**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 отправиться 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», n. 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 именованием основной особенности всего сущего, выражение «воля к власти» дает ответ на вопрос, чтó 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 доныне 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», n. 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, чтó есть размышление и каков признак исконного бытия в подлинном вопрошании.

**Книга «Воля к власти»**

Вопрос о том, чтó 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 1879г., 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 отметают 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 же­лательно 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 пропилеи 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 подмостки 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 отво­ряется. 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 которому 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. Близится последний год его мыслительной рабо­ты, когда все вокруг пронизывается ослепительным сияни­ем и в то же время издалека 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 настроя, 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 плане (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 план (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 планах 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 постигнуть, 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», n. 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 ούσία (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:* A. Baeumler, «Nietzsche. Der Philosoph und Politiker», 1931; K. 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 непрестанного 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 перескакивать 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 созидающее.

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, обесценением и разру­шением, но также представляет собой основной способ того исторического движения, которое ни в коей мере не исключает некоего творческого взлета, но, напротив, взы­вает 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 испытуем 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 противостать 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, изведаем 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 переиначивании. 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, усми­ряет волю, которая своим напором как раз и усугубляет всю бедственность существования. Ницше переиначивает 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 переиначиванию 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: переиначивание — 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 переиначивание 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 principium, началу. Это понятие соответствует тому, что греки называли άρχή: 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 созидающее, 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 грозящей „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 переиначивание 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 осмыс­ляли важную мысль другого великого немецкого философа, осмысляли понятие бытия у Лейбница, который определяет сущность бытия как изначальное единство perceptio 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 дóлжно 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 действование. 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 доныне знают и именуют как душевную способ­ность и всеобщее устремление.

В то же время Ницше постоянно вынужден говорить о том, чтó 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 *вопрошания 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, полагаемое как таковое. Каждый раз воля от себя привносит в свое во­ление пронизывающую его определенность. Тот, кто не знает, чтó он волит, совсем не волит и вообще не может это­го делать: воления вообще просто не существует, «ибо воля, как аффект повеления, есть решающий признак самовла­стия и силы» («Die fróhliche 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 волить 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 простирании 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 мерилом для других. В этой выходящей за свои пределы решительности воления заключено господство-над, властительство (das Mächtigsein) 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 превоз­могающее самое себя воление, она есть властность (Mächtigkeit), которая как бы овластлевает 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», n. 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. Тремя 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 извергнутость 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 прони­цательна, 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 проницательно 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 про­ницательности 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 долог 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 вожделени­ем, 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-большего (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 наметилось 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: напирающее 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 представала 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, решился 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 созидающий, что все, что со стороны выглядит лишь как подытоживающее изло­жение, на поверку 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: напирающее 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 (Verschlieβen).

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 привходящее 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 ощути­мым; 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-fϋhlen), 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», n. 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 мерилом обычной теории позна­ния и сознания — независимо от того является ли эта теория идеалистической или реалистической — тогда можно заявить, что ницшевское понятие воли осмысляется 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: ίδείν. В какой мере проясне­ние сущности воли дает возможность усмотреть в ней чер­ты представления?

Воление есть род вожделения и стремления. Греки назы­вают это όρεξις; 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 νοείν. Предмет устремления, όρεκτόν, 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 ψυχής.

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 άρχή этого действия, то есть продуманного действования 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 όρεξις, вожделении. Здесь в частности говорится (433а 15 и след): καί ή όρεξις ένεκά του πάσα οϋ γάρ ή όρεξις, αϋτη άρχή τοΰ πρακτικοΰ νοΰ τό δ έσχατον άρχή τής πράξεως. Ώστε εύλόγως δύο ταΰτα φαίνεται τά κινοΰντα, όρεξις καί διάνοια πρακτική τό όρεκτόν γάρ κινεί, καί διά τοΰτο ή διάνοια κινεί, ότι άρχή αύτής έστι τό όρεκτόν. «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 appetitis intellectualis, то есть όρεξις διανοητική, вожделение, к которому принадлежит сообразующееся с разумом представление. Для Лейбница agere, действие, perceptio и appetitis существуют в единстве; perceptio есть ίδέα, 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 (ίδέα) 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-держать что-то перед собою, пред-ставлять 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 искажать 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 мери­лом 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-сутствования. 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-бόльшим (Mehr-sein-wollen). Как только эта воля угасает, власть перестает быть властью, хотя силой она продолжает удерживать то, чем овладела. В воле как волении-быть-бόльшим, 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 ничтожествующее (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 ничтожествующее 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, действование силы, по-грече­ски ένέργεια. Власть есть воля как за-пределы-себя-воление, но как раз поэтому она есть к-себе-самой-возвращение (Zu-sich-selbt-kommen), нахождение и утвер­ждение себя в замкнутой простоте сущности, по-гречески έντελέχεια. Для Ницше власть одновременно означает все названное: δύναμις, ένέργεια, έντελέχεια.

В собрании трактатов, известных нам под именем ари­стотелевской «Метафизики», есть один (книга II (IX) «Ме­тафизики»), в котором о δύναμις, ένέργεια, έντελέχεια 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, ένέργεια, έντελέχεια, 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 δύναμις, ένέργεια и έντελέχεια 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, издают 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 веши 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 прихожей философии, а не вращается 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): άλήθεια, истина. Ведущий и основной вопросы философии вопро­шают о том, чтό есть сущее и чтό 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 сопринадлежит 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 порождать 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» (n. 689). Само «бытие» имеет для него значение лишь «как обобщение поня­тия „жить" (дышать), „быть одушевленным", „хотеть", „действовать", „становиться"» (n. 581). «„Бытие" — мы не имеем никакого другого представления о нем, кроме „*жить*".— Разве может „быть" что-нибудь мертвое?» (n. 582). Разве может оно быть, «если сокровеннейшая сущность бытия есть воля к власти»? (n. 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, чтό 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 (n. 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 мерилом.

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 (n. 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 (прусский 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 противополагание. 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 превозмогающее 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» (n. 853; IV); это означает, что чувственное выше и подлиннее сверхчувственного. Поэтому Ницше и говорит: «У нас есть *искусство*, дабы мы *не* *погибли от истины*» (n. 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 самоуничижение, 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» (n. 808). Раньше мы усматривали в нем лишь образец переиначивания, 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, чтό 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 έπιστήμη, знание. Ло­гика: λογική έπιστήμη, знания о логосе (λόγος), то есть учение о высказывании, суждении как основной форме мыш­ления. Логика: знание о мышлении, о его правилах и фор­мах. Этика: ήθική έπιστήμη, знание об этосе (ήθος), 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»: αίσθητική έπιστήμη, 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 мерилом 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: ύλη — μορφή, materia — forma, материя — форма. Свое происхож­дение это различие берет в платоновском понимании су­щего в отношении к его виду: είδος, ίδέα. 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 είδος. Εκφανέστατον, подлинно себя являющее и ярчайшее, есть прекрасное.

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

С различением ύλη — μορφή, различением, которого су­щее касается как таковое, связано другое понятие, стано­вящееся мерилом 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 самогό 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 посреди 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 «действование» — 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 мерилом 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 соотнесении 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 соотнесения с чув­ствованием человека, αίσθησις. 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, чтό 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: устанавливать 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 полу­чат 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 третьи 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 конвульсия, 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» (n. 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]](#endnote-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 созидающей 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 ввергнуть в величайший ужас. Он нуждался в вагнерианцах и вагнерианках. Ницше же любил и чтил 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 «шествования 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 приуготовлять 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 мерила?

