

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

ХІХ–ХХ ВЕКОВ

А.Г. Жаворонков

Одиссей в зеркале экспериментальной философии Ф. Ницше

За последние десятилетия упоминание о роли греков в мышлении Ницше стало своего рода общим местом научных исследований. Наибольшее внимание традиционно уделяют параллелям с досократической философией, роли трагедии и, конечно же, критике, направленной против Платона и неоплатоников. В то же время намного реже звучит имя Гомера, даже несмотря на то обстоятельство, что именно он открывает собой архаический период греческой культуры, – период, который был в глазах Ницше «истинно греческим».

Если мы не станем ограничиваться рассмотрением филологических и раннефилософских работ Ницше («Гомер и классическая филология», «Гомеровское состязание», статья об истории возникновения текста «*Certamen Homeri et Hesiodi*» и др.), в которых Гомер довольно часто играет центральную роль, мы увидим, что немецкий философ тонко пользуется гомеровскими отсылками в большинстве своих трудов раннего («Рождение трагедии», а также черновики и фрагменты 1870 гг.), среднего («Человеческое, слишком человеческое») и позднего периода («Так говорил Заратустра», «По ту сторону добра и зла», «К генеалогии морали», черновики второй половины 1880 гг.). Не будет преувеличением утверждать, что Гомер относится к наиболее ранним и прочным слоям мышления Ницше: гомеровские темы и образы становятся у него частью все новых философских конструкций (будь то оппозиция дионисийского и аполлинийского, роль состязания в греческой культуре архаического периода, демонстрация достоинств политеизма по сравнению с монотеизмом, критика плато-

новско-христианской морали или метафорическое описание экспериментальной философии), – подобно актерам, постоянно меняющим маски. Несмотря на все эти метаморфозы, интерпретация образа Гомера не претерпевает существенных изменений (особенно это бросается в глаза на фоне эволюции отношения Ницше к Платону): скорее можно говорить о том, что в разные периоды Ницше рассматривает Гомера под разными углами, каждый раз находя нужное ему в данный момент.

Почему же Гомер так органично вписывается в философию Ницше? Возможно, причина лежит в многосторонности гомеровских эпосов: ожесточенные дебаты XIX века между аналитиками и унитариями и вся дальнейшая история гомероведения демонстрируют возможность самых разных толкований «Илиады» и «Одиссеи». Для мыслителя открытого типа, каковым без сомнения был Ницше, отводивший огромную роль интерпретации, это обстоятельство должно было служить своего рода приглашением. Загадочность и противоречивость Гомера, само существование которого в истории постоянно ставится под вопрос, были полностью созвучны ницшевской философии противоречий: в мышлении Ницше Гомер постоянно находится в оппозиции по отношению к другим (к Гесиоду, к Архилоху, к досократикам, к Платону и т.д.), но также и к самому себе – как начало и, в то же время, предзнаменование конца «собственно греческой» культуры¹.

Гомер принадлежит к немногим авторам, которых Ницше почти не подвергает жесткой критике. Правда, это вовсе не значит, что Гомер является для него абсолютным идеалом, образцом для подражания. Наиболее явной причиной этому является постулируемый Ницше разрыв между греческой архаикой и постсократовской эпохой².

¹ См. позднюю заметку Ницше в ПСС, т. 13, с. 156 слл. (= KGW VIII/2, ноябрь 1887 – март 1888, 11 [375]), где Гомер назван одной из причин упадка греческого мира. Основанием для такой трактовки, по всей видимости, является постулируемый Ницше особый статус Гомера, его «ранний панэлленизм», сделавший его недостижимым идеалом и образцом для подражания, с которым невозможно состязаться на равных. Подробнее см. ПСС, т. 8, с. 151 слл. (= KGW IV/1, весна–лето 1875, 5[146]).

Здесь и далее Полное собрание сочинений Ницше на русском языке (М., 2005–) для краткости обозначается как ПСС, а немецкое собрание (Berlin, 1967–) – KGW.

² Об этом разрыве, связанном с идеей чуждости греческого в философии Ницше, см.: *Zhavoronkov A. Nietzsches Idee der Fremdheit des Griechischen und ihre Rezeption in der klassischen Philologie // "Einige werden posthum geboren": Friedrich Nietzsches Wirkungen / Hsg. von R. Reschke und M. Brusotti. Berlin: De Gruyter, 2012. S. 615 ff.*

Впрочем, есть и более глубокие причины, такие как ведущая роль традиции и невозможность для индивидуума открыто признать суверенность своих поступков. Фигура легендарного греческого поэта служит для Ницше своего рода импульсом для разработки собственных концепций (в т.ч. альтернативной концепции просвещения), а в других случаях даже может становиться оружием (например при критическом рассмотрении философии Сократа и Платона).

В настоящей статье я обращаюсь лишь к нескольким аспектам гомеровской рецепции у Ницше – на примере роли Одиссея в текстах среднего и позднего философского периода. Центральным звеном в анализе образа Одиссея, связывающем его с несколькими ключевыми темами философии Ницше, будет служить, пожалуй, наиболее знаменитая работа философа – «Так говорил Заратустра».

1. Одиссей как греческий идеал

В античной традиции образ Одиссея, в отличие от образа Ахилла (протагониста «Илиады») трактовался весьма неоднозначно. В зависимости от интерпретации того или иного автора Одиссей мог представлять образцовым героем, заботящимся о судьбе семьи и друзей (как, например, в «Одиссее»³), как беспринципный обманщик и жестокий разрушитель (как в «Энеиде» Вергилия⁴) или же как лжец, думающий лишь о своей собственной выгоде (именно так он описан в «Метаморфозах» Овидия⁵). Благодаря своему образованию в области классической филологии Ницше должен был знать все эти противоречащие друг другу перспективы. Его собственная, философская интерпретация дистанцируется от античных и любых других альтернативных толкований, но при этом учитывает их важнейшие элементы.

³ См. комментарий Георга Данека (*Данек Г. Эпос и цитаты: изучая источники «Одиссеи»*. М., 2011), где речь идет в том числе о «проблематичных» качествах Одиссея, упомянутых у Гомера. Согласно Данеку, в гомеровской «Одиссее» все поступки главного героя представлены в чрезвычайно выгодном для него свете: в частности, Одиссею не вменяется в вину гибель всех его соратников во время обратного путешествия.

⁴ В 9 книге «Энеиды» (602) Одиссей назван «лжеречивым».

⁵ В 13 книге «Метаморфоз» (1–398) описан спор между Одиссеем и Аяксом за доспехи убитого Ахилла. Искусная речь Одиссея, в которой он обосновывает свое право обладать доспехами великого героя, склоняет чашу весов на его сторону. Проигравший Аякс не может смириться с унижением и убивает себя.

Ницше видит в Одиссее, в первую очередь, типичного грека (такую характеристику Одиссей получает уже в ранней работе Ницше «Сократ и греческая трагедия»⁶), а также неморальный идеал. Во второй книге «Человеческого, слишком человеческого», где Ницше неоднократно делает важные замечания о греческой культуре, он называет греков народом Одиссея:

«Простота, гибкость, трезвость были *силой вырваны* для национальной предрасположенности, а не были даны ей изначально – опасность скатиться назад, в азиатчину, постоянно грозила грекам, да и впрямь время от времени нависала над ними, словно темный широкий разлив мистических ощущений, элементарной дикости и темноты. Мы видим, как они погружались в него, мы видим, как Европу словно смывало, захлестывало – ведь тогда Европа была очень маленькой, – но они всякий раз снова выплывали, эти хорошие пловцы и ныряльщики, этот народ Одиссея»⁷.

