

Е. А. Полякова

Фридрих Ницше: от «самопреодоления морали» к морали самопреодоления

Екатерина Андреевна Полякова

Свято-Филаретовский институт, Москва, Россия, cath_pol@mail.ru

АННОТАЦИЯ: В статье предпринимается поиск ответа на вопрос об актуальности критики морали Фр. Ницше, прежде всего, его концепции «самопреодоления морали». В ницшеведении распространена точка зрения, согласно которой нравственный пафос самого Ницше находится в прямом противоречии с его деструкцией европейских ценностей, а призыв к суверенности, обращенный к «свободным духом», резко контрастирует с его критикой субъекта. Однако внимательный анализ показывает, что именно открытая Ницше гетерогенность субъекта дает ему возможность не просто отвергнуть европейскую христианскую мораль, но превзойти ее своей собственной «последней моралью» — моралью самопреодоления. Ее императив обращен в первую очередь к философам будущего и, в сущности, не является императивом должностования, но ретроспективным подозрением против «желаний сердца», против всякой «желательности» в интерпретации мира и человека. Ницшевская мораль самопреодоления оказывается мощным орудием в борьбе против *ressentiment*, актуальность которого трудно сегодня переоценить.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: критика морали, христианская мораль, Ницше, субъект, *ressentiment*

для цитирования: Полякова Е. А. Фридрих Ницше: от «самопреодоления морали» к морали самопреодоления // Вестник Свято-Филаретовского института. 2023. Вып. 47. С. 89–106. https://doi.org/10.25803/26587599_2023_47_89.

© Полякова Е. А., 2023

E. A. Polyakova

Friedrich Nietzsche: from the “self-overcoming of morality” to the morality of self-overcoming

Ekaterina A. Polyakova

St. Philaret’s Institute, Moscow, Russia, cath_pol@mail.ru

ABSTRACT: The article provides a search for an answer to the question of the relevance of Nietzsche’s criticism of morality, first and foremost, his concept of “self-overcoming of morality”. Within Nietzschean studies there is a widespread view that Nietzsche’s own moral pathos is in direct contradiction with his deconstruction of European values, and his call for sovereignty to “free spirits” stands in stark contrast to his criticism of the subject. Close analysis, however, shows that it is Nietzsche’s discovery of the heterogeneity of the subject that enables him not simply to reject European Christian morality, but to transcend it with his own “last morality” — the morality of self-overcoming. Its imperative is directed primarily towards philosophers of the future and is in fact not an imperative of obligation, but a retrospective suspicion against “desires of the heart”, against any “desirability” in the interpretation of the world and man. The Nietzschean morality of self-overcoming turns out to be a powerful tool in the struggle against resentment, the relevance of which can hardly be overestimated today.

KEYWORDS: criticism of morality, Christian morality, Nietzsche, subject, resentment

FOR CITATION: Polyakova E. A. (2023). “Friedrich Nietzsche: from the self-overcoming of morality to the morality of self-overcoming”. *The Quarterly Journal of St. Philaret’s Institute*, iss. 47, pp. 89–106. https://doi.org/10.25803/26587599_2023_47_89.

Одной из важнейших тем философии Фр. Ницше является, как известно, критика европейской морали или, вернее, та «беспощадная война не на жизнь, а на смерть» [*Nietzsche. Bd. 5(a), 27*]¹, которую Ницше объявил христианским ценностям и которая ока-

1. Здесь и далее Ницше цитируется по стандартному изданию собрания сочинений с указанием тома и страницы: Nietzsche F. (1980). *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe (KSA)*, in 15 Bd.,

Giorgio Colli und Mazzino Montinari (hrsg.). Berlin, New York, München : Walter de Gruyter. Здесь и далее перевод мой.

зала огромное влияние на историю мировой мысли. Речь, однако, идет не только о наиболее известной, но и о наиболее спорной проблеме философского наследия Ницше. Рассуждение о том, что время вечных ценностей миновало, открывает дорогу не к их переоценке, а к их радикальному обесцениванию, т. е. к нигилизму, — это еще одна тема Ницше. Причем следует иметь в виду, что Ницше считал себя не только и не столько главным двигателем этой драмы, сколько ее диагностом. Анализ процессов обесценивания всех ценностей в работе «К генеалогии морали» привел ее автора к выводу о том, что ценности эти, в особенности, христианская мораль, преодолевают сами себя, т. е. делают неизбежным свое собственное обесценивание как итог их исторического развития. Христианство заканчивается, как и «все великие вещи на земле», — «актом самоснятия», ибо это и есть «закон жизни», «закон необходимого „самопреодоления“» [Nietzsche. Bd. 5(b), 410]. Возвращенная христианством воля к истине, правдивость, понимаемая как высшая ценность, обращаются против него самого, требуя переоценки и нравственных ценностей, и самой воли к истине².