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 осмысляется 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, не­уемная 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, бόльшую 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 соотнесении 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*. Опьянение должно сначала повысить 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 понятым, 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 притязаем или не притязаем 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 закоснеть 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 обремененностью 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...)» (n. 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» (n. 801 и n. 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 (n. 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 простирание 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» (n. 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 *вопрошания*.

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). B 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 стояния 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, чтό 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 переиначиванию 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 доныне 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 двояком 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 Machr», 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 непростительным 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 (n. 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 по­читаешь».

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 притязаем 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 мерилом, 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», n. 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», n. 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, είδος, через который и в котором оно выступает, себя пред-ставляет, 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, вхо­дишь 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 соотнесении 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 мерилом 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 наличествование 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 соотнесении 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 взаимопринадлеж­ность 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 paucorum 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 безмирье 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», n. 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», n. 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», n. 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 наличествование, 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», n. 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 противополагающего, 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 волению 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 отверзается 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 соотнесении 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 δεινόν и δεινότατον, 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).

Ницшевское 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 самого 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 действования 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. Переиначивание заключается не в том, что на смену «транквилизатору» приходит «стимулятор», успокоительное сменяется возбу­ждающим. Переиначивание 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, повинуясь инстинкту старой любви и восхищения, и почти верим в одно: «хорошо то, что *нам* нравится»..." («Wille zur Macht», n. 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 созидающем, 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», nn. 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», n. 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», n. 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», n. 846). Это различение заставляет думать о различии между бытием и становлением — различение, 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», n. 848).

И еще (n. 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 соотнесении с ними возникли греческие определения δύναμις и ένέργεια 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 указует 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 соотнесении 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 преоб­ражает. Поэтому в своей основе воление-прочь-от-себя есть неволение. Там же, где, напротив, наличествуют пре­избыток и полнота, то есть самораскрывающаяся сущ­ность подчиняет себя самое 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 преображаются 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 настроя к понятию красоты как определяющего этот настрой начала; далее от красоты как мерила 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: преизбыток 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 соотнесении 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, действенного 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, чтό в природе искусстве 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 именования — 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 привносим 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 действенна 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 сущест­ва 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 познавание (Erkennen) есть то, что по своей природе может быть истинным или ложным. Истина есть истина познания (Erkenntnis). Позна­вание настолько сроднилось с истиной, что неистинное познавание не может считаться познаванием. Однако познавание 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.

Познавание как познавание чего-либо всегда пред­ставляет собой уподобление познаваемому, соразмерение-с-познаваемым. В соответствии с этим соразмерени­ем в познавании 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 позна­вания, 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 ссылками на труды Платона, а просто в общем и целом обращаем внимание на одну оп­ределенную им черту. Познавание есть уподобление позна­ваемому. Что есть познаваемое? Само сущее. В чем оно за­ключается? Откуда определяется его бытие? Из идей и как ίδέαι. Они суть то, чему мы внимаем, когда смотрим на вещи с точки зрения их сущности, на их «чтойность», что-бытие (Was-sein) (τό τί έστιν). 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 познавание должно сораз­меряться со сверхчувственным, с идеей, оно должно усмат­ривать, вообще являть перед собой чувственно незримое: пред-ставлять (vor-stellen). Познавание является представ­ляющим соразмерением со сверхчувственным. Чистое, не­чувственное пред-ставление, которое раскрывается в опо­средствующем отношении представленного, называется θεωρία. По существу, познавание есть познавание теорети­ческое.

В основе понимания познавания как познавания «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 разнится 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 соотнесении с теоретическим, равно как последнее не претерпевает ни­каких перемен в соотнесении с изменением практическо­го: то и другое одновременно берут начало в метафизиче­ской основополагающей установке.

Иначе, в сравнении с платонизмом, природу познания истолковывает позитивизм. Здесь тоже познавание пред­ставляет собой соразмерение, однако критерий, то, на чем прежде всего и постоянно должно утверждаться представ­ление, является иным: это некое предлежащее (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 взаи­мосоотнесение 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. Познавание 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 познавание, 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 познавание и что полагает для него мерилом. 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 μή όν; это означает не просто не-сущее, ούκ όν, а имен­но μή, 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.

Переиначить 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 про­ницательности 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, несгибаемого, 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 начинает непрестанно 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», мерилом 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 историческом явлению не исчерпывается. Ницше слишком проницателен, 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 познавательно-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 познавание 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 μή όν. 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 переиначивание 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 доныне [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, έπιμέλεια, 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 ποιείν и ποίησις. Тот факт, что словом ποίησις прежде всего обозначается создание чего-либо в словах, что слово ποίησις 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 Πολιτέια, 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 πολιτέια, 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 именует 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: δεί τούς φιλοσόφους βασιλεύειν (άρχειν), то есть «сущностно необходимо, чтобы властвовали фило­софы» (ср. Politeia lib. Х, 473). Этот тезис говорит не о том, что учители 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 возвещение 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 *определенном* истолковании бытия. Ιδέα, 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 έκφανές. Постижение идей как идей — в отношении к возможности его свершения, а не в отношении к целеполаганию — основывает на έρως, на том, что в эстетике Ницше соответствует опьянению. Идея, по большей части любимая и желанная в έρως и, та­ким образом, поставленная в принципиальное отношение, есть та идея, которая одновременно выступает как являющееся и кажущееся во всей полноте своего сияния. Это έρασμιώτατον, которое одновременно есть έκφανέστατον, предстает как ίδέα τοΰ καλοΰ, идея прекрасного, красоты.

О прекрасном и эросе 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 соотнесении 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, ποιείν, всегда пред­ставляет собой μίμησις, подражание, отображение и преоб­ражение, 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 (Maβstabsetzende), на основании того соотношения, которому ведома 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 μίμησις, 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 μίμησις. Мы переводим это слово как «подражание». В начале X книги задается вопрос о том, что такое μίμησις? 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 μίμησις, про­извольна, в чем можно убедиться благодаря предпринятому в X главе разъяснению сущности понятия μίμησις, 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 μίμησις'а лежит понятие греков об этой самой истине. Лишь поэтому μίμησις 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 όλως έχοις άν μοι είπείν ότι ποτ’ έστίν; ούδέ γάρ τοι αύτός πάνυ τι συννοώ τί βούλεται είναι. «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, έπισκοποΰντες, то есть «прочно удерживая взор на самом предмете, названном в слове», причем έκ τής είωθυίας 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): είδος γάρ πού τι έν έκαστον είώθαμεν τίθεσθαι περί έκαστα τά πολλά, οίς ταύτόν όνομα έπιφέρομεν. «Εΐδος, нечто Единое, мы привыкли полагать (делать предлежащим нам) в отно­шении круга (περί) тех или иных множественных вещей, обозначаемых одним именем». Здесь είδος 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 είδος 'а, а о таком подходе, благодаря которому встречающее нас прежде всего полагается во всем своем многообразии единичного относительно единства είδος'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, многообразие 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 сориентирует нас в том, что должно скрываться за μίμησις.

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 попадается нам 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, τά σκεύη, «утварь», которой по-разному пользуются во многих домах. Πολλαί πού είσι κλΐναι καί τράπεζαι (596 b): «многоразличны, 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 сополагается в этой констатации: много крова­тей, много столов, но лишь *одна* ίδέα кровати и лишь *одна* ίδέα 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 переиначивания платонизма.