Согласно Ницше, азиатский элемент архаической греческой культуры проявляется в дионисийском начале, которое оказывается жизненно необходимым для греков. В то же время, избыток этого начала может привести к серьезной опасности. Примером такой опасности может служить сцена с сиренами в «Одиссее»⁸: главный герой приказывает спутникам привязать его к мачте, чтобы не поддаваться чарам сладкой песни сирен. На языке Ницше это означает, что протагонист «Одиссеи», как представитель греческой культуры, противостоит своим инстинктам, берущим свое начало в азиатской культуре.⁹

⁶ ПСС. Т. 1 (= KGW III/2, 96): «Одиссей, образцовый эллин древнего искусства, теперь, под руками новых поэтов, съезжился до фигуры *graeculus*'а, отныне стоящего в средоточии драматургических интересов в виде добродушно-лукавого домашнего раба».

⁷ Человеческое, слишком человеческое II: Смешанные мнения и изречения, 219 (= ПСС. Т. 2. С. 436 сл.). На наш взгляд, речь об азиатском начале в данном контексте не имеет отрицательного оттенка (в немецком оригинале стоит нейтральное «*das Asiatische*»).

⁸ «Одиссея» XII, 166–200.

⁹ В своих работах Ницше ни разу не упоминает о сиренах. Несмотря на это, совершенно очевидно, что именно песнь сирен, как испытание для Одиссея, служит наилучшей иллюстрацией тезиса об опасностях азиатского начала. Азиатские «корни» сирен были хорошо известны современным Ницше авторам: см. например монографию Г. Шрадера (*Schrader H. Die Sirenen nach ihrer Bedeutung und künstlerischen Darstellung im Altertum. Berlin, 1868*), где говорится о возможной связи изображений сирен на греческих вазах с ассирийскими изображениями крылатых существ.

Одиссей слышит чарующую песнь сирен – но не подчиняется им. Его готовность к борьбе с собственными инстинктами отличает его от Ахилла, неспособного унять свой порыв гнева после убийства Гектора. Именно Одиссею удается стать единственным героем, услышавшим песнь сирен, но не погибшим от нее. Одиссея, «хорошего пловца и ныряльщика», не захлестывают азиатские инстинкты; более того, он оказывается способен победить азиатское¹⁰, контролировать его.

В интерпретации Ницше Одиссей символизирует своего рода равновесие между дионисийским и аполлинийским: с помощью аполлинийских инструментов (мышления, ограничения) он извлекает пользу из дионисийского (т.е. из инстинктов, спонтанного начала, отсутствия ограничений)¹¹. Наиболее важное аполлинийское качество Одиссея – его $\pi\rho\acute{o}\nu$ («разум»)¹² – неоднократно спасает его, позволяя направить творческую энергию в определенное русло, чтобы придумать выход из сложной ситуации. Иными словами, Одиссей, как типичный грек досократовского периода, находится посередине между азиатским и европейским (платоновско-христианским) началом, – между подчинением природе и ее подавлением посредством единственной и безусловной морали¹³.

Возможно, были и другие причины, позволившие Ницше назвать Одиссея типичным греком и греческим идеалом. Одной из них могла стать способность греков переложить ответственность за собственные ошибки на богов¹⁴. Вполне вероятно, что Ницше принимал во внимание и агональное чувство, «которое должно побеждать перед публикой и быть понятным этой публике»¹⁵. В случае с Одиссеем со-

¹⁰ Стоит отметить, что у Гомера успех Одиссея заключается лишь в том, что он избегает гибели во время плавания мимо острова сирен. В более поздних версиях этой истории (см. напр. *Гигин*. Мифы, 125.141; *Ликофрон*. Александра, 712 слл.) победа Одиссея влечет за собой смерть сирен: осознав свою неспособность зачаровать героя, они бросаются со скал в море.

¹¹ Краткое описание основных интерпретаций оппозиции «аполлинийское – дионисийское» см. в статье Фолькера Кайзы: *Caysa V. Leibkultur und Rausch // Nietzscheforschung*. Bd. 5/6. Berlin, 2000. S. 39–59.

¹² О роли $\mu\eta\tau\iota\varsigma$ см. *Vernant J.-P.; Detienne M. Les ruses de l'intelligence: La mêtis des grecs*. Paris, 1974.

¹³ См.: *Witzler R. Europa im Denken Nietzsches*. Würzburg, 2001. S. 46.

¹⁴ Ницше указывает на эту особенность в своих заметках 1880 годов, а также в работе «К генеалогии морали» (II, 23).

¹⁵ ПСС. Т. 10. С. 286 (= KGW VII/1, лето 1883, 8[15]): вступление к не написанному Ницше тексту «Греки как знатоки человека».

циальная и коммуникативная роль этого чувства чаще всего проявляется в тех случаях, когда он ощущает необходимость продемонстрировать окружающим свое физическое или умственное превосходство. Наглядным примером этому может служить, в частности, сцена на острове феаков. После болезненных странствий, лишившись кораблей, богатств и соратников, Одиссей оказывается на острове Огигия. Удостоившись радушного приема у царя феаков Алкиноя, он, в то же время, вступает в конфликт с молодыми феаками: не воспринимая Одиссея всерьез из-за отсутствия у него социального статуса, они в не слишком вежливой манере приглашают его принять участие в спортивном состязании¹⁶. Это состязание, в котором Одиссей одерживает победу, демонстрируя зрителям свое превосходство над остальными участниками, служит для него первым шагом к ресоциализации: проведя множество лет вдали от людей, он вынужден заново бороться за место в человеческом сообществе, а состязание у феаков, символизирующих собой своего рода промежуточное состояние между богами и людьми, служит ему первой пробой сил. Настоящее испытание ждет Одиссея впереди: чтобы вернуть свой статус правителя Итаки, ему придется вступить в кровавое состязание¹⁷ с женихами Пенелопы.

2. Одиссей как артистический лжец

Итак, отсутствие ответственности и агональное чувство являются в глазах Ницше типично греческими качествами. В то же время, в контексте интерпретации образа Одиссея они оказываются на вто-

¹⁶ «Одиссея» VIII, 145–149 (обращение Лаодама к Одиссею): «Ну-ка, отец чужеземец, вступи-ка и ты в состязанье, / Если искусен в каком. А должен бы быть ты искусен. / Ведь на земле человеку дает наибольшую славу / То, что ногами своими свершает он или руками. / Выйди, себя покажи и рассей в своем духе печали». См. также VIII, 159–64 (речь Лаодама после первоначального отказа Одиссея от участия в состязаниях): «Нет, чужестранец, тебя не сравнил бы я с мужем, искусным / В играх, которых так много везде у людей существует! / Больше похож ты на мужа, который моря объезжает / В многовесельном судне во главе мореходцев-торговцев, / Чтобы, продав свой товар и опять корабли нагрузивши, / Больше нажить барыша. На борца же совсем не похож ты!» (зд. и далее перевод В.А. Жуковского).

¹⁷ Битва с женихами начинается после состязания в стрельбе из лука, во время которого один лишь Одиссей оказывается способен натянуть тетиву своего оружия.