Это вывод, следующий из анализа «Генеалогии», никак нельзя назвать утешительным. Кажется, что он сводится к призыву разрушать все то, на чем, по словам самого же Ницше, зиждилась до сих пор европейская культура — культура, обязанная своим развитием воздействию христианской морали, которую Ницше как раз и предлагает отбросить. Проблема, однако, заключается еще и в том, что вывод этот представляется не чем-то в высшей степени новым и многообещающим, но скорее чем-то, в сущности, тривиальным. Как сказал об этом однажды Лев Толстой в своей намеренно упрощающей манере: философия Ницше — это набор тургеневских «обратных общих мест», не более того. Так, все знают, что добродетель заключается в самоотречении, кротости и смирении. Ницше же заявил, что это как раз пороки, которые ведут человечество к гибели [Толстой, 184]. Таким способом можно, пожалуй, удивить читателя и привлечь его внимание, однако рано или поздно подобная экстравагантность превращается в банальность, — а именно тогда, когда становится ясно, что ничего сверх того ее автор не в состоянии предложить.

2. Здесь не место разворачивать эту тему подробно. О ницшевской фигуре «самоснятия» существует обширная литература. Ср., напр.: [Stegmaier; Zittel].

Такая упрощающая интерпретация несомненно вызовет негодование сегодняшних исследователей Ницше, в чем они будут, разумеется, правы. Ницше не просто разрушал ценности Запада — он предложил свой метод их перспективации³. Своей генеалогией он продемонстрировал, что противоположность прежних ценностей можно утверждать, только предав забвению их истоки, что, следовательно, всегда возможны иные, новые оценки и переоценки. Но, даже отвлекаясь от вопроса, насколько такие генеалогические реконструкции в конкретных случаях подтверждаются исторически, нельзя не заметить, что в сухом остатке мы в любом случае имеем все то же банальное утверждение, что все ценности временны и что их высокая оценка иллюзорна. И здесь вновь уместен вопрос: если доказано, что все ценности иллюзорны, как возможно чему-то еще приписывать ценность? Сотворение новых ценностей и смыслов, к которому Ницше призывает философов будущего (т. е. нас сегодняшних), кажется, таким образом, попросту невозможным, причем оно стало таковым благодаря его собственным усилиям. Если нам такие выводы кажутся банальными и если мы не намерены ограничиться тем, чтобы вновь и вновь подтверждать правильность той или иной ницшевской деструкции, то нам не следует игнорировать ни этот вопрос, ни всю серьезность поставленной проблемы. Сам Ницше обозначил ее следующим образом: как возможно сознательно оставаться в иллюзии? Он называл ее «нашим вопросительным знаком» [*Nietzsche. Bd. 3(a), 579–581*], имея в виду самое сомнительное и трагическое в собственной философии. Его призыв к веселости, к «веселой науке» — это призыв к смелости перед лицом этой, быть может, самой трагической проблемы нашего времени.

В любом случае тот победный пафос, который, особенно в поздних сочинениях Ницше, сопровождает процесс разрушения старых ценностей, представляет собой несомненный контраст по отношению к высказанному им самим опасению, что философия как раз на этом пути может стать враждебной жизни. Более того, сам Ницше, кажется, и не думал следовать своему имморалистическому императиву. Такое впечатление, что он же первый предает свои критические открытия, когда внезапно впадает в пафос правдивости и героического прославления свободных,

3. И этом, как показал Каулбах, Ницше также оказался наследником классической немецкой философии. См.: [*Kaulbach*].

суверенных индивидуумов. Говоря о своей собственной «последней морали», Ницше замечает, что не стыдится ее, хотя не отрицает, что и сам видит в этом противоречие [*Nietzsche. Bd. 3(b), 16*]. Тут невольно спрашиваешь себя, не слишком ли легкомысленно сделано подобное признание и не справедлив ли, в самом деле, упрек в противоречивости, непоследовательности, поверхностности, подмене аргументации пафосом, как и во всех прочих философских грехах.

Проблема преодоления морали, именно как проблема самого Ницше, как проблема его личного морального пафоса, затрагивает самую суть его философии во всех отношениях: трезвая критичность сочетается здесь с победным пафосом, все деструктивное стремится вновь стать созидющим, творческим, ницшевское «нет» преобразуется в «да». Поэтому этот вопрос — вопрос о морали ницшевской критики морали⁴ — представляется мне краеугольным камнем философского ницшевства, ибо это вопрос о том, в чем значение философии Ницше сегодня. Если мы не найдем ответа на него, то окажется, что это значение исчерпано в тот момент, когда приняты к сведению все его деструктивные открытия.

Пафос правдивости не может не компрометировать того, кто сам же подверг волю к истине уничтожающей критике. Конечно, все можно свести к своего рода перформативной функции. Возможно, Ницше просто хочет указать нам границы всякой патетики в области морали, чтобы довести мораль до ее логического конца, до абсурда, и тем самым разоблачить ее окончательно. Такое предположение, безусловно, нельзя назвать неверным. Но это означало бы, что роль Ницше в истории мысли окончена, что с разоблачением метафизики, с той поры, как мы признали сомнительными все метафизические обоснования ценностей, ему больше нечего сказать нам⁵. Более того, это означало бы, что сама эта критика, исполнив свою функцию, потеряла значение, и что, говоря словами Витгенштейна, следует отбросить лестницу, взобравшись по ней. Это означало бы, что нам более не нужны

4. Здесь уместно вспомнить замечательную книгу голландского ницшевца, в которой эта проблема была впервые четко сформулирована: [*Van Tongeren*]. Ван Тонгерен пытается решить ее с помощью понятия «благородство». Однако полностью устранить двусмысленность ницшевского пафоса правдивости таким образом все же не удается.