Άλλά ίδέαι γέ που περί ταΰτα τά σκεύη δύο, μία μέν κλίνης, μία δέ τραπέζης.— «Однако „идей" этих предметов только две: в одной обнаруживается „кровать", в другой — „стол"». Здесь дается четкое указание на то, что есть неизменяемость и самотождественность «идеи»: περί τά 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 μίμησις. 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 δήμος, «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, изготовляю­щий и созидающий нечто в отношении народа (δήμος). 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, изготовляя стол столяр πρός τήν ιδέαν βλέπων ποιεΐ, то есть он изготовляет 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. Ού γάρ που τήν γε ιδέαν αύτήν δημιουργεΐ ούδεΐς τών δημιουργών, «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-изготовлять значит доводить сам эйдос (Aussehen) до самообнаружения (zum sich-zeigen-Bringen) в ином, в изготовленном, значит «про-изводить» эйдос: не изготов­лять 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, ός πάντα ποιεί, όσαπερ εΐς έκαστος τών χειροτεχνών(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 άπαντα έργάζεται, «производит все и всяче­ское». Он может не только производить всяческие вещи, άλλά καί τά έκ τής γής φυόμενα άπαντα ποιεΐ καί ζώα πάντα έργάζεται, «но и производит произрастающее из земли, рас­тения и животных», και έαυτόν, «и даже себя самого», кроме того, небо и землю, καί θεοΰς, «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 τρόπώ ποιεΐ.

Итак, размышляя о произведенном и самом произведе­нии, надо обращать внимание на τρόπος. Обычно мы пра­вильно, но недостаточно переводим это греческое слово как «способ» и «манера»; τρόπος 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 произведения господствует один и тот же τρόπος. В какой мере? Это станет ясно из продолжения беседы.

Καί τίς ό τρόπος οΰτος; «каков тот τρόπος», который делает возможным произведение, могущее в упомянутом, ничем более не ограниченном объеме производить άπαντα, «все и всяческое»? Этот τρόπος не грозит никакими затруднения­ми, и, прибегнув к нему, можно сразу же и всюду начинать творить. Τάχιστα δέ που εί ’θέλεις λαβών κάτοπτρον περιφέρειν πανταχή (596 d), «если тебе хочется как можно быст­рее, просто возьми зеркало и води им по сторонам».

Ταχύ μέν ήλιον ποιήσεις καί τά έν τώ ούρανώ, ταχύ δέ γήν, ταχύ δέ σαυτόν τε καί τάλλα ζώα καί σκεύη καί φυτά καί πάντα όσα νυνδή έλέγετο, «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 ποιειν («соделывание») так, как его мысли­ли греки, то есть как *про-из-ведение*. Такое произведение эйдоса совершает зеркало, оно наделяет возможностью присутствия все сущее — так, как оно выглядит.

Однако тут же надо выявить важное различие в способе (τρόπος) произведения. Это различие позволяет составить более четкое представление о δημιουργός и, следовательно, о μίμησις, «после-делании» как подражании (Nach-machen). Если бы мы захотели понять ποιεΐν, «делание», в неопределенном смысле изготовления, тогда пример с зерка­лом не имел бы никакой силы, так как зеркало не «изготов­ляет» Солнца. Но если мы понимаем про-из-ведение так, как его понимали греки, то есть в смысле сополагания (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 произве­дение «сущего», но оговаривается: φαινόμενα, ού μέντοι όντα γέ που τή άληθεία, являющееся в зеркале «*лишь* видится ка­ким-либо, но не есть присутствующее в несокрытости (Unverborgenheit)» (то есть неискаженное «одной лишь ви­димостью», кажимостью). Сократ соглашается: καλώς — καί είς δέον έρχη τώ λόγφ, «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 (Nichtverstelltsein). Здесь друг другу противостоят όν φαινόμενον и όν τή άληθεία: сущее как себя обнаруживающее и су­щее как неискаженное. Однако ни в коем случае нельзя ду­мать, что φαινόμενον как «кажимость» и «кажущееся» нахо­дится на какой-то одной стороне, a όν τή άληθεία как «бытие» — на другой: в обоих случаях όν — «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 όν обнаруживает себя наи­более чисто — не тогда, когда его производят через что-ли­бо другое, а тогда, когда его вид, είδος, составляет бытие. Это самообнаружение есть είδος как ίδέα.

Налицо два способа присутствия: дом (то есть ίδέα) 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: τών τοιούτων γάρ οΐμαι δημιουργών καί ό ζωγράφος έστίν, «к такому виду про-из-водителей — виду зеркальщиков — я думаю, относится и живописец». Художник позволяет сущему присутствовать, но присутство­вать как φαινόμενα, то есть как «обнаруживающее себя в проблеске (Durchscheinen) через другое»; ούκ άληθή ποιεί ά ποιεί, «то, что он производит, он производит не как несо­крытое». Он не производит είδος. Καίτοι τρόπω γέ τινι καί ό ζωγράφος κλίνην ποιεΐ, «и живописец производит кровать», но τρόπω τινί, «в некотором роде». Здесь τρόπος означает то, каким образом присутствует όν (ίδέα), и вместе с тем то, в чем и через что όν как ίδέα 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 изготовляет 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: ού τό είδος [τήν ίδέαν] ποιεί, «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 είδος сам по себе и в от­ношении к какой-либо отдельной кровати, которую про­изводит плотник? То είδος... ό δή φαμεν είναι ό έστι κλίνη, плотник производит не «образ [кровати], о котором мы го­ворим, что он и был бы кроватью как таковой», то есть тем, *что* он есть как таковой: ό έστι, quid est, quidditas, чтойность (Washeit). Очевидно, эта чтойность является сущест­венностью сущего, через которую оно «есть в начале и в конце», τελέως όv (597 а). Но если ремесленник не произво­дит είδος в себе, а всегда только взирает на него как на не­что уже ему пред-поставленное, если είδος есть подлинно сущее в сущем, тогда он производит не бытие сущего, а лишь то или иное сущее, ούχ ό έστι κλίνη, άλλά 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 όν τή άληθείς. Поэтому Сократ говорит: μηδίν άρα θαυμάζωμεν εί καί τοΰτο [τό έργον τοΰ δημιουργού] άμυδρόν τι τυγχάνει όν πρός άλήθειαν, «значит, мы нисколько не удивимся, если даже оно [изготовленное ремесленником] предстанет как нечто темное и смутное по отношению к несокрытости». Древесина 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 άμυδρόν 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): πολλά τοι όξύτερον βλεπόντων άμβλύτερον όρώντες πρότεροι εϊδον, «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 τριτταί τινες κλΐναι αύται γίγνονται (597 b). Мы должны перевести так: «эти са­мые кровати здесь возникают трояким образом». Μία μΐν ή έν τή φύσει ούσα, «*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.

Ή έν τή φύσει ούσα, «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. Η 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 (είδος), не опо­средствованное ничем другим, то есть представляет собой идею (ίδέα). Человек не может сделать, чтобы такое вос­сияло, распустилось (φύει). Человек не может производить ίδέα, он может только пред-ставлять ее. Поэтому Сократ говорит о φύσει κλίνη так: ήν φαΐμεν άν, ώς έγωμαι, θεόν έργάσασθαι, «о ней, я полагаю, мы могли мы сказать, что ее до­ставил и по-ставил Бог».

Μία δέ γε ήν ό τέκτων, «другая [кровать] есть то, что изго­товляет ремесленник». Μία δί ήν ό ζωγράφος, «третья есть то, что создает живописец».