ром плане. В «Утренней заре» Ницше прямо говорит о том, что его интересует, в первую очередь, необычайная способность Одиссея к обману, выделяющая его среди остальных героев архаического периода:

«Греческий идеал. – Что восхищало греков в Одиссее? Прежде всего способность лгать и вершить хитрое и ужасное возмездие; справляться с обстоятельствами; когда это необходимо, казаться благороднее, чем самый благородный; способность быть тем, кем хочешь быть; героическое упорство; способность распоряжаться всеми средствами; обладание духом – его дух восхищает богов, они улыбаются, когда думают об этом, – все это греческий идеал! Самое удивительное, что здесь даже не чувствуется, и, следовательно, не может быть отнесено на счет нравственности противоречие между видимостью и существованием. Бывали же такие основательные актеры!»¹⁸

Для Ницше Одиссей доплатоновского периода – это, прежде всего, артистический лжец¹⁹, размывающий границы между существующим и кажущимся и не обращающий внимания на моральные разграничения. Его ложь помогает ему принимать форму Другого. Иными словами, в лице Одиссея мы имеем дело с многогранным, изобретательным, постоянно меняющим маски (в частности, играющим роль нищего перед женихами Пенелопы²⁰) и создающим новые истины существом²¹. Рассказывая ложные истории о самом себе свинопасу Эвмею²² и Пенелопе²³, Одиссеем фактически каждый раз создает своего рода альтернативные реальности, в каждой из которых существует

¹⁸ «Утренняя заря», 306 (перевод мой. – А.Ж.).

¹⁹ О греках как актерах см. также «Веселая наука» V, 356 (цит. по: *Ницше Ф.* Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1990. С. 678): «[...] когда каждый убежден, что способен почти на все, *дорос* почти *до всякой роли*, когда каждый испытывает себя, импровизирует, снова испытывает, испытывает с удовольствием, когда прекращается всякая природа и начинается искусство... Греки, впервые принявшие эту *веру в роли* – артистическую веру, если угодно, – шаг за шагом подверглись, как известно, диковинному и не во всех отношениях достойному подражания превращению: *они на деле стали актерами*; в качестве таковых они очаровали, завоевали весь мир – и, наконец, даже “завоевательницу мира”».

²⁰ «Одиссея» XVII, 370 слл.

²¹ Примерно на эти же качества (изобретательность, хитрость, многогранность характера) указывает традиционный для гомеровского Одиссея эпитет *πολύτροπος*.

²² «Одиссея» XV, 403 слл.

²³ *Ibid.* XIX, 165 слл.

свой собственный Одиссей. В случае необходимости Одиссей готов избавиться и от своего имени: именно эта уловка позволяет ему избежать смерти в пещере циклопа Полифема²⁴. Выражаясь языком Ницше, дух Одиссея помогает ему преодолеть все препятствия, которые слишком сложны для других, и заслужить уважение богов благодаря проявленным в долгих странствиях качествам. Для достижения своей цели Одиссей использует все доступные ему средства: он способен быть жестоким с женихами и прибегнуть к обману в разговоре с собственной женой и отцом²⁵ – лишь затем, чтобы проверить лояльность последних по отношению к себе.

Разумеется, ложь Одиссея можно трактовать не только с этической, но и с эстетической позиции²⁶: его слова выглядят правдоподобными не в последнюю очередь благодаря своей красоте. Именно об этом говорит царь Алкиной, объясняя присутствующим на пиру феакам, почему он готов поверить рассказу Одиссея о собственных странствиях:

«Смотрим мы на тебя, Одиссей, – и никак не возможно
Думать, что лжец, проходимец пред нами, каких в избыльи
Черная кормит земля средь густо посеянных смертных,
Нагло сплетающих ложь, какой никому не распутать.
Прелесть [μωρφή] в словах твоих есть, и мысли твои благородны.
Что ж до рассказа о бедах твоих и о бедах ахейцев, –
Словно певец настоящий, искусный рассказ свой ведешь ты!»²⁷

Красота речи Одиссея является необходимой частью его образа. Сила иллюзии помогает ему продемонстрировать собственную силу и сделать первый шаг на пути к возвращению своего социального статуса. Способность Одиссея к артистическому обману служит признаком его благородства²⁸. В свою очередь, именно благородство является центральным ценностным ориентиром в мышлении Ницше.

²⁴ Ibid. IX, 366.

²⁵ Ibid. XXIV, 302 слл.

²⁶ См. также *Martin C.W. Nietzsche's Homeric Lies // The Journal of Nietzsche Studies*. Vol. 31. 2006. P. 3. Мартин приводит другой пример (VIII, 166–177: Одиссей объясняет своему оппоненту Эвриалу, что благородный человек должен говорить красиво).

²⁷ «Одиссея» XI, 363–369.

²⁸ См. соответствующую статью в словаре языка Ницше: *Nietzsche-Wörterbuch / Hrsg. von der Nietzsche Research Group (Nijmegen)*. Bd. 1: *Abbréviation – einfach*. Berlin, 2004. S. 691.

3. Одиссей как высший человек

Ницше дает нам понять, что Одиссей для него не просто мифологический персонаж, а важнейший культурный тип. В этой связи перед нами неизбежно возникает вопрос о причине, побудившей немецкого философа вписать образ Одиссея в исторический контекст.

Вопрос представляется далеко не праздным, если вспомнить об уже упомянутых интерпретациях образа Одиссея у Вергилия и Овидия. Отметим при этом, что Одиссей представлен в далеко не самом выгодном свете даже в классической (не-еврипидовской) трагедии, в частности, в драме Софокла «Филоктет». Чтобы обмануть пораженного страшной болезнью Филоктета и привезти его под Троию²⁹, Одиссей прибегает к помощи сына Геракла Неоптолема, убеждая последнего с помощью софистических доводов. Несмотря на первоначальные успехи, обман Одиссея в конечном счете раскрывается, а Неоптолем отказывается подчиниться ему. Даже если не вдаваться в споры о том, можно ли считать Одиссея в «Филоктете» своего рода антиидеалом, вполне очевидно, что он не выглядит образцом для подражания. И хотя гомеровский Одиссей, напротив, представлен в чрезвычайно выгодном свете, в «Илиаде» его сопоставление с Ахиллом завершается явно в пользу последнего. Более того, даже в «Одиссее» можно увидеть вполне прозрачные намеки на «неприятные» истории, в которые оказывается замешан главный герой³⁰. Отсутствие единой линии в интерпретации образа Одиссея, казалось бы, не дает нам никакого повода называть его греческим идеалом доплатоновского времени.

Косвенный ответ на наш вопрос дает сам Ницше в своих работах и заметках среднего и позднего периода. Причина его стремления к историзации собственного толкования образа Одиссея заключается в роли последнего для критической оценки современного Ницше состояния европейской культуры, в целом, и традиционной европейской философии, в частности.

²⁹ Во время одной из остановок ахейского войска на пути к Трое Филоктет был укушен змеей. Рана оказалось настолько серьезной, что соратники высадили Филоктета на Лемносе. По прошествии нескольких лет войны ахейцы узнали о пророчестве оракула, согласно которому Троию можно было взять только с помощью Филоктета. Посовещавшись, ахейцы решили выслать на Лемнос посольство с Одиссеем во главе.

³⁰ См. скрытый намек на участие Одиссея в коварном убийстве Филомелеида («Одиссея» IV, 341–346).

Многие качества Одиссея (способность создавать новые истины и менять маски, сила духа, жесткость и отсутствие угрызений совести), совпадают с признаками идеальных высших людей³¹: последних Ницше в «Утренней заре» называет сильными, мстительными, враждебными, хитрыми, недоверчивыми, готовыми на самые ужасные дела³². К этой же группе качеств относится и способность Одиссея обуздывать собственные азиатско-дионисийские инстинкты, подчиняя их своим целям:

«Можно распоряжаться своими инстинктами подобно садовнику, но немногие знают об этом: можно взращивать ростки гнева, сострадания, раздумий, тщеславия – столь же плодотворно, как прекрасные фрукты на шпалерах...»³³

Как типичный грек и греческий идеал, способный к артистическому обману, Одиссей оказывается в одном ряду с «историческими» высшими людьми (Цезарем и Наполеоном). Именно в способности носить маски проявляется его сила:

«NB. Великий человек, человек, которого природа изобрела и выстроила в высоком стиле, – что это? [...] Если он говорит не сам с собой, то надевает маску. Он охотнее лжет, чем говорит правду: для лжи требуется больше духа и воли»³⁴.

