

МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ
Національний університет «Києво-Могилянська академія»
Факультет гуманітарних наук
Кафедра філософії та релігієзнавства

Магістерська робота

(освітній ступінь – «магістр»)

на тему: **«Образи бога у філософії Фрідріха Ніцше»**

Виконала: студентка 2-го року
навчання,
спеціальності 033 Філософія
Яроцька Юліана Ігорівна

Керівник: Лютий Тарас
Володимирович,
доктор філософських наук, професор

Рецензент _____
(прізвище та ініціали)

Магістерська робота захищена
з оцінкою «_____»
Секретар ЕК _____
«_____» _____ 2024 р.

ЗМІСТ

ВСТУП.....	С. 3–11
РОЗДІЛ I. Формування уявлення про божество у філософії Ніцше... С.	12–27
РОЗДІЛ II. Основні образи бога у філософії Ніцше..... С.	28–53
РОЗДІЛ III. Рецепція поглядів Ніцше на божественну природуС.	54–67
ВИСНОВКИ.....С.	68–71
СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ..... С.	72

ВСТУП

Актуальність теми дослідження. Оскільки нині традиційні релігії переживають кризу, філософія все частіше ставить перед собою завдання переосмислити ті чи інші релігійні феномени, а наукова думка звертається до історичного спадку у пошуках відповідей на нагальні питання. Зокрема актуалізується полеміка між сучасними мислителями та філософами минулого з метою знайти інструментарій для детального аналізу релігійних проблем. Адже під час подібної ретроспективи нерідко виявляється, що філософські знахідки багаторічної давнини можуть стати корисною підмогою для відповіді на наші сучасні запити.

Однією з філософських проблем, яка не втрачає актуальності і донині, є проблема розуміння та сприйняття бога. У зв'язку з цим в рамках сучасної історико-філософської науки постає необхідність висвітлення спроб деконструкції релігійних цінностей, які вже були здійснені філософами попередніх століть. Зокрема набирає актуальності творчий спадок Фрідріха Ніцше, оскільки в ньому можна знайти детальний аналіз численних образів бога і впливу, який ці образи здійснюють як в межах індивідуальної свідомості, так і в межах культури загалом. Ніцше відомий своїм дещо радикальним ставленням до релігії, проте глибина й фундаментальність його рефлексії і досі залишаються унікальним прикладом філософського пошуку.

У даній роботі здійснено спробу реконструювати образи бога у філософії Ніцше. Слід зазначити, що «образи бога» є умовним поняттям, а не усталеним терміном; в рамках даного дослідження воно використовується для позначення архетипів божества і ґрунтується на характерних уявленнях Ніцше про бога. Ці уявлення часто зустрічаються в Ніцшевих працях, проте вони не є окремо сформульованими термінами. Спроба відтворити їх, класифікувати та проаналізувати є важливим кроком в інтерпретації поглядів Ніцше на бога.

В даній роботі зроблено акцент на антропологічному та культурному аспектах проблематики бога у філософії Ніцше. Підставою для цього є

припущення, що саме з цієї позиції сам автор підходив до власних розвідок; для Ніцше проблемою є не релігія сама по собі і не ті чи інші її засади, а саме те, як вони впливають на людину – точніше, яку людину вони формують. Ніцше підходить до релігії як психолог і звертає увагу в першу чергу на те, наскільки корисними чи шкідливими для людської природи є ті чи інші елементи релігійного мислення. Образ бога відіграє тут ключову роль, адже він є квінтесенцією всієї релігійної свідомості. Саме в тому, як ми сприймаємо божество і які цінності воно несе, полягає його основний вплив на свідомість та культуру. Тому здобутки Ніцше необхідно включити в сучасний дискурс сприйняття бога.

Актуальність даного дослідження також полягає у практичній відсутності наукових студій, присвячених висвітленню та диференціації уявлень про бога у філософії Ніцше.

Стан наукової розробки теми. Загалом погляди Ніцше на релігію є досить широко дослідженими. Проте деякі специфічні ідеї, які, тим не менш, часто зустрічаються у творах філософа, залишаються досі не розкритими. Зокрема темі образів бога та характерних персонажів, у яких бог унаочнюється у філософії Ніцше, приділено недостатньо уваги. Тим не менш, сьогодні в нашому розпорядженні є немало дотичних до цієї теми наукових робіт, які допоможуть локалізувати досліджуване поняття у філософії Ніцше, уточнити його межі та змалювати його контекст.

Одними з найвизначніших дослідників Ніцшевої спадщини є Карл Ясперс, Жиль Дельоз, Артур Данто та Вальтер Кауфманн – вони найдетальніше розкрили та прокоментували творчість філософа, включно із темою релігії. Так, Ясперс є автором кількох визначних робіт, присвячених Ніцше: «Ніцше та християнство» (Jaspers, 1961) та «Ніцше. Вступ до розуміння його філософської діяльності» (Jaspers, 1965), що представляють детальний розбір, авторські коментарі і тлумачення поглядів Ніцше на релігію. Підхід Ясперса багато в чому обумовлений впливом екзистенціалізму, хоча сам Ясперс, на думку Кауфманна,

за своїм стилем філософування є набагато ближчим до Канта, ніж до Ніцше (Kaufmann, 1980).

Жіль Дельоз також здійснює розгорнутий систематичний аналіз творчості Ніцше: його книга «Ніцше і філософія» (Deleuze, 2002) мала серйозний вплив на світове і французьке ніцшеанство, оскільки до тих пір у Франції ніцшеанські студії були не надто популярними. Дельоз наголошує на важливості філософії Ніцше як для теоретичної «філософії як такої», так і для практичної «філософії життя». Підхід Дельоза також асоціюється з французьким пост-структуралізмом.

Данто пов'язує філософію Ніцше з подальшою появою і розвитком аналітичної філософії. У своїй роботі «Ніцше як філософ» (Danto, 1980) він пропонує чітку систематизацію і аргументацію широкого поля досліджуваних проблем. Сьогодні такий підхід можна розглядати як цікавий експеримент, адже мало хто наважиться укласти хаотичну творчість Ніцше, яка, здавалося б, не піддається строгому упорядкуванню, в доволі системний і послідовний виклад, який до того ж супроводжується напрочуд ясними і чіткими коментарями самого Данто.

Робота Вальтера Кауфманна «Ніцше: філософ, психолог, антихрист» (Kaufmann, 1968) також мала значний вплив на історію Ніцшевого спадку: Кауфманн, як і Коплстон (Coppleston, 1975) сприяв відновленню репутації Ніцше після другої світової війни – в часи розповсюдження міфу про Ніцше як інспіратора нацизму. Крім того, Кауфманн полемізує з іншими інтерпретаторами Ніцшевого спадку, зокрема Карлом Ясперсом, Мартіном Гайдеггером та Юргеном Габермасом. Кауфманн, як і Ясперс, розглядає творчість Ніцше крізь призму екзистенціалізму, а його книга являє собою об'ємну інтерпретацію Ніцшевої думки.

Вищенаведені автори є одними з ключових постатей світового ніцшеанства, які так чи інакше аналізували проблематику бога у філософії Ніцше. Щоправда, вони не виділяють конкретних персонажів, які могли б виступити втіленням та унаочненням того чи іншого образу бога, і тому їх роботи не можна вважати вичерпними.

Серед сучасних дослідників філософії Ніцше можна відмітити Томаса Гува, який детально висвітлює проблематику релігії і особливості поняття бога, порівнюючи погляди Ніцше та Вайтгеда (Howe, 2003). Також уваги заслуговує збірка статей, присвячених інтерпретації Ніцшевої філософії різними дослідниками, яка вийшла під редакцією Ешлі Вудвард (Woodward, 2011). Дана збірка дозволяє порівняти коментарі різних дослідників Ніцше. Це дозволить отримати ширший спектр підходів до інтерпретації філософії Ніцше і уникнути заангажованості, до якої можна вдатися, розглядаючи лише мастодонтів даної наукової області.

Останнім часом і в Україні активно розвиваються ніцшеанські студії. З'являється необхідність відмежуватися від російської спадщини, на яку науковці поклалися донедавна, з огляду на що за останні кілька років видається все більше присвячених Ніцше робіт саме українською мовою. Серед вітчизняних дослідників одним із провідних є Тарас Лютий, автор найповнішої на сьогоднішній день монографії «Ніцше. Самоперевернення» (Лютий, 2016), присвяченої життю, особистості та філософії Ніцше. Т. Лютий детально і неупереджено розглядає біографію Ніцше, коментує його творчий доробок, наводить рецепцію інших дослідників та пропонує власні коментарі. В рецензії на цю монографію, написана В. Цибою (Циба, 2019) здійснено додатковий аналіз висвітлених тем і стану сучасного українського та світового ніцшеанства.