Эта троякость кровати и, таким образом, каждого от­дельно наличествующего сущего резюмируется так: Ζωγράφος δή, κλινοποιός, θεός, τρείς ούτοι έπιστάται τρισίν εϊδεσι κλινών, «Итак, живописец, плотник, Бог — эти трое суть έπιστάται, 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 είδος 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 όν τή άλητεία, о сущем «в истине». Однако «истина» в понимании грека означает «неискаженность», «открытость» — для самого обнаружи­вающего себя.

*Толкование бытия как эйдоса* (είδος), *присутствия в обра­зе, предполагает толкование истины как* άλητεία, 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 ίδέα, тотчас возникает вопрос: почему Бог для той или иной области единичных вещей, например, для кроватей, допустил существование только одной ίδέα? Είτε ούκ έβούλετο, είτε τις άνάγκη έπήν μή πλέον ή μίαν έν τή φύσει άπεργάσασθαι αύτόν 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 δέ τοιαΰται ή πλείους ούτε έφυτεύθησαν ύπό τοΰ θεοΰ οΰτε μή φυώσιν, «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: εί δύο μόνας ποιήσειεν, πάλιν άν μία άναφανείη ής έκεναι άν αΰ άμφότεραι τό είδος έχοιεν, καί εϊη άν ό έστιν κλίνη έκείνη άλλ' ούχ αί 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 двояким». Итак, это единство и единственность принадлежат сущности идеи (ίδέα). 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 είναι όντως κλίνης ποιητής όντως ούσης, άλλά μή κλίνης τινός μηδέ κλινοποιός τις, μίαν φύσει αύτήν έφυσεν (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 пред-полаганию 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 трояким 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 φυτουργός, 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 ού έκείνοι δημιουργοί, «подражатель тому, благодаря чему про-из-водители обращены к общественному». Но что то­гда представляет собой μιμητής? Он есть ό τοΰ τρίτου γεν­νήματος άπό τής φύσεως (597 е), есть έπιστάτης, «он предстоит» тому способу, «владеет» тем способом, с помощью которого бытие, ίδέα, доводится до уровня образа. То, что он создает, то есть картина, представляет собой «τό τρίτον γέννημα», «третье порождение», третье άπό τής 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 ίδέα; 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 соотнесении 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. Μή τι διαφέρει αύτή έαυτής, 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 неопосредствованного и неискаженного образа, от идеи. В соотнесении с раскрытием бытия, то есть поставлением его в несокрытое, в άλητεία, искусство представля­ет собой нечто вторичное.

Итак, каково с точки зрения Платона место искусства по отношению к истине (άλητεία)? Ответ таков (598 b): πόρρω άρα που τοΰ άληθούς ή μιμητική έστιν, «таким образом, искус­ство отстоит далеко от истины». То, что оно производит, есть не είδος как ίδέα (φύσις), a τοΰτο εϊδωλον. Последнее представляет собой лишь кажимость чистого образа; εϊδωλον означает малый είδος, причем не только в смысле размера, но и в смысле меньшей значимости в деле обнару­жения и выявления первообраза. Εϊδωλον 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. Τοΰτ' άρα έσται καί ό τραγωδοποιός, εϊπερ μιμητής έστι, τρίτος τις άπό βασιλέως καί τής άληθείας πεφυκώς, καί πάντες οί άλλοι μιμηταί (597 е), «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 водительство­вать 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 переиначенной 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 переиначенном 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 μέν τις διαφορά φιλοσοφία τε καί 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 какое 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 поднимаемые им вопросы про­думывать в ракурсе отдельных учебных отрывков и заго­ловков, характерных для позднейших философских дисци­плин. Все, что Платон говорит об истине и познавании, 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 Περί τοΰ καλοΰ, «О прекрасном». Это беседа, кото­рую Платон назвал по имени участвующего в ней юноши Федра. Однако со временем она получила и другие подза­головки: Περί ψυχής, «О душе», Περί τοΰ έρωτος, «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 τέχνη, то есть об искусстве; говорится также, причем весьма углубленно, о λόγος, то есть о речи и языке; говорит­ся также, причем очень существенно, об άλητεία, то есть об истине; говорится также, причем очень проницательно, о μανία — о безумии, опьянении, исступлении; наконец, причем всегда, говорится об ίδέαι 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 позднейшему периоду творчества: она родилась в годы άκμή 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 μίν άνθρώπου ψυχή φύσει τεθέαται τά όντα, ή ούκ άν ήλθεν είς τόδε τό ζώον (249 е), «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 самотождественной 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: μόγις καθορώσα τά όντα (248 а), она «редко и с трудом усматривает сущее» как таковое. Поэтому большинству очень трудно дается знание о бытии и поэтому же άτελείς τής τοΰ όντος θέας άπέρχονται (248 b), «θέα, взор, обращенный к бытию, остается у них άτελής, так, что он, этот взор, не досягает 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, καί άπελθοΰσαι τροφή δοξαστή χρώνται, «и, отвра­тившись, более не питаются из бытия», а прибегают к τροφή δοξαστή, 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, ά νΰν είναί φαμεν (249 с), «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 όμοίωμα, 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. Όλίγοι δή λείπονται αΐς τό τής μνήμης ίκανώς πάρεστιν (250 а), «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 (ίδέα) 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 μέν οΰν καί σωφροσύνης καί όσα άλλα τίμια ψυχαΐς ούκ ένεστι φέγγος ούδέν έν τοίς τήδε όμοιώμασιν, «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: άλλα δι' άμυδρών όργάνων μόγις αύτών καί όλίγοι έπί τάς είκόνας ίόντες θεώνται τό τοΰ είκασθέντος 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: νΰν δέ κάλλος μόνον ταύτην έσχε μοΐραν, ώστ' έκφανέστατον είναι καί έρασμιώτατον (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: κατειλήφαμεν αύτό διά τής έναργέστατης αίσθήσεως τών ήμετέρων στίλβον ίναργέστατα, то есть здесь нам, людям, «само прекрасное дано в обладание через самый просве­щающий способ восприятия, которым мы располагаем, и мы владеем прекрасным как самым ярчайшим». Όψις γάρ ήμΐν όξυτάτη τών διά τοΰ σώματος έρχεται αίσθήσεων, «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 (έκφανέστατον καί έρασμιώτατον), 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 εϊδωλον, 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 τά όντα, «изна­чально видит сущее как таковое»; он говорит: ού γάρ ή γε μήποτε ίδοΰσα τήν άλήθειαν είς τόδε ήξει τό σχήμα, «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 μή όν (εϊδωλον), 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 избегнуть 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 изначальное 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, необходимость, 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 переиначивание 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 сущее, 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 ίδέα; 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 недостигнутый. И как недостигнутый, 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]](#endnote-2). Ска­занное двояко 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 досяга­ет никакое познание, является первым проблеском «чест­ного» размышления в той двусмыслице и «производстве фальшивых монет», которые воцарились с помощью пла­тонизма. Поэтому: «Серое утро. Первое позевывание разу­ма. Петушиный 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 bon 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 дополуденным 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.

«6. 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 волением 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» пояснялся 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 встречающее 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 не-органического, 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 пространных 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», n. 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 преображается. «Искусство — это просто искусст­во и ничего более!» («Wille zur Macht», n. 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 (n. 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», n. 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 непроизвольное, 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 эллинство 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 этому 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 *вопро­шать* о ней в том контексте, который дает этой философии возможность раскрыться перед нами — или, лучше ска­зать, в нас — в соотнесении 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.