В работах Ницше, написанных после 1881 г., Одиссей постепенно превращается в инструмент критики современной Европы. Его самообладание, сила и жесткость, неоднократно переходящая в жестокость, контрастируют с образом «слабого» европейца:

«[...] пока не вырастили наконец измельчавшую, почти смешную породу, какое-то стадное животное, нечто добродушное, хилое и посредственное, – нынешнего европейца...»³⁵

В четвертой, заключительной книге «Так говорил Заратустра», содержащей расширенное описание идеального высшего человека, отличающегося от несовершенных высших людей современности, образ Одиссея также играет весьма существенную, хотя и не заметную с первого взгляда роль. Трактовка песни сирен как «азиатско-дио-

³¹ Ср. *Martin C.W. Nietzsche's Homeric Lies*. P. 1 ff.

³² «Утренняя заря», 18.

³³ «Утренняя заря», 560 (перевод мой. – А.Ж.).

³⁴ ПСС. Т. 11. С. 408 (= KGW VII/3, апрель–июнь 1885, 34[96]).

³⁵ По ту сторону добра и зла, 62 (=ПСС. Т. 5, с. 76).

нисийского» искушения находит здесь свое развитие – в первую очередь, в главе «Среди дочерей пустыни»³⁶, где звучит песнь странника:

«Чистейший этот воздух поглощая
Ноздрями, кубками, раскрытыми широко,
Без будущего, без воспоминаний,
Сию я здесь, прелестные подруги [...]»³⁷

Дочери пустыни, о которых поет странник, символизируют азиатско-дионисийские инстинкты, которые способен подчинить себе лишь настоящий высший человек. Число параллелей между песнью странника и эпизодом с сиренами в 12 песни «Одиссеи» не позволяет говорить о случайном совпадении:

1) в обоих случаях звучит чарующая песнь (странник играет на арфе чародея; голос сирен зачаровывает мореплавателей);

2) персонажами песни оказываются женщины или существа женского пола (сирены поют о самих себе; странник воспекает дочерей пустыни);

3) существенную роль в песне играет забвение (услышавшие сирен мореплаватели забывают о родине; в пустыне странники утрачивают свои воспоминания);

4) наконец, центральную роль в обоих случаях играет фигура странствующего героя.

«Сильный» Одиссей способный совладать со своими инстинктами, оказывается, таким образом, противоположностью «слабого» странника (называющего себя «европейцем»), в конце концов поддающегося собственным инстинктам. Странник призывает на помощь традиционную мораль («морального льва»³⁸), но его план обречен на

³⁶ Сравнение азиатского начала с пустыней см. в ПСС. Т. 13. С. 210 (= KGW VIII/3, весна 1888, 14 [14]): «Непомерное, дикое [Wüste], азиатское заложено в самой его основе: отвага грека – в его борьбе с собственным азиатством: прекрасное он не получил даром, точно так же как логику, как естественное чувство нравственности, – оно было завоевано, изволено, захвачено в бою – это его победа...»

³⁷ ПСС. Т. 4. С. 309.

³⁸ ПСС. Т. 4. С. 310: «Да, да, зову тебя, / Достоинство, на сцену, / Честь европейца! / Ты, добродетелью надутый мех, / Шипи, свисти и дуй еще, / Ха! / Еще раз прореви / Морали ревом, / Рыкая львом пред дочерью пустыни, / Морали львом! / Ведь, милые мои!.. / Вой добродетели в Европе заглушает / Весь жар души, всю страстность европейца / И европейца волчий аппетит. / И вот я перед вами, европеец, / И не могу, о Господи, иначе.

Разумеется, в песне странника можно увидеть и своего рода самоиронию. Однако центральной темой в любом случае остается его неспособность справиться

неудачу, поскольку до людей уже дошла весть о смерти бога. На фоне моральной слабости, которую Ницше замечает в европейцах, «неморальный» Одиссей становится уже не только греческим, но и европейским идеалом.

4. Одиссей и путь философа

Упомянутые выше примеры из «Так говорил Заратустра» подводят нас к еще одной важнейшей теме: «многоопытный» Одиссей, странник и воин³⁹, носящий множество масок и стирающий границы между человеком и богом, человеком и зверем, жизнью и смертью (достаточно вспомнить его путешествие к вратам Аида), демонстрирует поразительное сходство с Заратустрой и, в то же время, олицетворяет собой своего рода метафору ницшевского идеала экспериментальной и перспективистской философии – как одинокого путешествия по неизведанной и опасной территории и постоянного поиска новых ответов.

Скрытые указания на параллели между Заратустрой и Одиссеем не можно найти не только в четвертой книге «Так говорил Заратустра». Так, вступление к одному из самых известных и важных с философской точки зрения пассажей, а именно к рассказу Заратустры о своем сне, в котором он беседует с карликом о вечном возвращении, выглядит своеобразным обращением к Одиссею:

«Заратустра же был другом всех тех, кто совершает дальние путешествия и не может жить без опасности. И смотрите, пока слушал он, развязался в конце концов его собственный язык и лед его сердца разбился; тогда начал он так говорить:

“Вам, отважным искателям, испытателям и тем, кто когда-либо плавал под коварными парусами по страшным морям, –

вам, опьяненным загадками, любителям полумрака, чья душа привлекается звуками свирели ко всякой обманчивой пучине:

– ибо не хотите вы нащупывать нить трусливой рукой; и где вы можете *отгадать*, там ненавидите вы – *делать выводы* –

вам одним расскажу я загадку, которую *видел*, – *видение* самого одинокого»⁴⁰.

ся с дионисийскими инстинктами без божественной помощи. Именно по этой причине странник, вместе с другими гостями Заратустры осознавший смерть бога, вскоре начинает совершенно по-библейски молиться новому божеству в образе осла.

³⁹ См. *Подорога В.П. Метафизика ландшафта*. М., 1993. С. 142 слл.

⁴⁰ «Так говорил Заратустра» III, О видении и загадке (= ПСС. Т. 4. С. 160).

В данном случае образ Одиссея служит, в первую очередь, не культуркритическим целям (как в главе о дочерях пустыни), а определению принципов философствования. В то время как вечный странник, также называемый «тенью» Заратустры⁴¹, олицетворяет собой искаженный вариант его учения, служа символом холодного одиночества и усталости от вынужденного бесцельного скитания наощупь после потери твердых и ясных ориентиров, образ Одиссея служит его противоположностью, тем самым свидетельствуя о возможности метафорического описания метода Ницше⁴².

Ницше превращает Одиссея в символ перспективистской философии⁴³, поскольку ее принципы во многом схожи с качествами гомеровского героя: он не претендует на обладание единственной истинной, а по своему поведению напоминает «свободного духом», постоянно находящегося в движении и, подобно художнику, создающего для себя новые перспективы. Как и странствующий Заратустра, Ницше постоянно изменяется, преодолевает установленные границы и видит в упадок традиционных, твердо установленных ценностей призыв к новому, «опасному» философствованию:

«В самом деле, мы, философы и «свободные умы», чувствуем себя при вести о том, что “старый Бог умер”, как бы осиянными новой утренней зарею; наше сердце преисполняется при этом благодарности, удивления,

⁴¹ См., в первую очередь, главу «Тень»: исключительная легкость и легкомыслие добровольного нищего и крайнее уныние и тяжеловесность странника представляют собой односторонние и вводящие в заблуждение варианты интерпретации целей Заратустры, соединяющего в себе высоту и глубину, легкость и тяжесть, счастье и страдание, прошлое и будущее. Комичная сцена, в которой странник бежит за Заратустрой, а Заратустра, в свою очередь, преследует добровольного нищего, т.е. находится посередине между нищим и «тенью», содержит в себе намек на эту оппозицию.