Інші українські дослідники, такі як Р. Данканич (Данканич, 2010), Г. Савонова (Савонова, 2019), В. Петрушов (Петрушов, 2010) та Т. Мейзерська (Мейзерська, 2013) розглядають окремі аспекти Ніцшевої критики християнства. Вони приділяють особливу увагу релігійній свідомості та християнській ідеології, які є філософським контекстом Ніцшевих інтуїцій щодо образів бога. В. Мудраков (Мудраков, 2013a), (Мудраков, 2013b) та О. Мартиненко (Мартиненко, 2012) також розглядають проблематику релігії в текстах Ніцше, але в рамках ідеологічних кореляцій. Е. Дарюга та В. Рибачук найближче підходять до аналітики образів бога у філософії Ніцше (Дарюга & Рибачук, 2020), аналізуючи постать Ісуса Христа як ключової фігури християнства і

християнської свідомості. Н. Мамай (Мамай, 2023) пропонує детальний розгляд і характеристику Ніцшевого поняття «бог» в аспекті структурно-функціонального та систематичного аналізу, а також зачіпає питання онтологічного статусу бога у філософії Ніцше (Мамай, 2023). В. Патерікіна приділяє увагу антропологічному аспекту, досліджуючи людину в процесі емансипації від бога (Патерікіна, 2013).

Проте, попри величезну кількість присвячених Ніцше досліджень, саме представлена у роботі тема потребує доосмислення, оскільки наразі стан її наукової розробки є недостатнім.

Об'єктом дослідження в даній роботі є погляди Ніцше на релігію.

Предмет дослідження складають образи-архетипи бога у філософії Ніцше.

Метою роботи є формулювання та аналіз образів бога у творчості Ніцше, що дозволить розглядати ці образи як окремі самотійні персонажі.

Задля досягнення цієї мети у даній роботі здійснено спробу розв'язати такі **завдання**:

- здійснити огляд праць Ніцше та прослідкувати контексти його рецепцій бога;
- синтезувати різноманітні згадки, натяки, рефлексії та інтуїції Ніцше в окремі образи бога;
- дати опис і характеристику сформульованих образів;
- проаналізувати отримані результати крізь призму Ніцшевої філософії;
- визначити місце оприявлених образів бога у контексті філософії Ніцше загалом;
- дослідити рецепцію поглядів Ніцше на релігію і зокрема на бога у світовому та українському ніцшеанстві.

Структура роботи обумовлена логікою розкриття теми дослідження. Робота складається зі вступу, трьох розділів, висновків та списку використаних джерел.

Перший розділ «Формування уявлення про божество у філософії Ніцше» присвячено біографічному та філософському тлу, на якому формувалися Ніцшеві погляди на бога, оскільки передумови, контекст і наслідки будь-якої філософської розвідки не можуть не впливати на її специфіку.

У *другому розділі* «Основні образи бога у філософії Ніцше» здійснюється класифікація основних образів-архетипів бога, які можна виділити із текстів Ніцше. Кожен із цих образів розглядається як окремий персонаж, а також формулюється його вплив на людину, культуру і мораль.

У *третьому розділі* «Рецепція поглядів Ніцше на божественну природу» наведено огляд Ніцшевих здобутків через коментарі зарубіжних та вітчизняних дослідників.

Висновки містять коротке резюме дослідження і підсумовують отримані результати.

Теоретико-методологічні засади дослідження. Роботу виконано в рамках загальних принципів наукового пізнання, таких як принцип об'єктивності, історизму, толерантності, діалогізму та ідейної та конфесійної незаангажованості. Серед методологічних підходів були використані комплексний міждисциплінарний, культурологічний та біографічний підхід, оскільки саме ці методи дозволяють розкрити специфіку досліджуваного предмету. Крім цього, у процесі даного дослідження було залучено історико-генетичний, компаративний та ретроспективний методи. Для детального розкриття суті оригінальних текстів було використано герменевтичну техніку інтерпретації, а також методи контекстуального аналізу, контент-аналізу та моделювання.

Джерельну базу даної роботи сформовано із метою різнобічного огляду досліджуваної теми. Серед першоджерел було використано оригінальні тексти німецькою мовою, українські переклади та англійські переклади (зادля прояснення деталей і в тих випадках, коли українські переклади відсутні, є неповними або недостатньо точними).

Першоджерела у даній роботі представлені матеріалами оригінальних текстів: «Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen. [Erster Teil]» (Nietzsche, 1883), «Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft» (Nietzsche, 1886), «Die fröhliche Wissenschaft ("la gaya scienza")» (Nietzsche, 1887a), «Posthumous Fragments» (Nietzsche, 1887b), «Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift» (Nietzsche, 1887c), «Ecce Homo» (Nietzsche, 1888), «Götzen-Dämmerung oder Wie man mit dem Hammer philosophirt» (Nietzsche, 1889), а також «Aus meinem Leben» (Nietzsche, 1855-56). Серед перекладів англійською мовою – «Людське, надто людське» (Nietzsche, 1915), «Так казав Заратустра» (Nietzsche, 1917), «Весела наука» (Nietzsche, 1924), «Генеалогія моралі» (Nietzsche, 1918), «Антихристиянин» (Nietzsche, 1931), «Воля до влади» (Nietzsche, 1968), «Народження трагедії, або Еллінство і песимізм» (Nietzsche, 1923) і «Про істину і хибу в над-моральному сенсі» (2019). Основним перекладеним джерелом виступають «Нотатки із пізніх записників» (Nietzsche, 2003), оскільки в них містяться ключові для досліджуваного питання висловлювання Ніцше. Із перекладів на українську мову було використано збірку «Жадання влади» (Ніцше, 1993а), яка, щоправда, є радше компіляцією фрагментів Ніцше, здійсненою редакторами після смерті філософа; «Так казав Заратустра» (Ніцше, 1993b) (переклад А. Онишка і П. Тарашука); «Генеалогія моралі» (Ніцше, 2002а) і «По той бік добра і зла» (Ніцше, 2002b) (переклад Онишка); «Весела наука» (Ніцше, 2020а) (переклад В. Чайковського); «Сутінки ідолів» (Ніцше, 2020b) (переклад А. Савченка), «Шопенгавер як вихователь» (Ніцше, 2020c) і «Діонісійний світогляд» (Ніцше, 2004). Також залучено переклад «Антихристиянина», виданий у «Антології християнства» під редакцією Г. Лозко (Ніцше, 2010), щоправда, лише скорочено, тому в даній роботі наведені цитати англійського перекладу та оригінальних фрагментів німецькою мовою.

Задля кращого висвітлення теми у роботі також було використано дослідницьку літературу. Так, основними джерелами для даного дослідження виступили тексти найвідоміших дослідників Ніцшевої спадщини, зокрема Карла

Додано примітку [ff1]: С повний переклад у Жаданні влади, 1993

Ясперса (Jaspers, 1961), (Jaspers, 1965), Жіля Дельоза (Deleuze, 2002), Артура Данто (Danto, 1980), Джорджа Моргана (Morgan, 1943) та Вальтера Кауфманна (Kaufmann, 1968), (Kaufmann, 1980).

Крім того, було використано праці сучасних українських дослідників – Р. Данканич, К. Кузнецової, Н. Мамай, Т. Мейзерської, В. Мудракова, Г. Савонової, М. Сінельнікової, В. Циби та інших.

Вибір робіт здійснено на основі їх дотичності до теми даної роботи. З огляду на те, що на сьогоднішній день в Україні висвітлення окремих специфічних аспектів філософії Ніцше є недостатнім, не всі з обраних джерел мають пряме відношення до теми дослідження, проте вони є дотичними або дозволяють краще змалювати контекст предмета дослідження.

З метою аналізу біографії Ніцше та її впливу на його вчення, було залучено тексти Т. Лютого (Лютий, 2016), Холлінгдейла (Hollingdale, 1999), Алістера Кі (Кее, 1999) та Джуліана Янга (Young, 2010).

Апробацію результатів дослідження було здійснено у доповіді на міжнародній конференції «Філософія. Нове покоління» (Яроцька, 2023) та доповіді “The Images of God in Friedrich Nietzsche’s Philosophy” на Міжнародній науковій конференції “The Days of Science of the Faculty of Philosophy – 2024”, що відбулась у Національному Університеті імені Т. Шевченка (м. Київ) 18-19 квітня 2024 р. (Yarotska, 2024).