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

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

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

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

[Рассмотрение пункта С приходится на завершение лек­ции «Воля к власти как познание», рассмотрение пункта D 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 («*Ессе Homo*. Wie man wird, was man ist» (XV, l ff), нельзя оценивать в ракурсе нагрянувшего 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 крючкотвор, 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, l 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 проистекает из той позиции, которую не­сколько лет спустя (в 1886 году) он охарактеризовал сле­дующим образом:

«Мы охладеваем 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 настроя. 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 gaya 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 со-общение, 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 (Groβoktavausgabe, 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, пришедшееся 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 стремиться 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 бессчетное 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 бессчетное 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 до­ныне 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 сущему 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 (n. 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», n. 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 приобщается 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 промысливать 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» (Da-sein) 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, врасти 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; l Auflage 1882): «*Incipit tragoedia*». — Начинается трагедия. Какая трагедия? Ответ: трагедия сущего как такового. Но что Ницше понимает под трагедией? Она воспевает 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», n. 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, Schluβ).

«...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», n. 241).

И наконец:

«Не вокруг изобретателей нового шума — вокруг изобре­тателей новых ценностей вращается мир; он вращается *не­слышно*» («Also sprach Zarathustra», II. Teil, «Von groβen 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», n. 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 изначальнее желается что-то одно, тем безусловнее достигается другое. «Величию принадлежит ужасность: будем откровен­ны» («Der Wille zur Macht», n. 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» (n. 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 шутом 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 познавания 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 преизбыток 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 со-представлено 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 сверх-человек, 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 умаляющей 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 пре­достерегающая 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 Groβen 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 тяжелейшей 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 «про­честь» 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. Постижение 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 (άλήθεια) 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 испытуем 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 непре­станное 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, хромой уродец,— 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 скупо 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 впилась 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 «Выздоравливающий».

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 несся 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 неисчерпаемее 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 вверяет 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».

**«Выздоравливающий»**

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 «Выздоравливающий». 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 «Вы­здоравливающий» 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 (Heraufrufen) 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 взаимопринадлежность (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 просиять 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 созидается 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, убегающие 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 Mitgegebene). 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», n. 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 презираемого; 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 поддень» (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», n. 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» (n. 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» (n. 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 заострялось 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 осмыслять 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 проступающие 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 возвещено 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 слы­хал в своем лесу о том, что Бог мертв"» (Vorrede, n. 2, Schluβ).

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 иеьт, 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 мерилом 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 ненадоб­ностью 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 (Groβoktavausgabe). 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. О.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: αίών παΐς έστι παίζων, πεσσεύων παιδός ή βασιληίη (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 αίών. Это слово едва ли возможно перевести адекватно. Оно подразумевает целое мира, но наряду с этим в ас­пекте времени и соотнесенности с нашей «жизнью» речь идет о самом жизненном пути. Обычно значение слова αίών 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 (αίών) 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 ρεί (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 стоят 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 преоб­ражение 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 (nn. 51—63) была озаглавлена как «Изло­жение и обоснование учения». Заголовок второй (nn. 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 предвосхищения 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 сополагаются 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 горящей 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 познавание 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 определенен, 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» (n. 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», n. 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 немыслимо» (n. 104). Следовательно, положение о принципиальной ко­нечности силы — не слепая «вера» в смысле необоснован­ного принятия, а признание-истинным (Für-wahr-halten) 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!» (n. 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» (n. 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» (n. 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 развитии этой силы хотя и чудовищно велико и практически „*неиз­меримо*", однако в любом случае оно вполне определенно и не бесконечно» (n. 90).

Поэтому если в другом месте (n. 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», (n. 97). Пространство имеет пределы и, будучи ог­раниченным, представляет собой лишь «субъективную форму», как и представление о «материи» (n. 98).

«Пространство возникает лишь благодаря допущению существования *пустого* *пространства*. Его не существует. Все есть сила» (n. 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» (n. 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, n. 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 внеморальном 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», n. 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 соотнесении 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 двоякое значение. Во-первых, тем самым ведущее представление о непрестанно становя­щемся выдерживается в смысле обычного представления о πάντα ρεΐ, 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 (άλήτεια) 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 действительное 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!» (n. 109). Поскольку такие виды очеловечения одновременно затрагивают почти все представления, с помощью которых основа мира осмысляется 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», n. 614. См. также n. 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 безбожию, 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 позна­вания 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 очеловечении? 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» (n. 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: μοίρα, 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 привнести 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 доказательство, 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 устрояется 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 соотнесение 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 соотнесено 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 называние 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 почесть 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 прояснялись 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, рас-человечивает 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 расчленяют 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 привносит 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 успев­шее 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 мерило 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 промысливает его мысли. Правда, это промысливание (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 промысливание 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, повинуясь 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 сополагаются 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 больнее 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», n. 347; 1887). Чело­век осмысляется 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, какое 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 «приданым» 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 воль, 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 мерилом (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, сво­ею самою сокровенною волею 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 изначальнее 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 тя­желейшей 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 немыслимой 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 «проехать­ся» 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 тяжестями и даже больше, чем они» (n.117).

«Будущая история: *эта* мысль будет побеждать все боль­ше и больше — и не верующие в нее *вымрут* по самой своей природе!» (n. 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» (n. 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» (n. 124).

Нет сомнения в том, что здесь эта мысль связана с содер­жанием некоторых религий, которые принижают посюс­тороннюю жизнь и делают мерилом 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!» (n. 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, возразят 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 возвещенным 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», n. 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 изначальнее 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 «само-стоящих» (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, n. 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, держащееся 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, n. 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 не-удержание-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 непрестанном 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 непрестанно 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 очерствевшего 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 сущем 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 со-наделения), 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 ме­рилом 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 созидающая 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-совершением 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» (n. 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 осмысляют и не могут осмыслять 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!» (n. 121).

«Кто не верует, думает о *скоротечной* жизни» (n. 128).

Мысль «действует» не так, что приводит к каким-то по­следствиям в более позднее время: благодаря тому, что она осмысляется, 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*» (n. 120; ср. n. 114).

Здесь тяжелейшая мысль понимается как мысль, кото­рая начинает другую историю; дело не только в том, что на­чинаются другие события: другим становится характер свершения, действования 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 отнеслись 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 действования, 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 знакомишься 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, n. 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 чтó уже было и чтó 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 ме­рилом, 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 „без­временье" — оно промелькнет, как молния, даже если бы живущие насчитывали биллионы лет и не раз. Отсутствие времени и временная последовательность уживаются друг с другом, как только интеллект исчезает!»

Здесь двоякая 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 биллионы лет. Но что такое эти биллионы 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 пролегает 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 биллионами 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 преображается 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 имелась в период написания «Веселой науки» и подготов­ки к ней.

**Записи, относящиеся ко времени написания «Заратустры»**

**(1883-1884 гг.)**

Относящиеся к этому периоду записи также находится 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 от­казался 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!» (n. 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 созидающее оно заранее проецирует себе перспективы своих преображающих 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 со­зидающей 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 непрестанном становлении относится к старому учение 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, n. 57) и даже называет учение о «течении вещей» «последней истиной» (n. 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 «гераклитст-вом» начинает твориться нечто странное. Об этом доста­точно ясно говорит запись, которая относится ко времени написания «Заратустры» (n. 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» (n. 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» (n. 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?» (n. 729).

Худшие натуры принимают его, утверждаются 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» (n. 730; ср. n. 35).

Если мы обозрим то немногое, 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, n. 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 поза­быв 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, n. 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, представать 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 самой 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 „бессмыслице" 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 умаляется 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 движимым 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; n. 5).