⁴² Ср. «Человеческое, слишком человеческое» II: Смешанные мнения и изречения, 408 (= ПСС. Т. 2. С. 494): «*Sohestwie в Аид.* – И я спускался в преисподнюю, подобно Одиссею, не раз буду спускаться туда и впредь; а чтобы говорить с несколькими мертвецами, я принес в жертву не только барана, но и собственную кровь не пощадил. Было их четыре пары, тех, что не отказали мне, жертвователь: Эпикур и Монтень, Гёте и Спиноза, Платон и Руссо, Паскаль и Шопенгауэр».

⁴³ См. *Kaulbach F. Philosophie des Perspektivismus. Bd. I. Tübingen, 1990. S. 293*: «Der perspektivische Philosoph ist ein Odysseus des Geistes, ein ‚Polytropos‘, der die Meere befahren hat». См. также *Konhardt K. “Ein Odysseus des Geistes”. Bemerkungen zum Profil des perspektivischen Philosophen // Persektiven des Perspektivismus / hg. von V. Gerhardt und N. Herold. Würzburg, 1992. S. 185–201.*

предчувствия, ожидания, – наконец, нам снова открыт горизонт, даже если он и затуманен; наконец, наши корабли снова могут пуститься в плавание, готовые ко всякой опасности; снова дозволен всякий риск познающего; море, *наше* море снова лежит перед нами открытым; быть может, никогда еще не было столь “открытого моря”»⁴⁴.

Многие качества Одиссея (его многосторонность, любопытство, жесткость, доброта, уживающаяся с ненавистью, стремление быть законодателем, а не простым зрителем) совпадают с теми, которые Ницше считает типичными для «хорошо удавшегося» философа:

«Почему философ *редко* удается: к условиям его появления относятся свойства, обычно губительные для обыкновенного человека:

1) неслыханное множество свойств, он должен быть аббревиатурой человека, всех его высоких и низменных желаний: опасность внутренней раздвоенности, а также отвращения к самому себе;

2) он должен проявлять любопытство к самым разным вещам: опасность расщепления;

3) он должен быть справедливым и доброжелательным в высшем смысле, но в то же время глубоким в любви и ненависти (и несправедливости);

4) он должен быть не только созерцателем, но и законодателем – судьей и подсудимым (в той мере, в какой он является аббревиатурой мира);

5) чрезвычайно многосторонним и в то же время уверенным и твердым. Гибким»⁴⁵.

Сущность Одиссея многообразна: он представляет собой человека противоположностей, твердого со своими противниками и мягкого со своими подданными на Итаке⁴⁶, одновременно «подсудимого» (в отношениях с Агамемноном) и судьи (в случае с женихами). Именно гибкость Одиссея помогает ему преодолевать все трудности, встречающиеся на его пути.

Путь философа, как и путь Одиссея, нельзя назвать легким и безопасным. Согласно Ницше, одну из самых больших преград, с кото-

⁴⁴ «Веселая наука» V, 343. Пер. по изд.: *Ницше Ф. Соч.:* В 2 т. Т. 1. М., 1990. С. 663.

⁴⁵ ПСС. Т. 11. С. 246 (= KGW VII/2, лето–осень 1884, 26 [425]).

⁴⁶ Во второй песни «Одиссеи» (230–234) главный герой изображен добрым и справедливым правителем Итаки: «Мягким, благим и приветливым быть уж вперед ни единый / Царь скиптроносный не должен, но, правду из сердца изгнавши, / Каждый пускай притесняет людей и творит беззаконья, / Если никто Одиссея не помнит в народе, которым / Он управлял и с которым был добр, как отец с сыновьями».

рыми сталкивается свободный мыслитель, представляет собой мораль, а точнее стремление к моральным оценкам «доброй» и «злой»:

«Желание показать доброго человека до сих пор больше всего вредило философскому познанию. Великая ложь, особенно у моралистов»⁴⁷.

Уже в своих более ранних работах Ницше характеризует традиционных философов как людей, поддавшихся искушению морали, так называемой «Цирцей философов»:

«Именно мораль проявила себя величайшей мастерицей обольщения с тех пор, как на земле начали говорить и убеждать, – а для нас, философов, она оказалась настоящей *Цирцеей философов*»⁴⁸.

Те, кто не устоял перед искушением и позволяет себе, в частности, беспокоиться о целомудрии, становятся «свиньями» Цирцеи:

«217. Кто целомудрен от природы, тот не слишком высокого мнения о целомудрии, за исключением некоторых тщеславных глупцов. Обожествляют целомудрие те, у кого есть причины желать его для себя в настоящем или в прошлом, – свиньи Цирцеи»⁴⁹.

Упоминание о Цирцее недвусмысленно указывает на Одиссея как идеал досократовского грека: именно он способен избежать искушения моралью. Противопоставление греческой культуры до Сократа и культуры нового типа, в которой мораль играет главенствующую роль, позволяет нам понять философскую метафору Ницше, проведя параллель с соответствующим эпизодом в «Одиссее»: мораль превращает неосторожных философов в свиней – подобно тому, как волшебница Цирцея превращает в свиней соратников Одиссея. Одиссей, пришедший на помощь своим товарищам и одержавший победу над Цирцеей, становится, таким образом, идеалом философа, не дающего моральным принципам связать себя по рукам и ногам.

Образ Одиссея, постоянно держащего в памяти цель своего путешествия, не поддающегося чарам (будь то магическое питье Цирцеи, песнь сирен или дарующий сладкое забвение лотос на острове лотофагов) и в конце концов нашедшего путь домой, отчетливо контра-

⁴⁷ ПСС. Т. 11. С. 168 (= KGW VII/2, лето–осень 1884, 26[107]).

⁴⁸ «Утренняя заря», Предисловие, 3 (перевод мой. – А.Ж.). Та же идея встречается и в поздних работах Ницше. См. например Ессе homo, Почему я судьба, 6 (= ПСС. Т. 6. С. 281): «Христианская мораль была до сих пор Цирцеей всех мыслителей – они были у нее в услужении».

⁴⁹ ПСС. Т. 10. С. 69 (= KGW VII/1, лето–осень 1882, 3 [1] 217). Ср. ПСС. Т. 10. С. 335 (= KGW VII/1, лето 1883, 12 [1] 137): «Свиньи Цирцеи поклоняются целомудрию».

стирует с описанием философов, утративших свою независимость из-за Цирцеи-морали:

«Во что превратятся они, со всем их стремлением к независимости, с их привычным или возведенным в принцип сомнением, тем более с их пороком – противоречить, вводить новшества любой ценою, задирать нос перед всем высоким; во что превратятся они, стоит им начать раздумывать над “ты должен” и “ты не должен”? Тотчас окажется, что нет на земле ничего более жалкого: эта Цирцея-мораль, дунув, зачаровала их! Всех этих идущих одиноким путем гордецов! – И вот все это одним махом превратилось в ягнят, и вот уж они хотят быть стадом. Для начала все они как один хотят делить свои “ты должен” и “ты не должен” решительно с любым – первый признак того, что с независимостью покончено»⁵⁰.

Одиночество и независимость Одиссея, а также его стремление к новому, к будущему, противоположны стремлению философов к прежней, стадной морали, связанному с утратой индивидуального горизонта ценностей и с подчинением принципам «ты должен» и «ты не должен».