5. Даже в том случае, если открытия Ницше убедительны далеко не для всех, в том числе и в философской среде, все же они уже сделаны. Роль философии свелась бы в этом случае к дидактическим размышлениям, как сделать эти открытия всеобщим достоянием.

ни Ницше, ни новая переоценка ценностей. Если мы поверили Ницше, что всякая мораль означает прагматический расчет, что за стремлением к истине скрываются властные игры, то мы можем считать мораль, как язык аффектов и потребностей, расшифрованной. В этом случае ницшевский пафос подобных разоблачений сегодня следует признать анахронизмом. Если его философия сводится к банальному утверждению, что всякая мораль есть не более чем продукт борющихся друг с другом интересов, то следует признать, что Ницше едва ли может сказать нам что-то новое.

Однако философский смысл ницшевской критики морали, не говоря уже о его философии в целом, оказывается в таком случае едва ли не исчерпанным, возможно, даже непонятым. В самом деле, нельзя не признать, что наряду с «критическим» Ницше мы встречаем в его сочинениях Ницше-проповедника, причем проповедника независимой индивидуальности, зовущего нас к правдивости и ответственности, как будто эти качества не были дискредитированы первым, «критическим», Ницше. Поэтому следует разобраться, какую возможность оставляет ницшевское «самопреодоление морали» для такого пафоса и как конкретно должен выглядеть императив имморалиста, чтобы избежать обвинения в поверхностности и перформативном противоречии. Здесь, как мне кажется, ключ к вопросу о сути ницшевской «последней морали», а значит и к ответу на вопрос о том, что может нам сегодня предложить его философия.

Ницшевский имморализм нередко представляется не только банальностью, но и проповедью безответственности. Ведь Ницше настаивал на том, что нет ничего менее предсказуемого, чем наши решения и их последствия. Нет ничего и менее индивидуального. Наши страсти, желания, горести и радости, конечно, неповторимы и индивидуальны. Но мы знаем о них лишь столько, сколько позволяет наш язык. Язык же — это как раз и есть «стадная» перспектива, в которую мы как бы переводим все наши индивидуальные чувства и мысли, и только в этом невероятно огрубленном и обобщенном виде они становятся доступны нашему сознанию. Кто же этот индивидуум, который должен быть суверенным, который в состоянии сказать «я» и при этом претендовать на нечто большее, чем недоразумения по отношению к самому себе? Ибо и само сознание не есть некая область, в которой каждый из нас является полноправным властителем, но поверхностный феномен, результат некоего суммирования

время от времени всплывающих на поверхность аффектов. Так называемая душа — это не более чем «сообщество влечений и аффектов» [*Nietzsche. Bd. 5(a), 27*]. Временами один из них одерживает верх и произносит это самое «я». Но его индивидуальность, как и индивидуальность нашего «я», в тот же момент подвергается переоценке и становится недоразумением по отношению к самому себе. Именно личностное начало обречено, таким образом, на неизвестность. Стоит нам о нем что-то сказать, стоит вообще обратить на него внимание, как оно тут же теряет свою индивидуальность, приобретая черты безлично-всеобщего. Наше так называемое «я» оказывается побочным и случайным продуктом, который, подобно мелодии, вплетается в какофонию звуков и мотивов и, в сущности, не отличим от нее.

Понятие личности, согласно результату генеалогического анализа, является продуктом христианской переоценки античных ценностей. Личность, индивидуальность, душа как нечто священное и бесценное, настолько бесконечно драгоценное, что Сам Бог приносит Себя в жертву, чтобы спасти ее для вечности, — такое понимание личности для Ницше не менее иллюзорно, чем абстрактный субъект научного познания, бесстрастно и вневременно наблюдающий полностью независимый, но в своей объективности прозрачный для него, объект. Как в случае в высшей степени уникальной личности, так и в случае в высшей степени безличного субъекта мы имеем дело с наивной верой не только в целостность, но и в суверенность индивидуума.

В одной из своих черновых заметок Ницше даже сетует на то, что такое отрицание целостного и суверенного субъекта — «души» и «личности» (оба понятия стоят в кавычках) — роднит его с современным ему «либертинаж» [*Nietzsche. Bd. 11, 558–559*], с теми, кого он сам так охотно высмеивает за их так называемые свободные взгляды — «libres-penseurs» [*Nietzsche. Bd. 5(a), 62*]. Их свободомыслие также, конечно, не более чем стадный инстинкт, который велит им отрицать все авторитеты и требовать свободы. Но требование свободы парадоксально по существу. «Свободный ум» Ницше не нуждается в том, чтобы кто-то дал ему свободу, более того, он даже испытывает нечто вроде благодарности по отношению к «гнету тысячелетий», ибо без него было бы невозможно то «роскошное напряжение духа», которое в начале работы «По ту сторону добра и зла» Ницше сравнивает с туго натянутым луком, из которого можно попасть в самые далекие цели [*Nietzsche. Bd. 5(a), 12–13*].