Словно для того, чтобы полностью подтвердить пра­вильность нашего истолкования, план 1884 года (XVI, 415; n. 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 преображает 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», nn. 55 и 56 (XV, 181-187) и, во-вто­рых, в четвертой книге, озаглавленной как «Дисциплина и воспитание», в конце всего «произведения»: «Вечное воз­вращение», nn. 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 обусловливающим 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 удается 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 концентрирую 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 осмысляют 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 не 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 наделить мысль мыслей ее определенностью, ибо, будучи максимально всеобщей мыслью, она легко осмыс­ляется 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 про­тивоборствующей 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 нечто, причем всякого нечто. *Все* нечто 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 нечто от «*величественного* *начинания*» («Der Wille zur Macht», n. 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 заводить 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 n. 3).

[Подробное разъяснение и обсуждение сущности ниги­лизма дается во второй книги 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 непре­станный 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 осмысляется 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 осмыслять «нигилистично» и только «нигилистично», хотя теперь это означает: мысль о возвращении надо осмыслять 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 осмыслять преодолевающую мысль как взы­вающую 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 тяжелей-шей 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 устрашился «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 завыла, «ибо собаки верят в воров и призраков». Тогда ре­бенку стало жаль собаку, которая испугалась призрака, за­выла 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 пустыннейшим 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, подвергают «*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 «Выздоравливающий», 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 отплевывания, 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 «Выздоравливающий»), 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, призрачный 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 тог 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-действования (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 настоятельного 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 разобраться 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 доныне 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 наименования 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 άρχή; это слово переводят как «начало», и если не удается мыслить и вопрошать строго и настойчиво, тогда можно даже подумать, что ты знаешь, что значит это «начало», άρχή — άρχειν означает «начинать» и одновременно «стоять в начале всего, господствовать». Это указание на сущность названного здесь άρχή только тогда убедительно, когда мы определяем, от чего и для чего изыскивается это άρχή. 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 άρχή сущего, тем самым все сущее как целое становится предметом вопрошания. Самим вопрошанием об άρχή уже что-то сказано о сущем в целом. Только теперь сущее в це­лом становится зримым *как* сущее и *в целом*.

Коль скоро вопрошается об άρχή, 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 άρχή 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 άρχή знает, что есть сущее, по­скольку оно есть сущее. В соответствии с этим вопрос философии как вопрос об άρχή может также ставиться в такой форме: что есть сущее, поскольку оно воспринима­ется как сущее? τί τó óν ή όν; Quid est ens qua ens? Далее этот вопрос, после того как его способ вопрошать опреде­лил себя так, может обрести еще более простую формулу: τί τó óν; 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 τó óν, 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 δή καί τό πάλαι τε καί νΰν καί άεί ζητούμενον καί άεί άπορούμενον, τί τó óν. «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-совершение (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 соотнесении с άρχή, 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 άρχή, 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, όν φύσει, и тем, что есть όν τέχνη, θέσει и νόμω.

Всякое основательное размышление о сущем будет пре­жде всего и всегда улавливать сущее как φύσις — τά φύσει όντα — и в этом ракурсе усматривать, что есть сущее как та­ковое. Такое знание, как соотнесенное с φύσις, есть έπισ­τήμη 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-зревание (Durchblick) и обо-зревание (Umblick) в сущем в целом, но всегда вместе с утверждающей критерий устрем­ленностью взора (Ausblick) на άρχή. 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 physicam, или по-грече­ски μετά τά φυσικά. Однако из прежде сказанного легко вы­водится дальнейшее соображение: вопрошание об άρχή вопрошает о том, что сущее в целом определяет и чем овла­девает в своем царствовании. Вопрос τί τό όν; 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 physicam, но и trans physicam. μετά τά φυσικά есть знание и вопрошание, которое полагает сущее как φύσίς, причем так, что в этом полагании и через него оно вопрошает сверх сущего, во­прошая о сущем *как* сущем. Вопрошание об άρχή, вопрошание вопроса τί τό όν есть метафизика или наоборот: ме­тафизика есть то вопрошание и искание, которое всегда ведόмо 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 άρχή. 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 άρχή, 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 осмыслять 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 приоб­ретается 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 неизначальности. 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 изначально 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-fragte). 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 соотнесении 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 сущесть (Seiendheit) сущего, по-гречески ούσία этого óν. 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 обусловливают. 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 удается, 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 пред­ставать 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 мерилом 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 преображенном 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 сополагания: 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 созидающее превосходит самое себя и преображается. Сущность сущего есть становление, но становящееся есть и имеет бытие только в созидающем преображении. 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 преображение.

Во время появления мысли о возвращении (1881— 1882 гг.) Ницше написал: «Запечатлеем вечность на *нашей* жизни!» (XII, 66, n. 124). Это означает: привнесем в себя как в сущее, и тем самым в сущее в целом, увековечение, преображение 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», n. 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 преоб­ражается и обретает постоянство. Это перечеканивание есть творчество. Творчество же как превозмогающее 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 устремляется 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 преобра­жение, 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 преображающая 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 осмысляется 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 немотствование. Это речение соответствует глубочайшей сущности языка, который бе­рет начало в молчании. Как сказующе немотствующий, 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 Homo*. Как становятся сами собою»? Разве в этом «*Ессе Homo*» 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* *homo*» речь идет не о биографии Ницше и не о личности «госпо­дина Ницше»: там, правда, говорится о «судьбе», но не об участи 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 πάν, 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 различением. Это различение 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 своео­бычном, 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 τά φύσει όντα, «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 снедает 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 контригру 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 соотнесенности, 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 соблюсти «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 удается 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 предуведомления 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 осмыслять 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 обусловливаю­щее (ценность) в каждом случае делает зависимым от себя обусловленное (жизнь), с другой стороны, сущность обу­словливающего (ценности) определяется сущностью того, что она сама должна обусловливать (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» обусловливает 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 переиначиванию очень ста­рого, очень долго существующего утверждения ценностей. Старое утверждение, характерное для платонизма и хри­стианства, представляет собой обесценение здесь и сейчас наличествующего сущего как μή όν, 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, επέκεινα, 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 позднейшему, 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 άρχή, 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», n. 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!» (n. 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 общественности 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 волении или только в не-волении. 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 предузнать, 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 промысливанию* (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 εστίν έπιστήμη; — «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 дви­гался 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, под-вержены чужому влиянию. Во­прос только в том, разъясняем 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 осмысляем 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 пред-ставления, 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 пред-ставлении 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 даяниях, 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» (n. 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*» (n. 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 подрыва ют 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 коснеть 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 существенное 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 досягает. 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 каковую мы в данном слу­чае только и обращаем внимание, гласит: δοκέοντα γάρ ό δοκιμώτατος 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 возвещенную 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 сущести 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 (είδος), пре-поднесение, облик (ίδέα), которым обладает «предмет», вы-ставление? 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 δοκεΐν 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 имеем 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 *про-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 присутствие.

2. Отсылающее соответствие в порядке творения.

3. Представляющий предмет.

Для Гераклита познавание (Erkennen) означает улавли­вание того, что себя обнаруживает, хранение облика как «вида», который нечто открывает, как «образа» в охаракте­ризованном смысле φαντασία. В познавании удерживается истинное; себя обнаруживающее, образ, воспринимается и вбирается в обладание; истинное есть во-ображенный об­раз. Истина есть во-ображение, однако в данном случае мы осмысляем 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 φύ­σις; 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 разъяснять 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 чтил 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 пред-ставлении (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 последнем 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 соотнесении 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 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*".