Результати дослідження представлено у **положеннях, винесених на захист**:

1. У текстах Ніцше наявні значущі з філософської точки зору, але чітко не артикульовані автором образи бога (або богів), до яких він повсякчас звертається у своїх рефлексіях.
2. Образи бога, про які міркує Ніцше, різняться залежно від контексту. Слід розрізняти принаймні три ключові образи-архетипи бога у філософії Ніцше: бог-воїн, бог-жертва і бог-відображення людини.
3. Бог-воїн змальовується Ніцше як «здоровий» тип, оскільки він втілює ті чесноти та ідеали, що допомагають суспільству розвиватися. Бог-жертва,

навпаки, інспірує занепад і «хворобу» культури. Бог-відображення людини є умовним поняттям, через яке Ніцше демонструє штучну природу образу божества.

4. Образ бога, незалежно від його специфіки, є психологічною проекцією людини. Цей процес є несвідомим, і Ніцше асоціює його зі станами, у яких людина переживає максимальне піднесення і захват. Ці відчуття є настільки сильними, що людина не наважується приписати їх собі, і тому створює образ божества, якому відчужує ці стани. Таким чином, людина стає внутрішньо розщепленою.

5. Причини, через які людина «творює» бога, можуть бути різними, проте так чи інакше людина потребує образу бога, оскільки він є відображенням її самої. Звертаючись до свого божества, людина насправді непрямым шляхом звертається до самої себе, а тому дослідження образу бога може стати корисним інструментом і в дослідженнях людини.

6. Артикулювання образів божества у філософії Ніцше допоможе поглибити можливості аналізу його текстів. Подібна типізація не збіднює, а лише абстрагує ідеї Ніцше, дозволяючи уточнити контекст окремих рефлексій і тим самим поглибити їх розуміння.

РОЗДІЛ 1. ФОРМУВАННЯ УЯВЛЕННЯ ПРО БОЖЕСТВО У ФІЛОСОФІЇ НІЦШЕ

Творчість Фрідріха Ніцше є багатогранною та широко досліджуваною темою у філософії. Кожному з її аспектів присвячено безліч наукових робіт, а за понад століття після смерті великого філософа написано неймовірну кількість коментарів, що пропонують широкий набір інтерпретацій. Проте більшість дослідників сходяться на тому, що філософію Ніцше неможливо розглядати окремо від передумов та контексту її створення. Адже біографія (передумови) та вплив попередників і сучасників (контекст) очевидно сприяли формуванню специфіки філософських поглядів Ніцше, зокрема його уявлення про божество. Тому для того, аби зрозуміти ці уявлення у всій їх повноті, слід звернутися до витоків і відслідкувати, як ці аспекти вплинули на появу досліджуваних в даній роботі образів бога.

1.1. Передумови

Простір життєвого повсякдення для Ніцше був джерелом як творчого натхнення, так і численних викликів. Можна припустити, що і релігійні ідеї, і уявлення про бога у різних проявах розвивалися саме під впливом змін життєвих обставин філософа. Зрозуміло, що зловживати біографічним методом в даному випадку не варто – це було б радикалізацією, здатною згубно вплинути на якість дослідження, а також неповагою до Ніцшевої спадщини, оскільки такий підхід нівелює самостійність і творчість філософського пошуку. Утім, й повністю утримуватися від використання біографічного методу також не слід. Адже, розглядаючи біографію Ніцше, можна неозброєним оком побачити паралелі між, наприклад, його здоров'ям, та розвитком його філософських поглядів (так, Ніцше для пропаганди власних ідей часто використовує термін «здоров'я» замість загальноприйнятого «блага»).

Перш за все, слід зауважити, що Ніцше народився у родині священика, де служіння церкві як покликання передавалося із покоління у покоління. Очевидно, що, в контексті тогочасної доби, та ще й у родині з довгою історією святенництва, молодого філософа виховували у дусі протестантизму. Глава родини, Карл Людвіг Ніцше, високоосвічена людина із витонченими манерами, відіграв значну роль у формуванні світогляду юного Фрідріха; той рано навчився читати і писати, а також успадкував від батька любов до музики. Очікувалося, що Фрідріх Ніцше продовжить сімейну традицію і також прийме священицький сан.

Сестра філософа, Елізабет Ферстер-Ніцше, все життя залишалась вірною християнській церкві. Її строге виховання та очевидна для жінок тих часів відсутність вищої освіти зробили її, на думку Ніцше, заручницею релігійного мислення у його примітивному сенсі. Є свідчення, що в дорослому віці Ніцше вважав сестру зашореною і неспроможною зрозуміти його філософські відкриття. Зокрема, як пише Рой Джексон,

Елізабет популяризувала викривлені формулювання тез Ніцше для пропаганди власних расистських ідей та антисемітизму (Jackson, 2014. р. 50). На це слід зважати, оскільки в останні роки життя філософа та ще довго після смерті саме Елізабет була розпорядницею всього його спадку. Саме вона певний час створювала «міф про Ніцше», сприяла розповсюдженню його книг і очолювала Архів Ніцше, в якому зберігалися та редагувалися оригінальні тексти. Проте приймати її свідчення на віру не можна. На думку дослідника Рейнальда Голлінгдейла, «горезвісна ненадійність та нечесність Елізабет у тому, що стосується біографії, робить неможливим цитування її слів для підтримки будь-якого твердження» (Hollingdale, 1999. р. 11).

Можливо, спілкування з сестрою і матір'ю, яка так само дотримувалась християнських доктрин і не була схильною до рефлексії над ними, серйозно вплинуло на відношення Ніцше до християнства і релігії загалом. У своїх творах він провадить різку антирелігійну риторіку, змальовуючи вірян як людей обмежених і примітивних – що не дивно, зважаючи на те, що християни, на його думку, є носіями «рабської моралі».

Смерть глави сімейства у 1849 році стала страшним ударом для всієї родини. За офіційною версією, Карл Людвіг перечепився через пса у дворі власного дому і впав, сильно пошкодивши голову. Це спричинило процес дегенерації мозку, унаслідок чого менш ніж за рік, у віці 35 років, старший Ніцше помирає, і юний Фрідріх залишається під опікою матері, Франціски Ніцше. Ця трагічна подія залишилася в спогадах філософа неоднозначною: з одного боку, батько був для нього авторитетом і рольовою моделлю, з іншого – символічне трактування факту смерті пастора вдарило по самоусвідомленню Ніцше: Карл Людвіг мав слабе здоров'я, яке також передалося його синові, а нещасний випадок, що призвів до травми голови, закарбувався у пам'яті страхом ментальних хвороб і божевілля. Як підкреслює Голлінгдейл, «пастор Ніцше протягом останніх дев'яти місяців

свого життя був хворою людиною, що помирає, і саме таким запам'ятовується своєму сину» (Hollingdale, 1999. p. 9).

З тих пір Ніцше починає вірити, що успадкував від батька схильність до різних фізичних недугів, і остерігатися ментальних хвороб (що пізніше обернеться гіркою іронією, адже останні роки свого життя Ніцше проведе у стані повної неповносправності через психічну хворобу, ідентифікувати яку сьогодні неможливо). Ще в одній зі своїх ранніх автобіографій, попри офіційну версію, Ніцше пише: «мого любого батька раптом спіткала ментальна недуга» (Nietzsche, 1855-56).

Біограф Фрідріха Ніцше Джуліан Янг припускає, що саме завдяки цій трагічній події почався шлях Ніцше до антихристиянства (Young, 2010. p. 11). Також Т. Лютий констатує, що через ранню втрату батька Фрідріх протягом усього дитинства намагається відтворювати його поведінку: уважно читає Біблію, продовжує захоплюватися музикою та мистецтвом, поводить по-дорослому стримано і розсудливо, за що ровесники прозвали його «маленьким пастором» (Лютий, 2016. С. 72). Його здоров'я дійсно погіршується: Ніцше починає страждати на головні болі, слабкі зір і шлунок. Ця хворобливість не полишатиме його протягом усього життя, перетворюючи повсякдення на випробовування: через проблеми з очима Ніцше часто не може читати, через головний біль – працювати, а чутливість до клімату перетворить його на мандрівного філософа, що сезонно подорожує містами Європи, проводячи зими в Італії, а літа – в Швейцарії.

Такі життєві обставини відобразилися і на його творчості: у своїх роботах Ніцше часто використовує поняття «хвороби» та «здоров'я» замість традиційних для філософії «блага» та «зла». Фізіологічний контекст загалом притаманний Ніцшевим працям; із власного досвіду знайомий із тим, наскільки важливою для ясного розуму є фізична сила, він відкидає метафізичні аргументи та використовує, за його власними словами, «фізіологічні» чи «психологічні»: це посилення на близьке,

теперішнє, тут-і-зараз дане, а не на вічне, незмінно і безкінечно далеке. У різних творах Ніцше прослідковується зрозуміла агресія проти «потойбічників» або «збочених у потойбіччя» (Ніцше, 1993b. С. 29) – релігійних проповідників, які закликають взагалі не зважати на плоть і земне буття, а замість цього зосередитися лише на «потойбічному» – тобто житті після смерті, «Градi Небесному».