Чем же отличается «свободный ум», каким его видит Ницше, от игр в свободу духа его современников? Прежде всего ницшевской деструкцией субъекта. Но не означает ли последняя как раз отрицание суверенной личности и индивидуального начала в человеке, по крайней мере, в том, что касается доступного ему самопонимания? Интересно, что Ницше нередко высказывает сожаление, что именно у философов так слабо развито личностное начало [*Nietzsche. Bd. 3(a), 577*]. Следует ли признать это просто противоречием?

Ницшевский анализ «души» (поставим это слово в кавычки), однако, не заканчивается отрицанием ее целостности и прозрачности для самой себя. Кстати, это было бы и не ново: декартовский субъект подвергался критике и до Ницше, как впрочем, и христианское понятие души. Отрицание суверенности индивида к тому моменту уже стало общим местом, в частности, в противовес кантовской морали. Всем известно ницшевское разделение на рабов и господ в книге «К генеалогии морали», но не всегда обращается внимание на то, что по этому поводу сказано в работе «По ту сторону добра и зла», а именно, что смешение и взаимные недоразумения между рабом и господином возможны внутри одного человека, внутри одной человеческой души [*Nietzsche. Bd. 5(a), 208*]. Это место представляется важным дополнением к ницшевской критике субъекта. Этот последний не просто оказывается несуверенным и непрозрачным: в нем совершается внутренняя борьба разнонаправленных сил и волей, причем ему самому трудно, почти невозможно различить в себе раба и господина. Но кто это такие — «раб» и «господин»? Вспомним, что писал Ницше о понятии воли: возможно, не существует того, что принято называть свободной волей, это абсурдное понятие, впрочем, равно как и несвободная воля. При этом, однако, вполне имеет смысл говорить о более или менее сильной воле, ибо воли узнают себя в процессе сопротивления и борьбы. Только когда воля наталкивается на сопротивление, становится возможным говорить о воле. Без этого сопротивления разговор о воле не имеет смысла [*Nietzsche. Bd. 5(a), 35–36*].

Что если это относится и к личности? Бессмысленно говорить о суверенной личности, но не бессмысленно о силе и слабости личности, о рабстве и господстве во внутренней констелляции ее душевных сил, о более или менее сильном индивидууме, о более или менее свободных умах. Речь здесь идет не только и не столько о борьбе личности против внешнего давления. Перед

лицом тонкой, невидимой борьбы вожделий и аффектов, перед лицом разнонаправленных борющихся друг с другом воле противостояние внешнему давлению — например, давлению государственных или церковных институтов — становится чем-то второстепенным. Более того, борьба против этих последних скорее служит предлогом для уклонения от внутренней борьбы, средством ее упрощения и прибежищем как раз слабых и стадных, *так называемых* свободных умов. Рабский инстинкт активно действует внутри субъекта, особенно в те минуты, когда ему кажется, что он бескорыстно борется за свои идеалы и свою независимость. Раб внутри индивидуума торжествует в *ressentiment*, после чего провозглашает себя господином, более того, единственным действующим лицом в той драме, которая называется индивидуумом.

В этом смысле любой индивидуум является для себя одной большой загадкой и, действительно, большой иллюзией. Однако Ницше говорит об индивидууме не только в этом, критическом смысле, но и в смысле некоего проекта, в смысле чего-то желательного, чего-то более ценного, в смысле «возвышения человеческого типа» (*Erhöhung des Typus “Mensch”* [*Nietzsche. Bd. 5(a), 205*]). Ценность той или иной вещи заключается в том, во что она нам обошлась, чего она нам стоила, как, например, ценность аристократической свободы, о которой Ницше однажды заметил, что ее ценность определялась тем, что ее нужно было вновь и вновь завоевывать [*Nietzsche. Bd. 6(a), 139*]. Чем выше ее цена, чем больше она стоила, тем выше и драгоценнее оказалась независимость. Наибольшей свободы и суверенности индивид достигает, таким образом, заплатив наибольшую цену, т. е. преодолев *свой собственный* самый сильный инстинкт, *свое* самое сильное вожделие. Именно так скажет Ницше о себе:

С тех пор одинокий и крайне недоверчивый к себе, и не без злобного чувства, я пошел *против* себя и принял *сторону* всего того, что именно *мне* доставляло наибольшую боль и было тяжелее всего. Так я вновь нашел путь к тому смелому пессимизму, который является противоположностью всякой романтической лжи, а вместе с тем, как мне теперь хочется думать, и путь к «самому себе», к моей задаче [*Nietzsche. Bd. 2, 373*].

Такое самопреодоление, преодоление самых потаенных и самых сильных своих желаний, есть признак сильной личности, ее власти над самой собой, знак ее независимости и свободы.