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 замышляю­щее, надеющееся и отвергающее пред-собой-имение (Vor-sich-haben) и пред-собой-приношение (Vor-sich-bringen) сущего. Такое представление сообразуется 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 сообразуется 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 соотнесенной с содержанием сущего «истиной» (в отличие от материаль­ной, содержательной истины). Логический вывод «фор­мально» истинен, но неистинен материально. Даже в этом понятии правильности (непротиворечивость, по-следовательность) 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 όμοίωσις. 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 непрозреваемым, недоступным разуму учением, которое, однако, возвещено 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» (n. 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, пред-ставлять 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 позабыл 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 сообразовываться 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 разу­меющегося 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 соотнесении 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, чтό 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, со-творящего 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 неосязаемы 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 утвержда­ются 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 φύσις'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 упрочивается 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: τό γάρ αύτό νοεΐν έστίν τε καί είναι, 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 άλήθεια.

Вспомнив об этом изречении, мы делаем только один вывод: уловление и определение сущего издавна отводится вслушиванию, нусу (νοΰς). 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 со­отнесенное с чем-то другим, соотносительное (Relation — πρός 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 κατηγορεΐν, а отношения, в соответствии с которыми сущее рассматривается как сущее (свойство, протяженность, отношение, то есть Qualität, Quantität, Relation), называются «категориями» или, точнее, τά σχήματα τής 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 τής κατηγορίας есть не что иное как γένη τοΰ όντος, 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 τοΰ όντος), «происхож­дений сущего» (как таковых) со времен Платона называет­ся «диалектикой». Самой последней и одновременно самой мошной 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, чтό 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 утверждается 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 судией, 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 мерилом 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 пони­мания 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 сущему, 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 όντως όν и μή όν, между принципиально, существенно сущим и данным «сущим», которое не должно было *так* быть и *так* именоваться. όντως όν, принципиально, существенно сущее, подлинно сущее, то есть соответствующее сущности бытия, есть το είδος, вид, то, в чем нечто показывает свое лицо, свою ίδέα, то есть то, что нечто есть, *что-бытие*. Что касается μή όν, то оно хотя тоже существует и, следовательно, в греческом понимании тоже представляет себя, показывает свой вид и лицо, показывает είδος, однако это показанное искажено, деформировано, вид и облик помрачены и затемнены и по­этому μή όν есть τό εϊδωλον. 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 είδωλα, нечто обнаруживающееся, которое хотя и выглядит как подлинный вид, но есть μή όντα, 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 είδος, «идея».

В словоупотреблении Ницше «истинный мир» равно­значен «истинному», истине. Это есть уловленное в позна­нии, сущее; «кажущийся мир» означает неистинное и не­сущее. 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. Сущесть (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 μή όν «быть» как όν.

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 саму 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* сообразовывалось 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 обвивающем, стремящемся вер­нуться в себя самое как в собственный сущностный круг, непрестанно *сворачивающемся* в кольце 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, завер­шенному, упроченному и в этом смысле сущему Ницше противопоставляет становящееся (Werdende). Для него бо­лее высокой ценностью оказывается не «бытие», а «станов­ление» (ср. n. 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"» (n. 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 мерилом.

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 по­знавание. 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 познавания 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 познавания, 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 познавание, 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 познава­ние 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 познавании 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 познавание уже всегда по­знается как таковое; хотеть познать познавание 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 познавание 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 познавание нелепо и невозможно, они просто выдают свое принципиальное непонимание природы по­знавания, непонимание того, что оно *осмысляется* именно *в себе самом* и никогда после и что в силу этого размышле­ния оно всегда уже обретает ясность своей собственной сущности.

Познавать познавание 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 познавание 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 познавание познавания, принадлежит размыш­ление над знанием и той сущностной основой, в которой оно в силу своей сущностной истории движется уже два тысячелетия. Размышление над познаванием не имеет ни­чего общего с построением какой-либо скучной и стран­ной «теории познания», когда в вопросе о природе позна­вания спрашивается о чем-то таком, что для вопрошающе­го уже так или иначе предрешено — окончательно или на время.

С формальной точки зрения познавание 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 познавание, 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 познавание, 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 познавание? Как он восприни­мает пред-ставляющее отношение человека к миру? Является ли познавание 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 познавание становится своего рода списыванием и отображением действительного? Или же для Ницше познавание *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» (n. 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 «познавание» берется в кавычки. Это означает, что познавание не есть «познавание», 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, ницшевское истолкование познавания как «схематизации» исторически связано с сущностью разума и использования категорий; под словом «*исторически*» (*geschichtlich*) мы разумеем тот факт, что понимание позна­вания 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 познавания, 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 познавание и что его поначалу встречает, то, с чем познава­ние 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 познавании 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 сополагаясь 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 сообразуясь 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» пред-ставление является той позицией, в которой берет начало отношение познавательное, ею определяющееся. Теперь сущностный каркас познавания приобретает следующие четкие очерта­ния: познавание 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 познавания?

Или, может быть, на познавание можно посмотреть с другой точки зрения и даже *надо* это сделать, причем в та­ком случае познаваемое предстает как хаос, а познава­ние — как налагание 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 мерилом 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 здорового разумения, 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 познавание 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 здорового человеческого разумения. 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 охаживаемых 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 познавание познавания возвращается «за» познава­ние, но какого рода это возвращение? Познавание 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 позна­вание становится еще темнее? Быть может, оно становится таким темным, что просто гаснет всякий *свет*, пропадает всякий след его сущности? Быть может, познавание 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 познавание 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 познавании и для познавания хаос играет су­щественную роль? В какой мере практическая потребность жизни оказывается направляющей для познавания? Почему познавание 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 познавание 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 познавание 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 изначально 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 познавании сокрыт импульс и повод охарактеризовать предмет познавания 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 познавание 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 прочитать. 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 познанности 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), чтό застаем мы и чтό 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 заполучить 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 (n. 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 (Durchlaβund 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, оттесняется 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», n. 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 представать 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 познавание, 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 (n. 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 застать разделенными. Познавание — не какой-то мост, который сначала или потом соединяет два берега, находящиеся по разные стороны потока: познавание — 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 познаванию 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 познаванию, 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 на­пирающий 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 взывает 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.

Осмысляя 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 напирающего 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 τό όρίζον. 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 напирающему 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 напирающего 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 единосущия. 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 напирающее 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 познавания 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 установленного. Поэтому по­знавание не есть «познавание», то есть отображение. По­знавание 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 абсолютом.

Если договоренность вообще упрочивает людей как са­мотождественных в их самости и, прежде всего, обусловли­вает существование кланов, групп, союзов, товариществ, тем самым гарантируя постоянство людей среди людей в поверхностной сфере их проживания, то «*учет*», о котором Ницше мимолетно упоминает, осуществляет упрочение напирающего 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 напирающее 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 познавания, 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 осмыслять 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 предобразовывать 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 размывания 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 скрытным 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 познавания 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 познавания. 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 разниться 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 по-мыслить, всегда надо творчески из-мыслить.