Показовим у проблематиці хвороби – як фізичної, так і культурно-духовної, є той факт, що останній запис в Ніцшевому записнику літа 1888 року (незадовго до остаточного розумового запаморочення) звучить так: «Хвороба є потужним стимулятором – але для цього потрібно бути достатньо здоровим» (Nietzsche, 2003. р. 276). Звідси походить амбівалентність хвороби, якщо розуміти її як символ або метафору, для європейської культури: вона є викликом, закликом до самоподолання і очищення, проте суспільство і без того є слабким і хворим, тому будь-яка недуга тільки ще більше його руйнує.

Тим не менш, варто зазначити, що хвороба не була для Ніцше самостійним об'єктом рефлексії; скоріше, він сприймав її як випробування. Тому ідеалами для нього стають образи, асоційовані з фізичним здоров'ям – молодість, сила, здатність говорити «так» життю і всім його викликам, безжальність до себе і міць, як фізична, так і духовна. Це також перетворюється на важливий аспект у тому, яким Ніцше бачить бога: чи це – ідеал хворобливості, а чи здоров'я? Згодом, в часи творчої зрілості, Ніцше постає проти релігії саме через її «хвороботворчу» природу: так, християнство робить людину слабкою і млявою, культ аскези привчає зрікатися тіла, а «перевернута догори ногами» мораль розбещує дух тим, що вчить сприймати страждання як шлях до спасіння – сама лиш ця ідея, на думку Ніцше, вже є збоченням, що вже й казати про Христа – ключову фігуру християнства?

Проте у дитинстві Ніцше зберігає виховану в ньому релігійність: «В усьому бог благополучно вів мене, як батько веде своє вразливе дитя... Я

дав собі тверду обіцянку навіки присвятити себе служінню йому» (Young, 2010. р. 18). Значну частину молодих років Ніцше проводить у приватній школі для хлопчиків Шулпфорта, відомій своєю суворою дисципліною. В цей час він починає знайомитися з філософією, зокрема давньогрецькою, і мало-помалу його прихильність до християнства згасає. Він не афішує цього, боячись образити матір. Проте обізнаність у грецькій культурі і міфології, зацікавленість грецькими текстами поволі витісняють собою Біблію і християнські догми. Можна припустити, що саме тоді Фрідріх Ніцше вперше побачив альтернативу консервативному протестантському світогляду – грецьке язичництво, в якому боги та поклоніння їм сприймалися зовсім по-іншому. Адже грецькі боги, попри свою «надприродність», залишалися більшою мірою людьми за своїм характером; їм були притаманні питомі людські риси, як позитивні, так і негативні – щедрість, жадібність, щирість, заздрість. У грецькій культурі боги відігравали роль ідеалів людей – на відміну від християнства, де бог, попри наполовину людське походження, залишається недосяжним абсолютом. Культура європейського християнства сформувала такий світогляд, в якому людина є відірваною від бога: первородний гріх позбавив перших людей близькості з Творцем, і всі подальші покоління були змушені існувати в іншому світі, лише мріючи про возз'єднання з Ним після смерті. В давньогрецькому ж розумінні все виглядає інакше: боги, хоча вони так само мають своє небесне царство – Олімп, тим не менш не існують в ньому ізольовано: вони регулярно навідують людей, втручаються в їхні справи, а у міфах є чимало згадок про дружбу, ворожнечу чи шлюби між богами та людьми.

Зрозуміло, що саме тільки вивчення альтернативного погляду на божество не здатне спровокувати значні тектонічні зсуви в світогляді. Проте можна припустити, що шлях сумніву та уважної рефлексії над релігійною проблематикою розпочався для Ніцше саме тоді. Крім того, на юного Фрідріха не могло не вплинути його оточення, його друзі, що

насміхалися з його релігійності ще з часів «маленького пастора» і старші хлопці, що з повагом поглядали на дитячу віру Ніцше. Голлінгдейл про це пише так: «Ніцше дражнили за те, що він був переконаним християнином, і разом з тим, як слабшала його віра в християнство, почали зростати сумніви щодо чинності релігії як такої» (Hollingdale, 1999. р. 25). Із часом цей сумнів перетвориться на філософський метод мислителя і не дасть йому змоги пристати до будь-якої іншої релігії, догматики, навіть до науки, оскільки наукові принципи, на думку Ніцше, так само є надто обмеженими.

Отже, за часів навчання у Шюльпфорті Фрідріх Ніцше переживає кризу власної духовності: Т. Лютий констатує, що з одного боку, Ніцше все ще знаходиться у релігійному середовищі та матеріально залежить від матері, напрочуд відданої вірянки, з іншого – у світлі отриманих знань він починає переосмислювати християнство (Лютий, 2016. С. 108). Виникає думка про те, що бог може бути іншим. Що бог в принципі може бути різним. Це свідчить не про атеїзм, а скоріш умонастрій наукового скепсису, глибокого внутрішнього сумніву, можна навіть сказати, своєрідного передчуття, яке Ніцше в майбутньому виплекає в основу свого світогляду, а свою філософію, здійснювану під проводом цього сумніву, назве «філософією підозри». Можливо, тут свою роль відіграла й психологія дорослішання: «переговорана» в дитинстві релігією людина виростає, знаходить все більше слабких місць у традиціях, якими досі була оточена, а відтак починає сприймати своє колишнє оточення як репресивне обмеження, розчаровується і віддаляється. Імовірно, подібне трапилося і з Ніцше: із його біографії складається враження, що це був не просто процес емансипації від релігії, під час якого дитяча віра поволі слабшає, а сама релігійна проблематика втрачає актуальність; тут ми бачимо радше психологічну травму, яка наклала відбиток на все життя філософа, перетворивши його, колись щирого християнина, на «антихриста» і жорсткого критика християнства.

Університетське середовище, у якому навчався, а згодом і працював

Ніцше, також наклало свій відбиток на його формування як філософа. Наука, в тому числі і філософія, сприяють «секуляризації» розуму, навіть коли мова не йде про відкриту пропаганду атеїзму. І, хоча наприкінці свідомого життя, в нотатниках Ніцше буквально називає себе «язичником» (Nietzsche, 2003. р. 274), і стверджує, що «жодної години свого життя не був християнином» (Nietzsche, 2003. р. 234), це не означає, що він сам або його філософія є атеїстичною. На думку дослідника Роя Джексона, «було б неправильним вважати Ніцше атеїстом, принаймні в сенсі абсолютної іррелігійності. Багато в чому він був дуже духовною людиною, яка шанувала важливість і цінність релігії» (Jackson, 2014. р. 175). Та й загалом, якщо розглядати творчу еволюцію Ніцше протягом всього його життя, можна помітити, що попри першопочаткове наукове, раціональне зацікавлення релігією, присутнє в його перших творах, вже в «Народженні трагедії» (Nietzsche, 1923) та «Діонісійному світогляді» (Ніцше, 2004) Ніцше поєднує цей підхід із інтуїцією, притаманною всій його філософії. Імовірно, ця перевага інтуїтивному пізнанню перед раціональним пов'язана з його благоговінням перед мистецтвом – Ніцше захоплювався музикою і сам писав музичні твори, а також поезію – спадщина філософа налічує немало віршів і пісень. Також не можливо не зважати на те, що за освітою Ніцше – класичний філолог, і тому до власних книжок він підходить, «танцюючи», а його тексти відомі характерним високохудожнім стилем і поетичністю: у читача складається враження, що вони звучать, як музика.

Проте не лише біографічні особливості сприяли формуванню унікальних поглядів Ніцше. При аналізі генеалогії його ідей, варто зважати і на контекст, яким був оточений філософ. Є свідчення того, що читання певних авторів, спілкування з однодумцями та загалом соціокультурний фон в житті Ніцше вплинули на нього не менше, ніж вищезазначені передумови. Далі розглянемо філософські віяння, яким слід завдячувати

формуванням

специфіки

Ніцшевих

20
рефлексій.