Подобный критерий суверенности имеет одно большое преимущество: его невозможно обобщить, невозможно сделать внешним критерием для всех, потому что о том, какой именно инстинкт сильнее других, какое именно желание наиболее драгоценно и чем именно труднее всего пожертвовать, можно сказать только исходя из внутренней перспективы, и то только по внешним признакам, по тому усилию, которого стоило преодоление. Слишком ли была высока цена или она была недостаточна, может сказать только тот, кто ее заплатил. Этот критерий силы и независимости имеет смысл только как некий повод к подозрению против того, что Ницше называет «желаниями собственного сердца» [*Nietzsche. Bd. 5(a), 167*]. Именно эти желания лежали до сих пор в основе философии, именно их философы принимали за доказательства. Даже кантовский категорический императив, несмотря на всю его аскетичность, служил философу лазейкой, для того чтобы видеть мир *соответственно* своим потаенным желаниям. Ницше предлагает, таким образом, не только новый критерий суверенности, но и новое понимание философии: она должна стать как раз борьбой против «желаний собственного сердца», подозрением против всякой желательности. Например, необходимость существования высшего существа для человека является для философии почти доказательством его не существования. А жажда прогресса идущего по пути разума человечества, должна действовать как призыв к скепсису по отношению и к этому разуму, и к связанному с ним оптимизму. Так, и именно так, должна проявить себя личность в философии. При этом Ницше и не думал скрывать, какая мысль ему самому была дороже всего, какая жертва потребовала от него наибольшего преодоления: мысль о полной бессмыслице бытия, о его полной бесцельности. Это не есть истина в ее старом понимании, это вообще не истина, это высший пункт той веры, которая заповедована ницшевской моралью самопреодоления. В ее крайней, ужасающей форме она звучит следующим образом: «Бытие, какое оно есть, без смысла и цели, но неизбежно повторяющееся, без завершения в ничто: „вечное возвращение“» [*Nietzsche. Bd. 12(b), 213*].

Эта «тяжелейшая мысль» [*Nietzsche. Bd. 6(b), 268*] Ницше. Она же и есть его «пробный камень независимости» [*Nietzsche. Bd. 5(a), 59*]. Чтобы назвать такой мир совершенным и божественным, требуется такое самопреодоление, которое, возможно, никому и никогда еще не удавалось до конца.

Не забудем все-таки, что это личный критерий суверенности и силы Фридриха Ницше. Именно так, от первого лица, он и представлен. Скажем еще раз: его нельзя обобщить. Никто не может сказать, какая мысль окажется для другого наиболее тяжелой, какое желание наиболее дорогим, какая жертва потребует наибольшего самопреодоления. Попытки сказать это, попытки навязать общий критерий тут же переводят самопреодоление в стадную перспективу, в перспективу раба, дают дорогу *ressentiment*. Однако это не единственная проблема. Подобный критерий ценности еще и в высшей степени парадоксален. Ибо суверенность невозможно сохранить, в ней никогда нельзя быть уверенным. Более того, в тот момент, когда мы ловим себя на слабости, на желательности и стремимся к преодолению самих себя, мы вновь подчиняемся новой желательности. «Желательность», записывает Ницше в черновике, возможно, вообще является мировым двигателем, возможна она есть *deus* [*Nietzsche. Bd. 12(a), 317*]. Человеческий, слишком человеческий инстинкт — инстинкт, направленный против данности, против самой жизни, — как раз и есть вечное желание иного, желание, чтобы было по-другому, признак невыносимости бытия. Ницшевское подозрение против «желаний сердца» опровергает таким образом само себя, подчиняясь критикуемой им самой логике желательности. Ницше отмечает это: мы здесь, говорит он, «делаем как раз то, от чего мы стремились уйти» [*Nietzsche. Bd. 12(a), 316*]. Да и как вообще возможно, «принять сторону против самого себя»? Кто должен это сделать? Кто может противостоять своим самым сильным желаниям, причем не подчиняясь какому-то еще более сильному желанию? Ницше говорит: да, это так. Только подумав об этом, мы неизбежно заблудимся в лабиринте вожделений и аффектов. И все же такие вопросы — признак недоразумения. То, что Ницше предлагает, не есть новый категорический императив. Это вообще не императив и тем более не проповедь. Никто не должен занимать позицию, противоположную собственным желаниям, никто не должен верить в вечное возвращение бессмыслицы бытия. Подобный критерий, повторю, имеет смысл только как философское подозрение по отношению к самому себе, только как механизм презрения по отношению к собственной интеллектуальной слабости, к рабу внутри души философа. Так что если тут, вообще, можно говорить о призыве, то обращен он в первую очередь к «философии будущего». Точнее, только такая философия, с точки зрения

Ницше, вообще имеет будущее. Именно к интеллектуальному миру, к «свободным, все более свободным умам» обращается Ницше со своим «последним» моральным призывом:

Ты должен был стать господином над собой, господином и над собственными добродетелями. Прежде они были твоими господами, но они могут быть только твоими орудиями наряду с другими орудиями. Ты должен был приобрести власть над своими «за» и «против» и научиться вывешивать и снова прятать их, смотря по твоей высшей цели. Ты должен был научиться понимать характер перспективы во всякой оценке — отклонение, искажение и кажущуюся телеологию горизонтов и все, что относится к перспективе, и даже частицу глупости в отношении к противоположным ценностям, и весь интеллектуальный ущерб, которым приходится расплачиваться за каждое «за» и каждое «против». Ты должен был научиться понимать *необходимую* несправедливость в каждом «за» и «против», несправедливость, не отделимую от жизни, *обусловленность* самой жизни перспективностью и ее несправедливостью [*Nietzsche. Bd. 2, 20*].

