всегда остаются лишь фрагментами единого понятия, искусственно «выломанными» из изначально единой сущности «воли к власти». В том, что это действительно так, мы легко убеждаемся на примере того, как Ницше определяет сущность воли. При более внимательном рассмотрении становится ясно, что он последовательно отрицает как бы обособленную сущность воли, ибо снова и снова подчеркивает: «воля» есть только слово, которое в силу своего звучания лишь затемняет многообразную в себе сущность. «Воля», взятая сама в себе, есть нечто выдуманное, на самом деле такого не существует:

«Я смеюсь над вашей свободной волей, как и над несвободной: для меня иллюзия то, что вы называете волей, нет никакой воли» (XII, 267; относится ко времени написания «Заратустры»).

«В начале находится великое роковое заблуждение, согласно которому воля есть нечто, что *действует*, согласно которому воля есть *способность*... Сегодня мы знаем, что это только слово...» («Götzen-Dämmerung»; VIII, 80).

Тем не менее Ницше должен сказать, в каком отношении необходимо осмыслять то, что названо словом «воля», если это слово не желает оставаться одним только пустым звуком. Ницше, помимо прочего, говорит: воля есть повеление (ср., например, XIII, п. 638 ff). В повелевании сказывается «глубинная убежденность в превосходстве». В соответствии с этим Ницше понимает его как основное настроение превосходящего бытия, причем превосходящего не только по отношению к другому, повинующемуся, но и, прежде всего, по отношению к самому себе. Это означает превознесение, возвышение собственной сущности, причем так, что эта сущность и заключается в таком превознесении.

Сущность власти определялась как широко озирающее вокруг себя всматривание в открывающуюся поверх всего перспективу, понимаемую как преодоление. Осмысляя сущность воли, мы осмысляем не только ее, но и природу воли к власти; то же самое происходит и тогда, когда мы осмысляем сущность власти. Воля и власть есть одно и то

же в том метафизическом смысле, что они совпадают в единой изначальной сущности воли к власти.

Это происходит только тогда, когда они находятся во взаимном напряжении и именно потому *не есть* одно и то же в смысле пустой одинаковости совпадения. Воля к власти означает преодоление в превознесении себя самого. Это преодоление в возвышении одновременно является основным актом самого превознесения. Поэтому Ницше постоянно говорит о том, что власть в себе есть «усиление власти»; властвование власти есть полномочие на «большую» власть.

Если все сказанное воспринимать поверхностно, то оно выглядит как одно лишь количественное накопление сил и намекает на одно только клокотание и неистовое извержение слепых импульсов и импульсивных влечений.

В таком случае воля к власти предстает как развивающийся процесс, который, подобно вулкану, гудит в недрах мира и торопит извержение. Но так ничего нельзя узнать о подлинной сущности. Полномочие в выхождении за пределы себя самого подразумевает следующее: оно приводит жизнь к стоянию и самостоянию, однако к стоянию в том, что, будучи превознесением над самим собой, есть движение.

Тем не менее для того чтобы не мыслить изначальную, единую сущность воли к власти как нечто пустое и абстрактное, мы должны мыслить ее в ее высшей форме как справедливость, справедливость же — как основание истины в смысле *ἀποίωσις*, а это последнее — как основу взаимоотношения познания и искусства. Мы должны, исходя из достигнутого нами понятия воли к власти, ретроспективно осмыслить всю лекцию целиком и при этом осознать, что с самого первого шага и во всей последовательности шагов постоянно мыслилась воля к власти в ее сущности и только она.

Это сквозное осмысление сущности воли к власти в форме познания и истины имело своей целью осознание того факта, что Ницше, осмысляя свою единственную мысль о воле к власти, завершает западноевропейскую метафизику. Метафизика мыслит сущее в целом, как и что оно есть. До сих пор познание как придание человеческой жизни постоянства в мысленной ретроспекции соотносилось со справедливостью и тем самым — с волей к власти. Однако человеческая жизнь есть лишь то, что она есть, и есть на основании всыпания ее в хаос, который, как сущее в целом, обладает отличительной особенностью воли к власти. Надо увидеть, «что воля к власти есть то, что водителем и неорганическим миром или, скорее, что нет никакого неорганического мира вообще» (XIII, n. 204; 1885).