1. 2. Контекст

Щоби краще зрозуміти контекст формування філософії Ніцше, слід звернути увагу на культурний, філософський та релігійний дискурси Європи першої половини XIX століття. Адже до певної міри будь-який мислитель є продуктом своєї доби, а його творчий спадок – синтезом її соціокультурних та інтелектуальних процесів. Особливо це стосується релігії, в дусі якої виховували юного Фрідріха. Як зазначає Т. Лютий, «Віра посідала вагоме місце в тодішній німецькій культурі й освіті. Ніцше народився у самісінькому центрі протестантської Реформації: дець 70 км від Айслебена – місця народження Мартіна Лютера, 25 км від Ляйпціга, де працював Бах, і 50 км від Гале, звідки походив Гендель. Бах і Гендель – ці два музичні речники лютеранства – справили грандіозний вплив на маленького Фріца (...) Духівники становили значну частину тодішньої німецької інтелігенції» (Лютий, 2016. С. 53). Звідси стає зрозуміло, яким саме було християнство для Ніцше: протестантизм, а саме – пієтизм має свою специфіку. Зокрема це позначається на тому, як віряни сприймають роль бога і зв'язок людини із Ним: «пієтист виказує свою відданість Ісусові, як дитина залежить від власної матері... У “Так казав Заратустра” Ніцше наслідує заклик Христа бути як діти: головний герой книги теж закликає зробитися дітям, – але тільки тому, що людина зможе згодом стати надлюдиною» (Лютий, 2016. С. 19).

Протестантизм розвивав ідею розділеності двох світів, земного і небесного, стверджуючи тим самим символічний розрив між тілом (земним) і духом (небесним). Антагонізм душі і тіла згодом проблематизується і у філософії Ніцше: «здорова» людина в його розумінні – цілісна, прагнути розриву із самим собою – збочення, а бог, який міг би до цього закликати – «хворий», тобто це бог морального декадансу.

Із настанням Просвітництва пієтизм дещо змінюється, і з'являється

неопієтизм – послідовницею цього руху, як свідчить Лютий, була мати філософа, Франціска, за що Ніцше її критикував (Лютий, 2016. С. 19). Зважаючи на все це, Лютий робить висновок, що «Ніцшева атака на християнство була пов'язана передовсім з протестантським радикальним неопієтизмом. Четверта частина “Так казав Заратустра” має розділ «Осляче свято», де оповідається, як вищі люди виголошують літанії, типові для євангельської групи “Пробудження” (подібну назву має попередній розділ), поклоняючись не Христові, а віслюкові» (Лютий, 2016. С. 20).

Вплив німецького неопієтизму формує Ніцшеву релігійність ще у дитинстві. В його перших автобіографіях присутність бога і божественної волі свідчать про щире внутрішнє переконання: «Я вже спізнав немало – радості й жалю, веселих і сумних речей, – але в усьому бог благополучно вів мене, як батько веде своє вразливе дитя... Я дав собі обітницю навіки присвятити себе служінню Йому... Все, що Він дасть, я радісно прийму: щастя і недолу, скруту і розкіш і мужньо дивитимуся навіть в обличчя смерті, яка повинна з'єднати колись усіх нас у вічному торжестві та блаженстві» (Young, 2010. р. 18).

У Шульпфорті Ніцше знайомиться з античним ідеалом особистості. Тут до релігійного впливу долучається філософський, розширюючи та поглиблюючи засади Ніцшевого світогляду. Це іще не тотальна підозра, яку він пропагуватиме в зрілому віці; як пише Т. Лютий, «думки 17-літнього Фріца були занурені в питання релігії та мистецтва. У Пфорті він розширює коло читання. Крім обов'язкової літератури в оригіналі – Платон, Гомер, Геродот, Лівій, Цицерон і Салюстій, він знайомиться з Данте, Шекспіром, Расіном, Жан-Поєм, Кляйстром, Руссо (...) Він безугавно шукає постатей, з якими виник би духовний зв'язок або які сприяли б його самовдосконаленню. Адже Ніцше змалечку захоплений ідеєю генія, роль якого на той час виконував Гете. Дуже скоро ними стануть ще й Гельдерлін, Байрон і Наполеон III» (Лютий, 2016. С. 97).

Після випускного дня у школі Ніцше пише вірш, присвячений «Незнайомому богу» (Nietzsche, 1922. s. 54). В ньому філософ висловлює відкрите, ще навіть не агностичне прагнення пізнати бога, бажання долучитися до Нього через долученість до створеного Ним світу. Цей маленький твір змальовує той стан свідомості, в якому людина вже не погоджується миритися з церковним сприйняттям бога, але має надію на нього в ширшому, не догматичному, а радше світоглядному сенсі – бог як вінець світу, невідомий, але такий, що вгадується, проявляється через створений Ним світ. Такий стан свідомості можна назвати «відкритим агностицизмом» або «оптимістичним агностицизмом». Як пише Т. Лютий, «вірш свідчив, що нехай філологічні студії й позбавили Ніцше традиційної віри його дитинства, вони жодним чином не привели його до безбожництва. Туга за богом була повсякчасною. Фріц не знав, ким був Бог. Але пошуки Бога залишаться з ним до кінця життя» (Лютий, 2016. С. 119).

Чим більше Ніцше занурювався у філософію, тим більш багатограним і власне філософським ставало його сприйняття бога. Навряд чи можна говорити про об'єктивність, адже Ніцше в принципі не можна назвати об'єктивним щодо будь-якого предмету його рефлексій, але більш зріла відстороненість від об'єкту споглядання, тобто бога як цільного образу, дозволяє Ніцше віднаходити все більше нових аспектів цього образу та особливостей його сприйняття. Згідно з Джексоном, на Ніцше вплинув у тому числі й Спіноза, в текстах якого можна знайти ідею про бога як про всесвіт, а також Берклі та його теза про те, що ідеї розуму мають божественне походження (Jackson, 2014. р. 25).

З більшістю німецьких філософів Ніцше знайомиться в університетські роки. Як пише Т. Лютий, «є низка філософів, яких він критикує, проте не часто читає і спорадично згадує (Лібман, Дюрінг, Гартман, Майнлендер, Банзен, Тайхмюлер). Якщо говорити про класичних німецьких філософів (Ляйбніц, Шляермахер, Гердер, Кант, Фіхте,

Шеллінг, Гегель, Гербарт, Шопенгавер, Фюрбах, Маркс), то деякі з них (приміром, Шопенгавер і Кант) мають виняткове значення для його філософії. Інші (зокрема, Фюрбах і Гегель) набули великої ролі в його міркуваннях опосередковано» (Лютій, 2016. С. 31).

Загалом очевидно, що саме філософія допомогла Ніцше перейти від сприйняття релігійних феноменів як вірянину до їх дослідження як науковця, відстороненого споглядача. Цей період відбувається в час кінця шкільної і початку університетської освіти Ніцше. Разом з його дорослішанням як особистості відбувається і його сепарація від релігії, а філософія дає інструментарій для цього: релігійна проблематика, зокрема постать бога, перестає бути «справою серця» і починає бути «справою розуму», об'єктом філософської рефлексії. Відомо, що на певний час Ніцше стає шопенгаверіанцем (хоча пізніше розчаровується у філософії Шопенгавера). «Крім того», – зауважує Т. Лютій, – «атеїзм Шопенгавера став додатковим чинником філософського залучення Ніцше, який зрештучував з християнства незадовго до цього. Читання Шопенгавера зміцнило філософську тенденцію мислення Ніцше» (Лютій, 2016. С. 41). Також на початку свого знайомства з філософією Ніцше читає Емерсона – «він вплинув на літературний стиль Ніцше, загальний тип мислення навіть у таких важливих питаннях, як ставлення до релігії, історії, культури, моралі» (Лютій, 2016. С. 41), Ланге і Штрауса – останній «називає Христа історичною особою, а не Сином Божим. Продовжуючи раціоналістичну реконструкцію Ісусового образу, він відкидає його чудотворність і боголюдськість» (Лютій, 2016. С. 128).

Під час дослідження Ніцшевої спадщини, часто згадують дружбу Ніцше з Вагнером, а його захоплення філософією Шопенгавера нерідко називають ключовим поворотом в Ніцшевій інтелектуальній еволюції. Проте вплив означених двох постатей не варто переоцінювати, особливо якщо говорити про сприйняття релігійних феноменів. На думку Голлінгдейла, Вагнер і Шопенгавер серйозно впливали на Ніцше протягом

його перебування у Ляйпцягу та Базелі, але вони «нічого не внесли в його зрілу філософію» (Hollingdale, 1999. p. 71).