В четвертой книге «Так говорил Заратустра» искушение философов моралью проиллюстрировано на конкретном примере сострадания главного героя⁵¹. Заратустра слышит крик отчаяния современного, несовершенного высшего человека и едва не жертвует независимостью собственного учения и ценностей, приблизившись к ищущим помощи, пригласив их в свою пещеру и, более того, назвав их «братьями» (т.е. учениками или спутниками в своем экспериментально-философском путешествии)⁵². Сцена в последней главе («Знак»), где Заратустра ясно говорит, что собравшиеся в его пещере гости не могут быть его истинными спутниками, и в одиночку продолжает путь к своей цели, напоминает нам о ситуации Одиссея: он один достигает Итаки, в то время как все его соратники гибнут уже в первой части

⁵⁰ ПСС. Т. 12. С. 150 (= KGW VIII/1, осень 1885 – осень 1886, 2 [203]).

⁵¹ О стоической трактовке сострадания у Ницше см.: *Nussbaum M.C. Mitleid und Gnade: Nietzsches Stoizismus // Zeitschrift für deutsche Philosophie. Bd. 41. 1993. S. 831–858.*

⁵² См. «Так говорил Заратустра» IV, Песнь скитальца в ночи. Заратустра зовет своих гостей в полуночное странствие, чтобы сообщить им свои самые сокровенные и важные идеи: *«Идем! Идем! Идем! Будем теперь странствовать! Час настал! Начнем странствовать в ночи!»* (ПСС, т. 4, с. 322). Однако гостей Заратустры интересует лишь внешняя сторона его учения (например его слова о смерти старого бога), и они не готовы познать его внутреннюю, «тайную» часть (в т.ч. учение о воли к власти и о вечном возвращении).

обратного путешествия. Сон мнимых последователей Заратустры, контрастирующий с бодрствованием самого Заратустры, символизирует их неспособность пройти весь путь экспериментальной философии. Подобно умершим товарищам Одиссея, у которых не хватило мужества и терпения, чтобы преодолеть все препятствия, временные спутники Заратустры так и не достигают цели, оставшись во власти сиюминутных проблем.

5. Одиссей против Терсита: ресентимент и пассивный нигилизм в аристократическом окружении

С точки зрения Ницше, Одиссей, как высший человек, благородный не только происхождением, но и своими поступками, способен противостоять попыткам «социального переворота», приводящего к господству стадной морали. Прекрасной иллюстрацией подобной защиты аристократического взгляда на мир может служить сцена из второй песни «Илиады», в которой Одиссей словом и делом обуздывает Терсита⁵³.

В отличие от Одиссея, Терсит с точки зрения греческих стандартов является безобразным как физически, так и духовно⁵⁴. Несмотря на свое предположительно аристократическое происхождение⁵⁵, он занимает чрезвычайно низкую позицию в ахейском войске (из-за отсутствия успехов в военных делах и в советах) и по этой причине не обладает правом держать слово на собраниях. Тем не менее, во время очередного

⁵³ «Илиада» II, 212 слл.

⁵⁴ См. описание Терсита во второй песни «Илиады» (211–222): «Все успокоились, тихо в местах учрежденных сидели; / Только Терсит меж безмолвными каркал один, празднословный; / В мыслях вращая всегда непристойные, дерзкие речи, / Вечно искал он царей оскорблять, презирая пристойность, / Все позволяя себе, что казалось смешно для народа. / Муж безобразнейший, он меж данаев пришел к Илиону; / Был косоглаз, хромоног; совершенно горбатые сзади / Плечи на персях сходились; глава у него подымалась / Вверх острием, и была лишь редким усеяна пухом. / Враг Одиссея и злейший еще ненавистник Пелида, / Их он всегда порицал; но теперь скиптроносца Атрида / С криком пронзительным он поносил [...]» (здесь и далее пер. Н.И. Гнедича).

⁵⁵ Тезис о благородном происхождении Терсита довольно убедительно обосновывает У. Геддес: *Geddes W.D. Who is who in 'Homeric' society? // The Classical Quarterly. N.S. Vol. 34. 1984. P. 22 f.* Противоположную позицию см. в *Gebhardt V. Thersites // Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft. RE 5 A/2. Stuttgart, 1934. S. 2456–2457.* См. также *Marks J. The ongoing Neikos: Thersites, Odysseus and Achilles // American Journal of Philology. Vol. 126. 2005. P. 1–6.*

совета Терсит начинает публично поносить Агамемнона, командующего ахейским войском под Троей. Разозленный его речью Одиссей напоминает собравшимся⁵⁶, что «презренный» Терсит не вправе даже называть имен ахейских вождей, а тем более ставить под сомнение позицию Агамемнона. В конце своей речи Одиссей ударяет Терсита скипетром – символом права на высказывание во время собраний.

Речь Терсита напоминает нам о важнейшем для Ницше понятии resentment. Нападая на существующий ранговый порядок, Терсит хочет отомстить Агамемнону за то, что никогда не сможет занять равное ему положение⁵⁷. Причина его поступков кроется в зависти, по своей форме напоминающей описанную в «Трудах и днях» Гесиода «злую» ипостась Эриды⁵⁸: вместо того чтобы рассматривать собственные недостатки как повод к плодотворному состязанию (тем самым выбрав «добрую» Эриду), Терсит пытается унижить другого, подорвав его репутацию. Непродуктивный по своей сути, Терсит не может победить Агамемнона в открытом состязании – будь то состязание в военном искусстве или в умении дать разумный совет. Примерно такая ситуация описана во втором рассмотрении «К генеалогии морали»: согласно Ницше, уничтожающее чувство resentment сопровождается ненавистью, завистью, недоброжелательством, подозрительностью, злопамятством и местью⁵⁹. С точки зрения Ницше, голос Терсита – это голос «неудавшихся», слишком слабый, чтобы иметь серьезное влияние в гомеровском обществе⁶⁰.

Продуктивность Одиссея (в частности, его способность создавать новые истины с помощью обмана) свидетельствует о высокой степени силы духа, которой он обладает. Согласно более поздней классификации Ницше, ставшей своего рода квинтэссенцией его тезисов о

⁵⁶ «Илиада» II, 246 слл.

⁵⁷ Ср. «Так говорил Заратустра» II, О тарантулах: ««Мищению и поруганию хотим мы предать всех, кто не подобен нам» – такой обет дают сердца тарантулов» (ПСС. Т. 4. С. 103).

⁵⁸ Гесиод. Труды и дни, 14 слл.: «Эта – свирепые войны и злую вражду вызывает, / Грозная. Люди не любят ее. Лишь по воле бессмертных / Чтут они против желанья тяжелую эту Эриду» (перевод В.В. Вересаева).

⁵⁹ «К генеалогии морали» II, 11 (= ПСС. Т. 5. С. 290).

⁶⁰ По всей видимости, Терсит не находит поддержки даже среди простых ахейцев. Об этом свидетельствует, в частности, положительная реакция последних на ответную речь Одиссея (II, 272–277): «Истинно, множество славных дел Одиссей совершает, / К благу всегда и совет начиная, и брань учреждая. / Ныне ж герой Лазртид совершил знаменитейший подвиг: / Ныне ругателя буйного он обуздал велеречью! / Верно, вперед не отважит его дерзновенное сердце / Зевсу любезных царей оскорблять поносительной речью!»

нигилизме в работах 1880 годов, эта сила характерна для активного нигилиста, поскольку активный нигилизм есть признак «усиливающейся власти» духа⁶¹. Противостоящий Одиссею Терсит, в свою очередь, оказывается типичным пассивным нигилистом: его сила духа «может утомиться, *истощиться* до того, что *прежние* цели и ценности перестают ей соответствовать, и веры им больше нет»⁶². Стоит, правда, отметить, что Одиссей не является классическим типом активного нигилиста: в своем ответе Терситу он высказывается в пользу установленных традицией порядков⁶³, а не отстаивает собственные, индивидуальные ценности.