Тот факт, что «глубочайшая сущность бытия есть воля к власти» («Der Wille zur Macht», n. 693; 1888), Ницше (несмотря на то, что со стороны это нередко как раз так и выглядит) обосновывает не посредством индуктивного вывода, зигдущегося на тщательном рассмотрении всех областей сущего: дескать, всюду, куда ни посмотри, сущее в своем бытии есть воля к власти; напротив, Ницше как мыслитель прежде всего и постоянно мыслит из проекции сущего в целом на его бытие как волю к власти.

Но как обстоит дело с истиной такой проекции? Как обстоит дело с истиной метафизических и всех мыслительных проекций вообще? Легко догадаться, что перед нами некий решающий вопрос, если не сказать, что решающим вопросом является *именно* он как таковой. Для раскрытия и одоления этого вопроса у философии до сего дня нет никаких существенных предпосылок. В метафизике и, следовательно, в ницшевской основной позиции этот вопрос не может быть поставлен с достаточной полнотой. Мы же, видя это, должны указать на нечто иное.

Если справедливость является «высшим представителем самой жизни», если в человеческой жизни раскрывается воля к власти, тогда не становится ли расширение справедливости основной силой сущего вообще, а повсеместное истолкование сущего в целом как воли к власти — очеловечением всего сущего? Не мыслится ли мир по образу человека? Не является ли такое мышление чистым антропоморфизмом? Да, это антропоморфизм «большого стиля», который имеет смысл лишь для немногочисленного и не скоро

преходящего. Мы не смеем предполагать, что это очеловечение можно было поставить в упрек Ницше. Он знает об этом антропоморфизме своей метафизики и знает о нем не только как о способе мышления, в котором он как будто мимоходом оказался и из которого больше не может выбраться. Ницше *хочет* этого очеловечения всего сущего и только его. Это ясно видно из короткой записи, относящейся к 1884 году:

«„Очеловечивать мир, то есть все больше чувствовать себя в нем господами» («Der Wille zur Macht», п. 614). Однако это очеловечение совершается не по образу какого—то повседневного и обычного человека, но в ракурсе истолкования человеческого бытия, которое, будучи укорененным в «справедливости», в своей основе есть *воля к власти*.

Антропоморфизм присущ завершающей стадии метафизики и опосредствованно определяет решение перехода, поскольку совершает «преодоление» *animal rationale* и *subjectum*, причем совершает как вращение, происходящее в только благодаря ему достигаемой «точке» вращения. Вращение: сущее — бытие; точка поворота во вращении: истина бытия. Вращение — не переименование, оно есть вворачивание (*Eindrehen*) в другое основание как лишенное основы. *Без-основность истины бытия* в истории превращается в оставленность бытия (*Seinsverlassenheit*), которая состоит в том, что бытие остается нераскрытым. Это приводит к его забвению, поскольку мы понимаем забывание только в смысле отсутствия припоминания. В этой области изначально находится основание для утверждения человека просто как человека, находится основание для очеловечения сущего.

Это безоговорочное и предельное очеловечение мира упраздняет последние иллюзии основной метафизической позиции, характерной для Нового времени, и всерьез подходит к утверждению человека как *subjectum'a*. Ницше наверняка и по праву отверг бы упрек во всяком банальном субъективизме, который превращает первого попавшегося человека, будь то индивид или общество, в мерило и положительную цель всего остального. В то же время он с полным правом мог утверждать, что привел к завершению метафизически необходимый субъективизм и привел благодаря тому, что сделал «тело» путеводной нитью истолкования мира.

В ницшевском смыслообразующем устремлении к воле к власти завершается не только метафизика Нового времени, но и *западноевропейская* метафизика в целом, та метафизика, которая изначально вопрошает: что есть сущее? Греки определяли бытие сущего как постоянство присутствия, и это определение бытия остается неколебимым на протяжении всей истории метафизики.

Но разве мы не слышали снова и снова о том, что для Ницше сущность сущего в целом есть хаос, следовательно, «становление», но никак *не* «бытие» в смысле чего—то прочного и устоявшегося, которое он воспринимает как неистинное и недействительное? Бытие вытесняется во имя становления, отличительная особенностью которого как становящегося и движущегося определяет себя как воля к власти. Можно ли в таком случае по—прежнему называть мышление Ницше завершением метафизики? Не является ли оно ее отрицанием или даже преодолением? Быть может, это путь от «бытия» к «становлению»?