Інша справа – Дарвін. Цікаво, що науковець, який начебто навіть не займався філософією, зміг сильно змінити саме філософські погляди Ніцше, в тому числі й ті, що стосуються релігії. Голлінгдейл констатує, що «спочатку Ніцше втратив віру в релігію: значення реальності тепер стало загадкою. Він звернувся до Шопенгавера за поясненням, у той же час прийнявши антидот від Шопенгавера: Ланге. Метафізичний світ не був явлений людині; чи явився він Шопенгаверу? Ні, оскільки це непослідовно». – І залучення до цього рівняння вчення Дарвіна про еволюцію дало неочікуваний результат: – «Ніцше розглядав теорію еволюції як репрезентацію коректної картини світу, хоча це була катастрофічна картина. Його філософія була спробою створити нову картину світу, яка взяла б дарвінізм на озброєння, проте не анулювалася б ним» (Hollingdale, 1999. p. 73)

Цікавим фактом є вплив Сократа як філософської постаті на формування Ніцшевої думки. Парадоксальним чином саме Сократ, свого часу звинувачений у «розбещуванні молоді» через пропаганду нового погляду на грецьких богів, став для Ніцше одним із тих мислителів минулого, що внесли вагомий вклад у деградацію європейської думки. Спершу може здатися, що Сократ чимось схожий на Ніцшевого Заратустру: він займається незаангажованою філософією, яка є його способом життя, і періодично намагається передати своє «повивальне мистецтво» іншим. Він не належить до жодної зі шкіл, не сприймає жодну догматику і відмовляється використовувати загальноприйняті орієнтири у своїх інтелектуальних пошуках. Проте насправді, якщо порівнювати Сократа з Заратустрою крізь призму оцінки самого Ніцше, то перший виявиться «декадентом», а другий – кроком у бік надлюдини. Справа в тому, що Сократ проповідував те, що з Ніцшевої точки зору можна було б назвати «тиранією раціональності», а це не краще, ніж релігійна

заангажованість. Як пише Голлінгдейл, «для Ніцше було можливо водночас захоплюватися Сократом і називати його «декадентом», оскільки він був абсурдно раціональним» (Hollingdale, 1999. р. 77) – і далі: «Сократом рухає ні Апполон, ні Діоніс, але щось нове: логіка» (Hollingdale, 1999. р. 85).

Чому для Ніцше виявився неприйнятним такий радикальний логізм? Імовірно, тому, що як інструмент він не надто добре підходив до розв'язання питань метафізики (та й загалом «логіка сама по собі», якщо вона не служить життю, на думку Ніцше, є «мертвою»). Антиметафізична настанова іще не означає, що до «розвінчування» метафізики варто застосовувати логіко-науковий апарат, геть до неї не пристосований. Так само це не допоможе і у проясненні поняття бога; середньовічні європейські філософи можуть запропонувати блискучий приклад використання логіки у виправдовувальних та догматичних цілях; за допомогою логіки неодноразово доводилося існування бога, Його відношення до світу і до людини, необхідність Його наявності в нашій картині світу (Декарт і Кант) і психології (Берклі). Звісно, Ніцше використовує логіку в своїх філософських розвідках, проте вона не є основою його епістемології. Навпаки, у своєму генеалогічному методі він часто звертається до культури, літератури, психологічних теорій, релігійних образів, навіть натуралізму (Дарвін) – логікою ж він послуговується для аналізу даних, отриманих часто інтуїтивним або творчим шляхом.

Тому у філософських розмислах Ніцше ми часто бачимо «змішаний» або «міждисциплінарний» словник. В межах одного й того ж наративу він може використовувати біологічний термін «інстинкт» (для підкреслення саме «посейбічності», навіть «живої тваринності» того, про що йдеться) та естетичний термін «смак». Таке багатоманіття дозволило Ніцше повніше та колоритніше описувати філософські феномени. Наприклад, у своїх пізніх записах він зазначає, що Вальтер мав «класичний смак», оскільки

він сказав про Христа, що не бачить нічого божественного в «цьому євреї з Назарета» (Nietzsche, 2003. р. 2016), і в той же час пише про «релігійний інстинкт» (Nietzsche, 2009. р. 49).

Під час навчання в університеті Ніцше остаточно перестає бути християнином і покидає теологію, яку планував вивчати. Це навіть родинною спрямування витісняють філологія і філософія. За словами Лютого, «швидше за все, через читання другорядних джерел і почала зростати власна критика Ніцше» (Лютий, 2016. С. 44). Проте, хоча спершу Ніцшеве захоплення деякими філософами – зокрема Шопенгавером – несуть в собі залишки романтичної та емоційної прив'язаності колишнього вірянина, з часом він відходить і від них, а його філософія підозри постає практично проти всіх, чиїм шанувальником він колись був. Можливо, в цьому проявляється його послідовність, уважність і прискіпливість, мужність переростати своїх вчителів – «з перелічених впливів Емерсон єдиний, на кого Ніцше не звернув своєї критики. Досягнувши 35-річного віку, він більше не зазнавав якогось серйозного філософського впливу» (Лютий, 2016. С. 44).

Філософські уподобання Ніцше залишатимуться мінливими: він часто стає спершу прихильником, а потім – опонентом і критиком того чи іншого філософа. Через подібні трансформації пройде більшість кумирів його юних літ; у зрілому віці Ніцше вважатиме Сократа головним «збоченцем» Європейської культури, а Платона – головним популяризатором цього збочення. Адаже ще до приходу християнства на європейські землі, у «здоровій» давньогрецькій культурі, саме Сократ виступив опозиціонером до «благородних» і «здорових» ідеалів тогочасного суспільства, а платонівський ідеалізм став праобразом «земного і небесного царств», підкреслюючи розрив між світом ідей та світом речей.

Що цікаво, всесвітня слава Ніцше і популярність його ідей час від часу шкодять незаангажованому та справді глибокому сприйняттю його

текстів. Як влучно зазначає Голлінгдейл, «його запам'ятовуваність працювала проти нього: короткі пасажі залишаються в свідомості, проте відірвані від свого контексту, і тому подекуди майже позбавлені сенсу або такі, які легко неправильно сприйняти (...) Проте Ніцше врятував його артистизм» (Hollingdale, p. 15). І з цим важко не погодитись. Через те, що в останні роки свого життя Ніцше страждав на ментальну хворобу, у масовій культурі за ним закріпилося клеймо божевільного філософа, а його стиль і різкі, категоричні висловлювання лише підкріплювали це клеймо. Так, певні дослідники, зокрема російські, вважали припустимим знецінювати творчість Ніцше лише тому, що її автор наприкінці життя став неповносправним: вони трактували це як прямий наслідок Ніцшевого «антихристиянства», за що філософа спіткало закономірне «покарання». Зайве зауважувати, що такий підхід є не тільки заангажованим, але й не толерантним: дослідник, що провадить подібний наратив, не здатен проаналізувати тексти Ніцше, як і тексти будь-якого іншого мислителя у парадигмі, відмінній від парадигми дослідника. Не дивно, що не лише серед науковців, але й у масовій свідомості закріпилася звичка поверхового сприйняття змісту Ніцшевих текстів. Саме тому перед сучасним ніцшеанством стоїть завдання очистити ім'я філософа від клейм і розкрити зміст його ідей якомога більш глибоко і незаангажовано.

РОЗДІЛ II. ОСНОВНІ ОБРАЗИ БОГА У ФІЛОСОФІЇ НІЦШЕ

Щоразу згадуючи про бога, Ніцше говорить про нього в рамках певного нарративу. Так, він часто розмірковує про бога у християнстві, або про давньогрецького Діоніса, або про Аполлона, при чому не лише в релігійному та історичному, але й в етичному, естетичному, культурному й антропологічному контекстах. Це означає, що наявний в свідомості образ божества впливає на всі аспекти людського життя. Саме тому Ніцшева характеристика образів бога є вартою спеціального дослідження.

У даній роботі розглядаються три основні образи-архетипи бога, які можна зустріти у творах Ніцше, оскільки вони представлені в його творчості найбільш характерно. Найчастіше філософ рефлексує саме над Христом як християнським богом, викриваючи підвалини християнської свідомості та фіксуючи її численні «хвороби» (покірливість, непротивлення злу, страждання, політична та культурна інертність, пасивність щодо власної самореалізації, аскетизм, іншими словами, говоріння «ні» життю). Цей образ умовно називається «богом-жертвою», оскільки жертвність Христа, той факт, що, з точки зору християнського міфу, він приніс себе в жертву за гріхи людства, є його ключовою характеристикою.

Інший образ бога – умовний язичницький Діоніс – також нерідко зустрічається в працях Ніцше. Відомо, що філософ був знавцем давньогрецької міфології, тому часто використовував її образи у власних рефлексіях. І не дарма, оскільки давньогрецька міфологія є багатою на яскраві та психологічно потужні символи й метафори; вони здатні наситити текст і поетично, і психологічно. Тому можна припустити, говорячи про «здорового бога», або «бога-воїна», Ніцше має на увазі богів із язичницьких релігій Європи. А, оскільки в рамках даної роботи цей образ є збірним, під ним можна розуміти як давньогрецьких богів (Зевс, Арес, Посейдон), так і скандинавських (Одін, Тор, Уль), оскільки Ніцшеві уявлення про ідеали «здоров'я» є цілком співставними з їхніми рисами

(виражена маскулінність, аристократичне походження, «хижацька» самоствердна та життєствердна натура).