В контексте интерпретации образа Одиссея у Ницше спор с Терситом напоминает разговор Заратустры с шутком большого города в главе «О прохождении мимо» (в третьей книге «Так говорил Заратустра»). Шут большого города, пародирующий Заратустру⁶⁴ и, в то же время, стремящийся добиться его расположения, представляет собой типичного желчного нигилиста, напоминая о нигилисте Терсите, охотно критикующем одних (например Агамемнона) и угождающем другим (в частности, Ахиллу). Подобно Одиссею, Заратустра требует от шута, чтобы тот замолчал, поскольку у него нет права критиковать других. При этом слова шута поразительно напоминают некоторые афоризмы Заратустры⁶⁵, — точно так же, как речь Терсита не слишком отличается от обвинительной речи Ахилла, адресованной Агамемнону⁶⁶.

⁶¹ ПСС. Т. 12. С. 323 (= KGW VIII/2, осень 1887, 9[35]). В русском тексте слово «Geist» ошибочно переведено как «ум».

⁶² Ibid.

⁶³ См. также его речь в защиту Агамемнона как предводителя ахейского войска («Илиада» II, 203 слл.): «Всем не господствовать, всем здесь не царствовать нам, аргивянам! / Нет в многовластии блага; да будет единый властитель, / Царь нам да будет единый, которому Зевс прозорливый / Скиптр даровал и законы: да царствует он над другими».

⁶⁴ Заратустра сам называет себя шутком и обличителем людей.

⁶⁵ На сходство речи шута с речами Заратустры указывает, в частности Стэнли Роузен в своем комментарии к «Так говорил Заратустра»: *Rosen S. The Mask of Enlightenment: Nietzsche's Zarathustra. Cambridge, 1995. P. 191 f.*

⁶⁶ См. начало обличительной речи Ахилла, адресованной Агамемнону в первой песни «Илиады» (149–159): «Царь, облеченный бесстыдством, коварный душою мздолюбец! / Кто из ахейя захочет твои повеления слушать? / Кто иль поход совершит, иль с враждебными храбро сразится? / Я за себя ли пришел, чтоб троян, укротителей коней, / Здесь воевать? Предо мною ни в чем не виновны трояне: / Муж их ни коней моих, ни тельцов никогда не похитил; / В счастливой Фтии моей, многолюдной, плодами обильной, / Нив никогда не

То, что Заратустра отказывает шуту в праве на общение с ним (подобно тому, как Одиссей отказывает Терситу в праве спорить с другими во время собраний), вполне укладывается в представление Ницше об идеальной модели коммуникации: с точки зрения немецкого философа, лучше всего, чтобы коммуникация имела место между партнерами, стоящими на одном уровне друг с другом, т.е. обладающими схожими ценностями и целями:

«Кстати, считается хорошей диетой не жить среди людей, с которыми ты не можешь себя сравнивать, будь то из скромности или из гордости. Эта диета – аристократическая диета. *Избранное общество – живущих и умерших*»⁶⁷.

Очевидно, что Терсит не может вести дискуссию на том же уровне, что и Одиссей с Агамемноном. В свою очередь, шуту не позволено высказывать ту же критику, что и Заратустре, поскольку эта критика исходит из совершенно других предпосылок: бесцельная желчность шута в отношении вырождающегося человечества не имеет ничего общего с произнесением «да» и с осознанной дистанцией Заратустры по отношению к тем людям, которые могут неправильно понять его.

6. Одиссей и воля к власти

В «Так говорил Заратустра», где Одиссей играет роль скрытого двойника главного героя, Ницше впервые употребляет понятие «воля к власти». Причины связи этого центрального для немецкого философа термина с его интерпретацией фигуры протагониста гомеровской «Одиссеи» можно найти в роли Одиссея как греческого идеала.

К понятию власти Ницше прямо и косвенно обращается уже в своих ранних работах и фрагментах: в частности, власть становится неотъемлемой частью его трактовки агональности. Согласно логике Ницше, победа в состязании, т.е. возможность продемонстрировать свое превосходство над властью противника, приводит к увеличению собственной власти⁶⁸. Представленная у Гомера модель состязания, дающего индивидууму возможность для самоутверждения в поедин-

топтал; беспредельные нас разделяют / Горы, покрытые лесом, и шумные волны морские. / Нет, за тебя мы пришли, веселим мы тебя, на троянах / Чести ища Менелаю, тебе, человек псообразный!»

⁶⁷ ПСС. Т. 11. С. 250 (= KGW VII/2, лето–осень 1884, 26[442]).

⁶⁸ См. *Gerhardt V. Vom Willen zur Macht. Anthropologie und Metaphysik der Macht am exemplarischen Fall Friedrich Nietzsches*. Berlin, 1996. S. 119 f.

ке с другим⁶⁹, оказывается необходимым «строительным материалом» для молодой греческой культуры архаического периода.

Еще одним важным элементом логической цепочки, ведущей от Одиссея к понятию воли к власти, является его необычайная способность к обману, на которую Ницше обращает внимание в «Утренней заре». Форма рассказа Одиссея о самом себе и о собственных странствиях оказывается насколько убедительной для его слушателей, что вопрос о том, правдиво ли содержание рассказа, отходит на второй план⁷⁰. В этом смысле Одиссей, несомненно, уподобляется художнику. В свою очередь, именно самоощущение лгущего человека как художника Ницше в одном из поздних фрагментов связывает с понятием власти. Речь идет о власти созданной художником иллюзии:

«И когда бы человек ни ликовал, он в своем ликовании все тот же, он ликует как художник, он наслаждается собою как властью, он наслаждается ложью как своей властью...»⁷¹

Творческая сила Одиссея, придающая многогранность его образу, созвучна разнообразию жизни. Его естественная ложь представляет собой не отрицание и стремление к разрушению, а утверждение, провознесение «да». Уподобляющийся художнику Одиссей получает доступ к высшей форме воли к власти⁷². Как актер, не связанный моральными нормами и принадлежащий к высшим людям прошлого, он обладает способностью, желающей заблуждаться:

«Рост степени “притворства” по мере повышения места того или иного существа в *иерархии*. В мире аорганическом его, видимо, не существует, а в органическом начинается хитрость: уже растения ею владеют мастерски. Вершины человечества, такие, как Цезарь, Наполеон (высказывание Стендаля о нем), равно как и высшие расы (итальянцы), греки (Одиссей); без лукавства человек *не может* возвыситься... Проблема

⁶⁹ В «Рождении трагедии» и других ранних работах Ницше неоднократно указывает на отличия такого состязания от догомеровской модели: у Гомера состязание проходит по установленным правилам, в то время как для догомеровского, неолимпийского мира состязание означает постоянную и чрезвычайно жестокую борьбу за выживание – любыми средствами.

⁷⁰ Вопрос о правдивости рассказа Одиссея неоднократно обсуждался в классической филологии. См., в частности, *Parry H. The Apologos of Odysseus: Lies, All Lies? // Phoenix. Vol. 48. 1994. P. 1–20.*

⁷¹ ПСС. Т. 13. С. 470 (= KGW VIII/3, май–июнь 1888, 17 [3], 1).

⁷² Об искусстве как высшей форме воли к власти см. ПСС, т. 13, с. 180 слл. (= KGW VIII/2, ноябрь 1887 – март 1888, 11 [415]). См. также: *Djurić M. Nietzsche und die Metaphysik. Berlin, 1985. S. 205.*

лицедея. Мой дионисийский идеал... Оптика всех видов органической деятельности, всех сильнейших инстинктов жизни: во всякой жизни <заключена> способность, *желающая* заблуждаться; заблуждение как предусловие и самого мышления. Прежде чем “думать”, нужно сперва “выдумать”; *приведение к тождественным случаям, к видимости подобия – первичнее познания тождественного*»⁷³.