Подобное «ты должен был» как раз и есть задним числом возникшее подозрение против желательности в собственной интерпретации мира. Но держать свои «за» и «против» в узде (в другом месте Ницше сравнивает их с конями и с ослом, которого только время от времени удается удерживать в повиновении [*Nietzsche. Bd. 5(a), 231*]) порой оказывается невозможно. Следовательно, это вечный повод к недоверию по отношению к своему восприятию жизни, вечная борьба против собственного *ressentiment*, против того недовольства миром, которое ведет к *ressentiment*.

Но Ницше не был бы Ницше, если бы он поставил здесь точку. Интеллектуальная совесть, о которой, например, идет речь в самом начале книги «Веселая наука», конечно, прекрасная вещь. Но и посмеяться над самим собой, своей серьезностью, своей аскетичностью тоже порой не мешает⁶. И это не пустые слова. В той же «Веселой науке», провозгласив идеал подозрения, Ницше неожиданно оборачивает свой аргумент против самого себя:

Что знаете вы загодя о характере бытия, чтобы быть в состоянии решать, что даст вам преимущество: безусловное недоверие или безусловное доверие? [*Nietzsche. Bd. 3(a), 575–576*].

6. Ср.: [*Nietzsche. Bd. 3(a), 373–374*].

Ведь именно недоверие всегда было идеалом европейской науки, именно недоверие, критика, сомнение были возведены философией Нового времени в метод, провозглашены единственно возможным путем истины. Как раз этот путь сомнения Ницше подверг новой критике, показав, что и он означал путь *ressentiment*, вечного недовольства жизнью, вечной «желательности». Именно эту «желательность» следовало бы теперь принести в жертву, ради самовозвышения человеческого типа. Но не значит ли это вновь послужить тому же идеалу, который привел к «самопреодолению морали»? И не поставлена ли тем самым под сомнение ницшевская мораль самопреодоления?

Здесь возникает новый, еще более важный вопрос. Почему преодоление «желаний собственного сердца» должно быть признано самой тяжелой и самой драгоценной жертвой? Что, если доверие, не подтверждаемое ничем, например, доверие к смыслу бытия, к осмысленности человеческого существования или даже доверие к конкретному человеку, особенно на длительной дистанции, требует от нас большего самопреодоления и большей силы духа, чем отказ от подобных ничем не подтверждаемых надежд? Такое доверие может оказаться более драгоценной жертвой, потребовать больше душевных сил, большей суверенности души, чем отрицание всех смыслов и ценностей. Что если — поставим под сомнение героический характер идеи вечного возвращения — как раз *неповторимость* некоторых переживаний и мгновений, наполненных доверием и смыслом, что если как раз мысль о том, что они никогда не вернуться, окажется более серьезным испытанием, а, следовательно, и призывом к большему самопреодолению? И, наконец: что если для жизни, как и говорит Ницше, «необходимо и то и другое, много доверия и много недоверия» [*Nietzsche. Bd. 3(a), 576*]?

Эти вопросы остаются открытыми, ибо свои «за» и «против» Ницше представляет намеренно как имеющие альтернативы. Объективность, о которой он говорит в этой связи в книге «К генеалогии морали», обращаясь к «господам философам», стоит в кавычках, ибо она как раз не есть объективность в прежнем смысле — в смысле свободы от субъективности познающего, от его желаний, страхов и надежд [*Nietzsche. Bd. 5(b), 364*]. Эта объективность не есть противоположность иллюзии. И все же, как мне кажется, именно в такой «объективности» Ницше нашел путеводную нить своей морали самопреодоления, а значит, и свой критерий суверенности, критерий сильного индивидуума и «свободного, очень

свободного духа» [*Nietzsche. Bd. 5(a), 60*]. Такая свобода не есть данность, но есть постоянно вновь и вновь завоевываемая дистанция по отношению к самому себе — тот пафос дистанции, который делает возможным самоуважение, который возвышает над самим собой. Условием ее как раз и является разнонаправленность воли и желаний, негомогенность субъекта, его непрозрачность, а также полное отсутствие иного критерия объективности, кроме подозрения против своих «за» и «против», подозрения против рабских инстинктов внутри собственной души. «Человек — почитающее животное! Но он и недоверчивое животное», — говорит нам Ницше, а «сколько недоверчивости, столько и философии» [*Nietzsche. Bd. 3(a), 580*].