Третій образ – «бог як відображення людини» – також є умовним поняттям. Для його формулювання ключовим є афоризм із «Жадання влади» під назвою «Про виникнення релігії» (Nietzsche, 2003. р. 260). В цьому афоризмі Ніцше прямо стверджує, що образ бога є штучно сконструйованим людиною, і специфіка цього образу на пряму залежить від його «творця». Утім, ідея про те, що бог є створеним людиною, а не навпаки, наявний і в інших працях Ніцше. Як психолог, він досліджує людську свідомість і доходить висновку, що бог – це більшою мірою наша психологічна проекція, а не об'єктивне поняття, а значить, смислове навантаження цього поняття насправді є вмістом нашого, людського, розуму. Тому в деяких контекстах Ніцше розглядає бога саме як плід несвідомої творчості людини, який варто аналізувати в першу чергу тому, що це дасть нам більше уявлення про саму людину.

2.1. Бог-жертва

Розпочати дослідження образів бога у філософії Ніцше варто із найбільш очевидного образу, який прослідковується історично, має власний міф та широку філософську рецепцію у європейській думці: це християнський образ бога-жертви, історичним прототипом якого є Ісус Христос. Центр християнства як основної релігії Європи, він уособлює ключові ідеали культури і світогляду, що знаходяться під його впливом. Вочевидь, для Ніцше це є основним «тригером», бо, оскільки християнство – це різновид «хвороби», на яку у процесі власного розвитку Ніцше нападає все частіше і агресивніше, то християнський бог є квінтесенцією цієї релігії.

Важливо також наголосити, що, зважаючи на Ніцшеву інтерпретацію історії християнства, Ісуса можна назвати інспіратором, але не «автором» християнства. Вальтер Кауфманн підкреслює цю відмінність, говорячи про «Ісуса з Назарета» і «Христа із віровчення» – це два різні образи, які Ніцше трактує по-різному, і без урахування цього неможливо зрозуміти його філософію (Kaufmann, 1968. р. 337). «Ісус із Назарета» – це історична особистість, що проповідувала власні погляди, а «Христос із віровчення» – або, як його називає Ніцше, «Бог на Хресті» – це той образ абсолютного триєдиного бога, що наявний в християнському каноні, тобто бог, наявний в свідомості пересічного європейця. Автором цього образу є апостол Павло, який, на думку Ніцше, був головною фігурою у формуванні руйнівних процесів у церкві та релігійному світогляді загалом. Т. Лютий пояснює це так: «апостол Павло, який, поєднавши єврейську доктрину з метафізикою Платона, винайшов християнство в теперішньому вигляді з усіма атрибутами: первородний гріх, надприродний рай і пекло, Христова смерть як надія на порятунок тощо. Насамперед, продовжує Ніцше, Павло підлещує людське марнославство ідеєю особистого безсмертя. Це виявилось колосальною перевагою в поширенні християнства» (Лютий, 2016. С. 743). Також слід зауважити, що, як нагадує Г. Лозко, «антихристиянином» Ніцше

називає не диявола як традиційну протилежність Христу, а Діоніса, і порівнює він християнський світогляд з діонісійним (Лозко, 2009. С. 136).

Спостерігаючи за еволюцією Ніцшевої філософії, можна побачити, що з часом фігура Христа, цілком конкретна і очевидна, потроху розмивається; так, в пізніх нотатках Ніцше користується більш абстрактним терміном «Бог на хресті» (Nietzsche, 2003. р. 250), що з одного боку містить в собі очевидну підказку, з іншого залишає простір для різних інтерпретацій. Адже, якби мався на увазі саме Ісус із Назарету, чому б не назвати його на ім'я? Проте Ніцше вперто уникає цього імені, згодом використовуючи ще більш абстрактний, і при тому психологічно посилений прикметник у формулі «Діоніс проти Розіп'ятого». Загалом мова і точність термінів для Ніцше є дуже важливими; він часто використовує метафору як пояснення, і так само розшифровує метафори та символи, закладені в релігійне вчення. Наприклад, у «Так казав Заратустра» Ніцше використовує популярну у християнстві метафору пастиря і стада, згідно з якою бог уособлює собою доброго пастиря, а ті, хто в Нього вірить і поклоняється Йому, є слухняними і пасивними, як вівці – щоправда, в Ніцшевій інтерпретації ця метафора стає навіть апокаліптичною, оскільки він говорить не просто про людину, а про «останню людину» (Ніцше, 1993b. С. 16).

Отже, для Ніцше Христос є ідеалом (чи пак ідолом) християнства, хоча за формування церкви відповідальний Павло. Чому Ніцше вважає саме християнського бога – жертвою? Якщо розглядати Христа як історичного персонажа, то на перший погляд може здатися, що відсутність в нього питомих маскулінних рис, таких як фізична сила, прагматизм і амбітність (або така питома ніцшеанська характеристика, як *воля до влади*) може спровокувати його негативну оцінку. Проте Ніцше досліджує цей образ більш глибоко і доходить висновку, що образ Христа як історичної постаті сприяв утвердженню образу «слабкого» або «жертвенного» бога в християнстві, який вчить стражданню, співстражданню і терпінню на землі заради спасіння та блаженства після смерті. Тут прослідковується відмінність між образом бога у релігії та його історичним праобразом: Христос сам по собі для Ніцше навіть не є богом – він є швидше

пророком, який не «створював» релігію – це релігію було *створено* його іменем, а тому навряд чи можна вважати «Ісуса із Назарету» «відповідальним» за «хворобливу» природу християнства. Проте якщо не сам Христос, то його життя як історичний факт, як подія чи навіть – для вірян – чудо стали відправною точкою для розгортання культу «потойбіччя». Дійсно, з точки зору Ніцше, за життя Христос був не більш ніж наївним пацифістом, як і безліч подібних проповідників, що існували в усі часи і в різних культурах. Проте саме Христова біографія послужила створенню міфу про «Бога на Хресті», а цей міф виявився коренем «хвороби», на яку століттями хворіло все європейське суспільство.

Розглядаючи те, як ззовні сприймається образ Христа, Ніцше звертає увагу в першу чергу на те, що цінності Христа «говорять «ні» життю». Адже християнське смирення, співстраждання і тотальний пацифізм суперечать волі до влади. Як підкреслює Т. Лютий, «життєвий запал утримується на пульсуванні тонічних ефектів. Але саме вони пригнічуються у співстражданні. Струмień могутності спадає під впливом епідемічного бажання недомагання: існування варте заперечення, воно нарощує лиха й ніщоту... Ніцше оголошує війну інстинкту теолога, бо пов'язує його з інтелектуальними махінаціями. Це незрима форма брехні, що підміняє поняття “істинного” та “хибного”, зазіхаючи при цьому на владу» (Лютий, 2016. С. 739). Відповідно, християнство як релігія, що виникла із «повстання рабів у моралі» перекутило традиційні, «правильні» і, на думку Ніцше, «здорові» ідеали на протилежні; воно привчило вірян вважати за чесноти ті характеристики людської душі, які до тих пір вважалися вадами: смирення, терпіння, любов до ближнього (оскільки вона коріниться в потребі ближнього, тобто в несамостійності – лише слабка людина, з точки зору філософа, здатна виживати, виключно спираючись на іншого), відмова захищати себе перед іншим, фізична аскеза – іншими словами, «говоріння «ні» життю» – так, у «Жаданні влади» Ніцше пише: «Християнство називають релігією *співчуття*. Співчуття є протилежністю палких поривань, які посилюють життєве завзяття... Християнське співчуття – це найнездоровіший складник нашої хворої сучасності» (Ніцше, 1993. С. 334).

Ніцше приділяє багато уваги історичному аспекту формування образів бога. Так, в дохристиянські часи на території Європи панували «здорові» політеїстичні релігії, які за своєю аксіологією були протилежні християнству. Ніцше часто згадує і давніх греків, і «сильні раси північної Європи» (Ніцше, 1999. С. 347) як взірці суспільства, що культивували здоров'я та життєву силу та були ієрархізовані згідно з основним життєвим принципом (або *інстинктом*) – волею до влади. До того ж, спершу християнство як нова релігія розповсюджувалася серед пригнічених прошарків суспільств, тобто тих, хто найбільше страждав від наявного устрою і більш за все прагнув його змінити, або полегшити власне положення в ньому. Для «рабів», найбідніших і найбільш знедолених людей світу християнство виглядало як єдина надія на спасіння – надія, яку, на думку Ніцше, варто було викоринити із самого початку, оскільки в суспільстві, як у тваринному світі, повинні діяти закони природного відбору. Найслабші є нездатними відтворювати життя, збагачувати його, насолоджуватися ним, тому вони мають померати; саме на це і була спрямована стародавня ієрархія, де верхівка складалася з найсильніших і наймогутніших, а низи – з найменш життєздатних індивідів. Для них, вочевидь, християнство стало шансом створення іншого світу, в якому «всі будуть рівні перед богом», і не матиме значення ані походження, ані сила чи аристократичні чесноти. Відтак, поширившись серед бідноти та хворих, що сповнені ресентименту і прагнуть в тому числі помститися колишнім панам, християнство стає конкурентом старого язичництва. Підбурюючи простий народ до повалення богів, згодом він перемагає. Образ Христа як бідняка, що перетворився на духовний авторитет багатьох, став натхненням для таких самих бідняків – і Ніцше дивиться на це з майже формально-правової точки зору: «цей святий анархіст, який підбурих простолюд, усіх покидьків і “трішників”, усіх парій іудейства супроти панівного ладу... був політичним злочинцем. Це і привело його на хрест» (Ніцше, 1993. С. 360).