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 вещность, 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 вещности (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 существенности, 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 вообразовывает 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 познавания; под «более высоким происхождением» здесь имеется в виду су­щественное 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, ύπερουράνιος 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 предобразованный и заранее-устоявшийся характер определе­ний бытия, схем. Разница только в том, у Ницше определе­ния *происхождения* этого измышляющего, пред-образующего 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 переиначивание 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 измышляемое™. 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 напирающую «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 разъяснять под именем схематиза­ции, измышления, ибо возникает вопрос, почему Ницше специально приводит именно эту категорию. Если мы про­следим предыдущее истолкование сущности познания, мы уже загодя 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: ού ένεκα есть αίτιον, αίτία; *finis est causa* — *causa finalis*. В греческой мысли αίτιον подразумевает *то*, *что существенно для того, чтобы...* Напротив, распростра­ненное значение нашего слова «причина» сразу же одно­значно говорит о производящем результат, 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 приют 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 разъяснено, а именно, что цель, представленное заранее как *пред-ставленное* 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 пред-ставляющее внимание действительному захо­тел вырваться в бесцельное, в нецелеустремленное, 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 удается — 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, οΰ ένεκα (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 познавания**

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 жизнеобусловливающими, например, Евклидово пространство является такой обусловливающей „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 познавания. Познавание 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 идиосинкразия 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 познавание. 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 избегнуть 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, познавание 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 аксио­му 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 удается 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 удается даже это? Да, конечно, потому что, если бы нам это никогда не удавалось, мы не могли бы в своих мыслях впадать 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 αύτό άμα ύπάρχειν τε καί μή ύπάρχειν άδύνατον τώ αύτώ καί κατά τό αύτό, «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 άδύνατον, 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, άδύνατον 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 άδύνατον. 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 тоже 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-речии* сказуемого и изреченного. Однако тот же самый Аристотель, впервые четко выразивший это основоположение о бытии сущего, говорит также об άντίφασνς. Наряду с приведенным вариантом этого закона он дает и такие, после которых начинает казаться, что на са­мом деле речь идет только о противостоянии высказыва­ний — φάσεις.

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 ницшевское 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 άρχή καί τών άλλων άξιωμάτων αύτη 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: έστιν έπιστήμη τις ή θεωρεί τό όν ή όν καί τά τούτφ ύπάρχοντα καθ'αύτό, то есть «Существует такой вид знания который обращается к сущему, посколь­ку оно есть сущее и посему рассматривает то, что принад­лежит самой сущести (Seiendheit) и составляет ее».

Знание о сущести сущего, короче, знание о бытии Ари­стотель называет πρώτη 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 βεβαιότατοι άρχαί, 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 όν ή όν, 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-сутствие, 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 άμα («в одно и то же время») и через κατά τό αύτό («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 ούσία ένέργεια, εντελέχεια 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 (ίδέα) и затем становиться 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 познавания, 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 переиначивание мышления греков. Прибегая к этому переиначиванию, Ницше окончательно запутывается в пере­иначенном. 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, чтό 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 мерополагание (Maβstab­setzung) 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 «все­обще» признанным «законом». Однако сущность этого за­кона определяется из способа властвующего в нем полага­ния. Содержащееся в законе противоречия мерополагание 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, познавания 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 обусловливает 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 познавание 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 осмыслять 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 искушенной «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 познавание позволяет проистечь необходимости в себе самом и из себя самого и принимает ре­шение; потому что познавание 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 познавания? 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 познавания? 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, созидается 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*, безосновное 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 ощутимого удара усугубить свое толкование позна­вания 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 и 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 лаконичное, 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 мышления 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 совершено явные подтверждения ницшевского «биологиз­ма», который хотя и не составляет его основной позиции, но с необходимостью принадлежит ей как некая двусмыс­ленность.

4. Усмотрев в познавании 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 (Beständigung) 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 напирающему становлению, в виде ис­кусства. То, чего не может истина, совершает *искусство*: преображение 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 преображающего, 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 преображения 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 преображение открывает новые возможно­сти, освобождает становящееся в его становлении и так со­вершает свое движение в «истинном» мире. Тем самым со­вершается переиначивание 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 переиначивании как раз и сохраняется *различие* между миром истинным и миром кажу­щимся. Такое переиначивание 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 пред-ставленное постоянное, упроченное до уровня суще­го. В направляющей перспективе, обращенной к хаосу, это прочное обнаруживается как закоснение становящегося; это закоснение превращается в отрицание устремляюще­гося, напирающего; 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», n. 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 осмысляется двояко и различ­но. Существенная двусмысленность, которая, таким обра­зом, обусловливается 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 όμοίωσις. 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 преображением, 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, чему 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 двоякой, перекрещивающейся 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. n. 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 (Auβerste) 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» (n. 749; весна—осень 1887 года; переработан весной и осенью 1888 года). Однако мы поймем 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 таким 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 прозревающе-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 знаемое: 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 (Auβerste) 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 ομοίωσις.

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 όμοίωσις'са. 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: осмыслять 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» осмысляли имеющийся у них материал слишком поверхностно или даже совсем не осмысляли 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 сталось с *сущно­стью* истины после упразднения истинного и кажущегося миров, гласит: «*Incipit Zarathusira*». 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 όμοίωσις, 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 сущести (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 сущесть, а она должна означать постоянство в смысле такого закрепления. Это упрочение является тем изначальным почитанием-за-истинное, которое отсылает всякое познавание 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* (Maβ-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* напираю­щего 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 όμοίωσις. 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 όμοίωσις? 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 преображение, совершающееся в искусстве, но то и другое вместе. По своей сущности они представляют собой нечто единое, а именно вравнивание (Eingleichung) и всылание (Einweisung) человеческой жизни в хаос: όμοίωσις. Это вравнивание (Eingleichung) не есть подражающее и вос­производящее уподобление (Angleichung) имеющемуся, *но упрочивающее преображение, 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 повелевание и ьмпЯщуйт как вравнивание в хаос. Мысль о том, что само вравнивание и только оно может и должно давать критерий и «изготовлять» правильное, то есть вообще определять мерило и направление, становится неизбежной. Истина как όμοίωσις 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 όμοίωσνς'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 όμοίωσις'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 άλήθεια 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 поймем 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 сооб­разуется. Направливание (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, n. 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 созидающего» (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 судьею 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 звездою, 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 «*созидающее*». 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 познавании 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 самим 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 привносимое 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 разли­чения «морали». Мораль Ницше понимает метафизически. «Добро» («благо») есть «идеал», идея, а также то, что пре­восходит и ее, то есть оно есть подлинно сущее, όντως όν. «Зло» есть метафизическое наименование того, что не есть сущее, μή όν. 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 созидающего мышления, которое раньше было определено как справед­ливость. Однако теперь созидание проясняется через пер­спективное широкое озирание 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 «пре-имущество» (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 индивиде, 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 позна­вания 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 преображение «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 напирающего 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 выродиться 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 созидается, 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 удает­ся 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 созидающее 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 волению воли, то есть целью, опреде­ленной этим волением 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 сополагает 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, n. 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 όμοίωσις, 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 всылания ее в хаос, который, как сущее в целом, обладает отличительной особенностью воли к власти. Надо увидеть, «что воля к власти есть то, что води­тельствует 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, зиждущегося 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 немногого 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», n. 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 переиначивание, 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 (Auβerste) основ­ной метафизической позиции, характерной для Нового времени, приходит к своему завершению. В мысли *воли к власти* восхождение и явление, становление и присутствование 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 присутствования 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.

Затмевание 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

«Выздоравливающий»

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**

1. ПРИМЕЧАНИЕ ПЕРЕВОДЧИКА

   Come si *dorme* con questa musica! – Как *спится* под эту музыку (итал.). [↑](#endnote-ref-1)
2. Игра слов: Schleiermacher – изготовитель вуалей. [↑](#endnote-ref-2)