Ницшевская философия часто так и истолковывается и даже если говорят не буквально в таком смысле, то все равно подчеркивают, что в истории философии, уже начиная с Гераклита и затем прямо перед Ницше, а именно у Гегеля вместо «метафизики бытия» наличествует «метафизика становления». В общих чертах это правильно, но по существу мы имеем дело с непродуманностью, которая ничуть не уступает предыдущей.

В противоположность этому необходимо вновь и вновь думать о том, что означает воля к власти, а она означает полномочие в превосхождении себя самого в направлении своей сущности. Оно приводит это превосхождение (становление) к стоянию и вводит в состояние постоянства. В мысли о воле к власти в высшем и подлиннейшем смысле становящееся и движимое (то есть сама жизнь) должно мыслиться в *его* постоянстве. Ницше, конечно, хочет, чтобы становление и становящееся являлись основной

особенностью сущего в целом, но он также хочет, чтобы становление прежде всего было бы именно чем—то *пребывающим*, подлинно «сущим», сущим так, как это понимали греческие мыслители. Ницше до такой степени метафизик в своем мышлении, что ему это тоже известно. Поэтому запись, которая обретает свою окончательную форму только в последнем, 1888 году, начитается так («Der Wille zur Macht», n. 617):

«Рекапитуляция:

Впечатать в становление черты бытия — вот в чем *высшая воля к власти*».

Мы спрашиваем: почему это *высшая* воля к власти? Ответ: потому что в своей *глубочайшей* сущности воля к власти есть не что иное, как опостоянивание становления в присутствии.

В этом истолковании бытия изначальное мышления бытия как *φύσις*, проходя через предельное (*Außerste*) основной метафизической позиции, характерной для Нового времени, приходит к своему завершению. В мысли *воли к власти* восхождение и явление, становление и присутствие в единстве сущности «бытия» ретроспективно осмысляются в соответствии с исконным их значением, но не как подражание греческому мышлению, а как преобразование новоевропейского мышления о сущем в его указанное ему завершение.

Это означает, что первоначальное истолкование бытия как постоянства присутствия теперь укрывается в невопрошаемости.

Вопрос о том, на чем основывается истина этого первого и последнего метафизического истолкования бытия, вопрос о том, можно ли когда-нибудь постичь такое основание в рамках метафизики, теперь оказывается *таким* далеким, что его вообще невозможно ставить как вопрос, ибо теперь сущность бытия понимается так широко и существенно, что она не уступает даже становлению, «*жизни*» — как ее понятие.

Так как здесь, в завершении западноевропейской метафизики, осуществившемся через Ницше, всеобъемлющий вопрос об истине, в сущности которой присутствует само с метафизической точки зрения разнообразно истолкованное бытие, не только остается не поставленным, как прежде, но и оказывается парализованным в своей вопрошаемости, это завершение метафизики становится концом. Однако этот конец *есть* нужда другого начала. От нас и наших потомков зависит, осознаем ли мы его необходимость или нет. Такое осознание прежде всего требует осмыслить конец как завершение, а это означает, что мы не смеем использовать Ницше только для изготовления каких-то фальшивых интеллектуальных монет на потребу сегодняшнего дня и не можем пройти мимо него, ошибочно полагая, что обладаем вечной истиной. Мы должны осмыслить его, то есть осмыслить всегда его единственную мысль (и тем самым ведущую мысль западноевропейской метафизики) до ее собственных внутренних пределов. Тогда мы постигнем, сколь широко, сколь решительно бытие затмевается сущим и властью так называемого действительного.

Затмение бытия сущим исходит из самого бытия, как оставленность бытия сущего в смысле отвержения истины бытия.

И все же, усматривая эту тень *как* тень, мы уже стоим в ином свете, хотя и не находим огня, который дает возможность видеть. Таким образом, сама тень уже есть нечто иное и отнюдь не помрачение.

[Вследствие преждевременного завершения семестра в июле 1939 года на этом данная лекция обрывается. Текстом двух заключительных лекций, которые ретроспективно стремятся резюмировать все предыдущее («Воля к власти как искусство», «Вечно возвращение того же самого» и «воля к власти как познание»), начинается второй том этой публикации].