Идеал недоверия по отношению к самому себе есть трагический идеал. Если Ницше может чему-то научить нас, то, как мне кажется, не разрушению западных христианских ценностей и даже не их перспективации, но тому, какой может и должна быть философия сегодня — философией подозрения против всего того, что кажется именно нам особенно ценным и потому несомненным. Но она должна быть и подозрением, направленным против самого этого подозрения. В этом смысле Ницше все еще очень далек от того, чтобы быть тривиальным, и не менее опасен для современной нам европейской морали, чем для русского нигилизма. Он и сегодня напоминает нам, что следует держать свои «за» и «против» в узде, особенно там, где нам хочется пустить их вскачь. Он и сегодня призывает нас к дистанции по отношению к самим себе, своим убеждениям, будь то убеждения религиозно-морального характера или «символ веры» научного имморалиста, будь то вера в высшую инстанцию божественного провидения или убежденность в иллюзорности всех ценностей и смыслов. Чего он точно не ждет от нас — это верности его собственным взглядам, его собственным идеалам. Может быть, именно здесь и следует вспомнить слова Заратустры, сказанные его ученикам: «Теперь я велю вам потерять меня и найти себя; и только когда вы отречетесь от меня, я вернусь к вам» [*Nietzsche. Bd. 4, 101*].

* * *

Некоторые известные представители немецкого ницшеведения неоднократно доказывали и подтверждали анализом то положение, согласно которому философия Ницше, отдавая дань аскетическому идеалу, идеалу самоотвержения и бескорыстия, следует при этом, например, за Кантом с его своеобразной интерпрета-

цией христианской морали⁷. Многие заходили при этом так далеко, что объявляли Ницше тайным христианином: хотел автор того или нет, он, в конечном счете, склонился перед христианским идеалом самосовершенствования⁸. Кстати, и сам Ницше не раз давал повод к подобным умозаключениям, например, говоря о том, что и он зажигает свой факел от того огня христианской веры, который горит уже тысячелетия [*Nietzsche. Bd. 3(a), 577*].

Однако мне бы не хотелось делать такой вывод. Во-первых, я совсем не уверена, что ницшевский идеал самовозвышения, предполагающий преодоление потаенных желаний человеческого сердца, действительно, соответствует христианскому нравственному идеалу. Но, главное, мне хотелось бы с уважением отнестись к тому выбору, который когда-то сделал Ницше — к его выбору против христианства. Это решение не кажется мне ни плодом недоразумения, ни замаскированным соревнованием в области аскезы. Идеал недоверия, который Ницше провозглашает новым символом веры философов, направлен против христианства с его призывом к доверию Богу и свидетельствам о Нем — доверию, которое, как я пыталась только что показать, возможно, означает более тяжелую жертву и требует большего самопреодоления, но цели которого в корне отличны от тех, которые ставил Ницше перед философией.

И все же это вовсе не означает, что Ницше должен быть интересен исключительно философам. Философия имеет слишком большое влияние на нашу жизнь и на сам способ нашего мышления, даже если это влияние подобно, как говорил сам Ницше, свету далеких звезд: свет их доходит до нас, когда самих звезд уже нет [*Nietzsche. Bd. 4, 121*]. И потому то направление, которое Ницше пытался придать философии будущего, не может быть безразлично и для современного христианина. Это тот интеллектуальный контекст, в котором нам предстоит жить, в котором, возможно, мы живем уже сегодня, даже если не осознаем этого в полной мере.

Однако и сам ницшевский проект интеллектуального освобождения не может, как мне кажется, быть безразличен тому,

7. Ср., напр.: [*Gerhardt, 157–182*].

8. К тезису о бессознательном обновлении христианства Ницше см., напр.: [*Biser*]. См. также богословские интерпретации Ницше в этом направлении: [*Jung; Willers*]. Эта же точка зрения на Ницше как на истинного христианина, который бо-

лее или менее осознанно пытался помочь очистить христианство от его искажений, была распространена среди русских философов Серебряного века. Например, ее ярким сторонником был Лев Шестов, даже противопоставлявший в этом смысле Ницше и Толстого. См.: [*Шестов*].

кто, несмотря на все разоблачения и «доказательства» обратно-го, продолжает сегодня верить в Бога. Хотя бы уже потому, что проект этот ясно показывает, насколько неоднозначны сами эти разоблачения. Они меркнут в лучах того беспощадного подозрения, которое Ницше направляет в самое сердце христианства. На это подозрение, мне кажется, не стоит отвечать лишь возмущением и отторжением. Возможно, даже в том случае, если мы служим совсем другим идеалам, нам стоит кое-чему поучиться у Ницше. Например, не выдавать желаемое за действительное, не закрывать глаза на трудности и противоречия между нашей верой и нашим земным существованием. И серьезнее, чем когда бы то ни было, звучит сегодня призыв Ницше к непрестанной борьбе с *ressentiment*, с этой ядовитой смесью бессильного недовольства, зависти и жажды мести — сложной комбинацией противоречивых инстинктов, которая и по сей день отравляет жизнь не только отдельных людей, но и целых народов. Тут к Ницше стоит прислушаться всем, потому что речь идет, возможно, о самой серьезной духовной проблеме нашего времени, искажающей до неузнаваемости и само христианство.