Истина, в которую верят (или должны поверить), имеет творческую природу: она многообразна, как многообразен и сам главный герой «Одиссеи», по праву носящий звание *λοῦτρολος*. Артистический лжец Одиссей создает новые образы и истины: новые имена, генеалогии, истории своей жизни, в которых он даже может встретиться с «настоящим» Одиссеем⁷⁴. В пещере Полифема он с помощью альтернативной истины, согласно которой его зовут Никто, фактически избавляется от своего имени, чтобы обмануть циклопа и его товарищей и спасти собственную жизнь. В последнем случае можно даже сказать, что и сам Одиссей отчасти воспринимает имя Никто как свое истинное имя: во время странствий он оказывается по ту сторону человеческого мира, а родные считают его пропавшим без вести и, скорее всего, давно погибшим; в мире полубогов и чудовищ он никому не знаком и не имеет возможности обосновать свою идентичность. Одиссею, стремящемуся заново утвердиться в мире людей, пройдя весь путь от человека без имени до правителя Итаки, требуется вся его творческая сила, помогающая ему обманывать других. Иными словами, интерпретация образа Одиссея помогает Ницше на конкретном примере продемонстрировать, что истина не статична и связана с бесконечным процессом созидания, т.е. активного определения:

«Истина, значит, не то, что есть в наличии и что можно обнаружить, открыть, – а то, *что надо сотворить*, чьим именем наделяется некий процесс, более того, некая воля к преодолению, сама по себе не имеющая конца: воля вкладывать истину <в вещи> в виде некоего *processus in infinitum*, это какое-то *активное определение*, а не осознание того, что якобы неизменно и определено “само по себе”. Это – имя для “воли к власти”»⁷⁵.

⁷³ ПСС. Т. 12. С. 493 (= KGW VIII/2, осень 1887, 10 [159]). О процессе сочинения, предшествующем мышлению см.: *Djurić M.* Denken und Dichten in “Zarathustra” // Kunst und Wissenschaft bei Nietzsche / Hsg. von M. Djurić und J. Simon. Würzburg, 1986. S. 75–100.

⁷⁴ См. «Одиссея» XVII, 522 (Одиссей фактически говорит о том, что был в гостях у самого себя).

⁷⁵ ПСС. Т. 12. С. 352 (= KGW VIII/2, осень 1887, 9 [91]).

Разумеется, все сказанное выше еще не означает, что гомеровский Одиссей – это идеальная иллюстрация принципов воли к власти у Ницше. Основным препятствием для такой трактовки оказывается несоблюдение динамического принципа: самопознание, позволяющее «великому человеку» понять собственную продуктивность⁷⁶, совершенно не типично для гомеровских героев. В этом отношении Одиссей не является исключением: во время Троянской войны и в течение своих странствий на пути к Итаке он проявляет одни и те же качества (в первую очередь, хитрость и терпение). Свобода его решений чрезвычайно ограничена из-за влияния богов: именно они в конечном счете определяют его судьбу. Путешествия Одиссея не приносят ему новых истин, которые могли бы значительно изменить его дальнейшую жизнь. За всеми масками гомеровского героя нельзя найти никакой внутренней «одиссеи». Скрыть эти проблемы помогает характерный для Ницше избирательный и заостряющий внимание на отдельных элементах метод интерпретации, придающий Одиссею роль типичного грека и греческого идеала, ставящий его в один ряд с Цезарем и Наполеоном и связывающий его с понятием воли к власти.

Если же отвлечься от несоответствий и сосредоточиться на развитии образа Одиссея в мышлении Ницше, мы увидим, что связь с волей к власти представляет собой гармоничное завершение его интерпретации. Одиссей состязавшийся, обманывающий, в своей продуктивности уподобляющийся художнику, служащий символом перспективизма Заратустры и идеалом высшего человека (в противоположность высшим людям, изображенным в 4 книге «Так говорил Заратустра») – оказывается идеальным образцом для того, кто способен понять волю к власти как индивидуальную жизненную предпосылку.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Издания текстов Ницше

Ницше Ф. Полное собрание сочинений: В 13 т. М.: Культурная революция, 2005 – .

Nietzsche F. Werke: Kritische Gesamtausgabe /Hrg. von G. Colli, M. Montinari et al. Berlin und New York, 1967 ff.

⁷⁶ См.: *Gerhardt V.* Wille zur Macht // Nietzsche-Handbuch / hg. von H. Ottmann. Stuttgart/Weimar, 2000. S. 351.

Исследования

- Данек Г. Эпос и цитаты: изучая источники «Одиссеи». М., 2011.
- Подорога В.П. Метафизика ландшафта. М., 1993.
- Caysa V. Leibkultur und Rausch // Nietzscheforschung. Bd. 5/6. Berlin, 2000. S. 39–59.
- Djurić M. Nietzsche und die Metaphysik. Berlin, 1985.
- Djurić M. Denken und Dichten in «Zarathustra» // Kunst und Wissenschaft bei Nietzsche / Hsg. von M. Djuric und J. Simon. Würzburg, 1986. S. 75–100.
- Gebhardt V. Thersites // Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft. RE 5 A/2. Stuttgart, 1934. S. 2456–2457.
- Geddes W.D. Who is who in 'Homeric' society? // The Classical Quarterly. N.S. Vol. 34. 1984. P. 17–36.
- Gerhardt V. Vom Willen zur Macht. Anthropologie und Metaphysik der Macht am exemplarischen Fall Friedrich Nietzsches. Berlin, 1996.
- Gerhardt V. Wille zur Macht // Nietzsche-Handbuch / hg. von H. Ottmann. Stuttgart/Weimar, 2000. S. 351–355.
- Kaulbach F. Philosophie des Perspektivismus. Bd. I. Tübingen, 1990.
- Konhardt K. «Ein Odysseus des Geistes». Bemerkungen zum Profil des perspektivischen Philosophen // Persektiven des Perspektivismus / Hg. von V. Gerhardt und N. Herold. Würzburg, 1992. S. 185–201.
- Marks J. The ongoing Neikos: Thersites, Odysseus and Achilleus // American Journal of Philology. Vol. 126. 2005. P. 1–6.
- Martin C.W. Nietzsche's Homeric Lies // The Journal of Nietzsche Studies. Vol. 31. 2006. P. 1–9.
- Nussbaum M.C. Mitleid und Gnade: Nietzsches Stoizismus // Zeitschrift für deutsche Philosophie. Bd. 41. 1993. S. 831–858.
- Parry H. The Apologos of Odysseus: Lies, All Lies? // Phoenix. Vol. 48. 1994. P. 1–20.
- Rosen S. The Mask of Enlightenment: Nietzsche's Zarathustra. Cambridge, 1995.
- Schrader H. Die Sirenen nach ihrer Bedeutung und künstlerischen Darstellung im Altertum. Berlin, 1868.
- Vernant J.-P.; Detienne M. Les ruses de l'intelligence: La mètis des grecs. Paris, 1974.
- Witzler R. Europa im Denken Nietzsches. Würzburg, 2001.
- Zhavoronkov A. Nietzsches Idee der Fremdheit des Griechischen und ihre Rezeption in der klassischen Philologie // «Einige werden posthum geboren»: Friedrich Nietzsches Wirkungen / Hg. von R. Reschke und M. Brusotti. Berlin: De Gruyter, 2012. S. 615 ff.