ОГЛАВЛЕНИЕ

ПРЕДИСЛОВИЕ

Глава первая ВОЛЯ К ВЛАСТИ КАК ИСКУССТВО

Ницше как метафизический мыслитель
 Книга «Воля к власти»
 Замыслы «главного строения» и наброски к нему
 Единство воли к власти, вечного возвращения и переоценки
 Созидание «главного труда». Прием перестановки в мышлении Ницше
 Бытие сущего как воля в унаследованной метафизике
 Воля как воля к власти
 Воля как аффект, страсть и чувство
 Идеалистическое толкование ницшевского учения о воле к власти
 Воля и власть. Сущность власти
 Основной и ведущий вопросы философии
 Пять положений об искусстве
 Шесть основных моментов в истории эстетики
 Опьянение как эстетическое состояние
 Учение Канта о прекрасном, его превратное истолкование Шопенгауэром и Ницше
 Опьянение как формообразующая сила
 Большой стиль
 Обоснование пяти положений об искусстве
 Волнующий раздор между истиной и искусством
 Истина в платонизме и в позитивизме. Попытка Ницше «перевернуть» платонизм
 исходя из основополагающего опыта нигилизма
 Пределы и контекст платонова размышления над соотношением искусства и
 истины
 Государство Платона: отстояние искусства (мимесиса) от истины (идеи)
 «Федр» Платона: красота и истина в блаженном разладе
 Ницшевский «переворот» платонизма
 Новое истолкование чувственности и волнующий разлад между искусством и
 истиной

Глава вторая ВЕЧНОЕ ВОЗВРАЩЕНИЕ ТОГО ЖЕ САМОГО

Учение о вечном возвращении как основная мысль метафизики Ницше
 Возникновение учения о возвращении
 Первое сообщение Ницше об учении о вечном возвращении
 «Incipit tragoedia»
 Второе сообщение об учении о возвращении
 «О призраке и загадке»
 Звери Заратустры
 «Выздоровливающий»
 Третье сообщение о вечном возвращении
 Мысль о возвращении в неопубликованных записях
 Четыре записи августа 1881 года
 Обобщающее изложение мысли: сущее в целом как жизнь, как сила; мир как хаос
 Опасения относительно «очеловечения» сущего
 Обоснование учения о возвращении
 Мнимый естественнонаучный подход в доказывании. Философия и наука
 Характер «доказательства» учения о возвращении
 Учение о возвращении как вера
 Мысль о возвращении и свобода
 Ретроспективный взгляд на записи, относящиеся ко времени написания «Веселой
 науки» (1881-1882 гг.)

Записи, относящиеся ко времени написания «Заратустры» (1883-1884 гг.)
Записи, относящиеся ко времени написания «Воли к власти» (1884-1888 гг.)
Форма учения о возвращении
Область мысли о возвращении: учение о возвращении как преодоление нигилизма
Мгновение и вечное возвращение
Сущность основной метафизической установки. Ее возможность в истории западноевропейской философии
Основная метафизическая позиция Ницше

Глава третья ВОЛЯ К ВЛАСТИ КАК ПОЗНАНИЕ (1939)

Ницше как мыслитель завершения метафизики
Так называемое «главное произведение» Ницше
Воля к власти как принцип нового утверждения ценностей
Познание в основной мысли Ницше о сущности истины
Сущность истины (правильности) как «оценка»
Мнимый биологизм Ницше
Западноевропейская метафизика как «логика
Истина и истинное
Противоположность «истинного» и «кажущегося» миров. Сведения этого противопоставления на отношения ценности
Мир и жизнь как «становление»
Познавание как схематизация хаоса согласно практической потребности
Понятие «хаоса»
Практическая потребность как потребность в схеме. Образование горизонта и перспективы
Договоренность и учет
Творческая сущность разума
Ницшевское «биологическое» истолкование познавания
Закон противоречия как закон бытия (Аристотель)
Закон противоречия как повеление (Ницше)
Истина и различие «истинного» и «кажущегося» миров
Предельное изменение метафизически понятой истины
Истина как справедливость
Сущность воли к власти. Придание становлению постоянства в присутствии

Примечания переводчика
Б. В. Марков Пути Хайдеггера к Ницше

ПРИМЕЧАНИЕ ПЕРЕВОДЧИКА

¹ Come si *dorme* con questa musica! – Как *спится* под эту музыку (итал.).

² Игра слов: Schleiermacher – изготовитель вуалей.