Источники

1. *Nietzsche. Bd. 2* = Nietzsche F. (1980). *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe* : in 15 Bd., Bd. 2 : Menschliches, Allzumenschliches. Berlin, New York, München : Walter de Gruyter.
2. *Nietzsche. Bd. 3(a)* = Nietzsche F. (1980). “Die fröhliche Wissenschaft”, in *Ibid. Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe* : in 15 Bd., Bd. 3. Berlin, New York, München : Walter de Gruyter, S. 343–651.
3. *Nietzsche. Bd. 3(b)* = Nietzsche F. (1980). “Morgenröthe”, in *Ibid. Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe* : in 15 Bd., Bd. 3. Berlin, New York, München : Walter de Gruyter, S. 9–331.
4. *Nietzsche. Bd. 4* = Nietzsche F. (1980). *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe* : in 15 Bd., Bd. 4 : Also sprach Zarathustra. Berlin, New York, München : Walter de Gruyter.
5. *Nietzsche. Bd. 5(a)* = Nietzsche F. (1980). “Jenseits von Gut und Böse”, in *Ibid. Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe* : in 15 Bd., Bd. 5. Berlin, New York, München : Walter de Gruyter, S. 9–243.
6. *Nietzsche. Bd. 5(b)* = Nietzsche F. (1980). “Zur Genealogie der Moral”, in *Ibid. Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe* : in 15 Bd., Bd. 5. Berlin, New York, München : Walter de Gruyter, S. 245–412.

7. *Nietzsche. Bd. 6(a)* = Nietzsche F. (1980). “Götzen-Dämmerung. Streifzüge eines Unangemessenen”, in Ibid. *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe* : in 15 Bd., Bd. 6. Berlin, New York, München : Walter de Gruyter, S. 55–161.
8. *Nietzsche. Bd. 6(b)* = Nietzsche F. (1980). “Ecce homo, Warum ich so weise bin”, in Ibid. *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe* : in 15 Bd., Bd. 6. Berlin, New York, München : Walter de Gruyter, S. 255–374.
9. *Nietzsche. Bd. 11* = Nietzsche F. (1980). “Nachgelassene Fragmente (Herbst 1884–1885)”, in Ibid. *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe* : in 15 Bd., Bd. 11. Berlin, New York, München : Walter de Gruyter, S. 295–710.
10. *Nietzsche. Bd. 12(a)* = Nietzsche F. (1980). “Nachgelassene Fragmente (Ende 1886–Frühjahr 1887)”, in Ibid. *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe* : in 15 Bd., Bd. 12. Berlin, New York, München : Walter de Gruyter.
11. *Nietzsche. Bd. 12(b)* = Nietzsche F. (1980). “Nachgelassene Fragmente (Sommer 1887)”, Ibid. *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe* : in 15 Bd., Bd. 12. Berlin, New York, München : Walter de Gruyter, S. 323–336.

Литература / References

1. *Толстой* = Толстой Л. Н. Юбилейное собрание сочинений : В 90 т. Т. 35. Москва, Ленинград : Худ. лит., 1950. 710 с.
Tolstoy L. N. (1950). Complete Works : In 90 v., v. 35. Moscow; Leningrad: Khudozhestvennaia Literatura (in Russian).
2. *Шестов* = Шестов Л. Добро в учении гр. Толстого и Ф. Нитше : (Философия и проповедь). Санкт-Петербург : Тип. М. М. Стасюлевича, 1900. XVI, 209 с.
Shestov L. (1900). The good in the teaching of Tolstoy and Nietzsche: philosophy and preaching St. Petersburg : Тип. М. М. Stasyulevich (in Russian).
3. *Biser* = Biser E. (2002). Nietzsche — Zerstörer oder Erneuerer des Christentums? Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgesellschaft WBG.
4. *Gerhardt* = Gerhardt V. (1988). “Die kopernikanische Wende von Kant und Nietzsche”, in J. Albertz (hrsg.). *Kant und Nietzsche — Vorspiel einer künftigen Weltauslegung?* Hofheim : Freie Akademie, S. 247–322.
5. *Jung* = Jung C. (2009). “Nietzsche und die Theologie. Neue Standpunkte zu einem verhältnislosen Verhältnis”. *Nietzsche-Studien*, Bd. 38. S. 486–493.
6. *Kaulbach* = Kaulbach F. (1990). Philosophie des Perspektivismus, Teil 1 : Wahrheit und Perspektive bei Kant, Hegel, Nietzsche. Tübingen : Paul Siebeck.
7. *Stegmaier* = Stegmaier W. (1994). Nietzsches “Genealogie der Moral”: Werkinterpretation. Darmstadt : Wiss. Buchges.

8. *Van Tongeren* = van Tongeren P. (1989). Die Moral von Nietzsches Moralkritik: Studie zu "Jenseits von Gut und Böse". Bonn : Bouvier.
9. *Willers* = Willers U. (1988). Friedrich Nietzsches antichristliche Christologie. Eine theologische Rekonstruktion. Wien : Innsbruck.
10. *Zittel* = Zittel C. (1995). Selbstaufhebungsfiguren bei Nietzsche. Würzburg : Königshausen & Neumann.

Информация об авторе

Е. А. Полякова, канд. филол. наук, доцент СФИ.

Information about the author

E. A. Polyakova, Cand. Sci. (Philology), Associate Professor, St. Philaret Institute.

Статья поступила в редакцию 15.05.2023; одобрена после рецензирования 14.06.2023; принята к публикации 30.06.2023.