Ще одним фактором, який сприяв розвитку християнства, стала помилка тодішньої аристократії: вона не впоралася з бунтом простолюду, за що отримали

прокляття занепаду. Ніцше стверджує, що «недуга, тлінність і суперечливість просякли всі їхні інстинкти, – відтоді вони не створили жодного бога! Минуло майже дві тисячі років – і нема ні одного нового бога! Але одвічно й незмінно, немов обумовлений правом, як *ultimatum* і *maximum* боготворчої сили... у людях постає жалюгідний бог християнського монотеїзму!» (Ніцше, 1999. С. 347).

Проте як, в такому випадку, «хвора» релігія змогла перемогти «здорову», і чому «хворий» бог прийшов на зміну «здоровим» богам, якщо вони були сильнішими і, відповідно, більш життєздатними? Ніцше пояснює це так: християни не стали знищувати «сильні раси» – вони, можливо, і не змогли б, – проте вони перевернули «аристократів духу» на свій бік. «Християнство, скоро лиш відійшовши від своєї первісної основи – найнижчих верств, підземного царства античності, – і пнучись до влади поміж варварських народів, уже не спирається на виснажений люд, а вербує собі вірних поміж диких, несамовитих людей – сильних, але безпорадних. У ньому невдоволеність собою і страждання – не надмірна подразливість і вразливість, як у буддистів, а радше навпаки: могутнє бажання завдавати болю, обертати внутрішню напругу в недобрі думки й учинки. Аби запанувати над варварами, християнству були доконечні варварські уявлення й вартості: віддання на пожертву первістка, пиття крові на причасті, зневага до культури і духу, найрізноманітніші тілесні й нетілесні муки, надміру пишній культ» (Ніцше, 1999. С. 350). Тобто йдеться не стільки про історичний чи навіть психологічний, скільки філософський, етичний переворот: на думку Ніцше, християни як «раби» розуміли, що не зможуть перемогти своїх вчорашніх панів «у чесному бою», тому вдалися до хитрощів: вони почали змінювати світ, перевертати мораль. Оскільки їх була більшість, то кількість із часом вплинула на якість: християнству вдалося змінити світогляд цілих культур. Те, що раніше вважалося здоровим і правильним – аристократичні цінності – було названо злом, викликаним гординею, жадібністю та іншими гріхами, або нав'язаним темними силами; і навпаки, ті чесноти, які шанувалися в спільнотах бідних і знедолених – терпіння, співстраждання, «любов до ближнього» і альтруїзм – оголошено «добрим» (при тому, що, за словами Т.

Лютого, «Ніцше вважав страждання і жорстокість визначальними чинниками існування людства. Співчуття є ефектом ослаблення, успадкованим демократією та соціалізмом від християнської моралі» (Лютий, 2016. С. 900)). Жертвування стає однією з ключових християнських чеснот – тому й Христа можна назвати «богом-жертвою». Як Ніцше пише про це в «Людському, надто людському», «від початку християнська віра означала жертву: жертву свободи, гордості, духовної впевненості в собі... ця віра допускає, що підкорення духу є невимовно болючим... сучасна людина... вже не відчуває цієї вершини жаху, яка для античної чутливості лежала у парадоксальній формулі “Бога на хресті”» (Nietzsche, 2009. р. 44), і далі – «хіба люди не пожертвували самим богом і, від спрямованої на самих себе жорстокості, стали поклонятися каменюці, тяжкості, Ніщо? Пожертвувати богом заради Ніщо – парадокс цієї жорстокості» (Nietzsche, 2009. р. 50). Таким чином відбувається злам моралі: те, що для античності було жахливим парадоксом, стає центром культу, а цінності, що раніше вважалися «вищими», стають маргінальними, у той час як колись маргінальні цінності зводяться в абсолют і поширюються всією Європою як чесноти, що ведуть до спасіння; чесноти, що виділяють будь-якого щирого християнина.

Отже, в суспільстві нормалізувалися ті «хвороботворчі» особливості світогляду, які згодом сформували «хворе» суспільство, що невпинно деградує, але сприймає цю деградацію як «спасіння». Як зазначає Т. Лютий, «благословляючи вразливих, християнство взяло курс на виродження» (Лютий, 2016. С. 738). Відповідно, божество, довкола якого побудовано таку релігію, є абсолютизованим синтезом всіх вищенаведених «недугів»: це не бог-вождь, не бог-ідеал, як у давніх греків, не бог-легенда, як у давніх германців; це бог-жертва, при чому така, в якій, на думку Ніцше, нема ані практичної, ані символічної користі: з точки зору християнства, Ісуса розіп'яли за гріхи людства, але Ніцше не приймає поняття «гріха». Він називає Ісуса «політичним злочинцем», і «розіп'яли його за власну провину, і немає ніяких підстав, щоб, як часто це робиться, казати, ніби розіп'яли його за провини інших» (Ніцше, 1993. С. 360). Поняття ж «гріху», на думку філософа, є штучно винайденим конструктом задля

маніпулювання «стадом»: в умілих руках він перетворюється на інструмент нав'язування почуття провини, обов'язку, страху перед неодмінним покаранням. Церква маніпулює вірянками, як дітьми, караючи за будь-який вчинок, який вона сама називає «гріхом». «"Гріх", або, по-іншому, цю *par excellence* форму самонівечення людства винайшли на те, щоб унеможливити розвиток науки і культури, будь-який розвій та облагородження людства» (Ніцше, 1993а. С. 390). І, оскільки в емансипованому світогляді Ніцше це поняття просто відсутнє, то і смерть Христа не несе в собі жодної ціннісної користі. З точки зору Ніцше Христос страждав через власні переконання за життя (а ці переконання були «декадентськими»), а тоді прийняв смерть за ці ж переконання, як колись Сократ – ще один «розбещувач» суспільства. Слід зауважити, що Ніцше виявляє повагу до того, що Христос як людина був послідовним у своїх переконаннях «навіженим». «Оригінальне» християнство, тобто те вчення, яке проповідував сам Ісус, не було аж настільки «шкідливим для здоров'я», наскільки європейське християнство; на думку Ніцше, Ісус проповідував наївну дитячу віру, яка є чудом сама для себе; «така віра не бурхає гнівом, не дорікає і не борониться: вона не приносить меча, – і навіть не здогадується, який розбрат може спричинити» (Ніцше, 1993а. С. 365). Ніцшеві навіть в чомусь імпонує цей первинний християнський пацифізм. Принаймні він суттєво відрізняється від того, чим займалася церква: «оцерковлене» християнство, як вважає Ніцше, обросло інструментами маніпуляції, такими як уявлення про страшний суд і кару. Це створює умови, за яких бог із натхненника перетворюється на суддю, який карає, і фактично шантажем змушує людину коритись – людину, яку в той же час любить, як батько. Ця алогічна амбівалентність для Ніцше є лише свідченням того, що церква перетворює свою паству на «стадо», і про жодний духовний розвиток тут уже не йдеться. Але Ніцше розуміє, що все це – образ бога, створений церквою; справжній же Ісус проповідував інше. «Ісуса можна назвати "вільним духом"...» – пише Ніцше у «Жаданні влади», – «маючи своє розуміння життя і певний "життєвий" досвід, він боровся проти всяких слів, формул, законів, вір і догм. Він промовляв від свого внутрішнього світу» (Ніцше, 1993а.

С. 365). І, якщо з точки зору Ніцше церква займається свідомим і мерзенним обманом, то декаденство Христа було всього-навсього невинним невіглаством (Ніцше, 1993а. С. 366). Філософ слушно зауважує, що Ісус був далеким від культури, політики, війни і світу загалом; він ніби не бачив реального світу, не сприймав його, а тому не боровся з ним – лише пропагував той світ, який був для нього більш доступним, «потойбічний» світ. Ісус не користувався логікою, як це робив Сократ, і не наводив жодних доказів для підтвердження своїх ідей; «таке вчення не могло сперечатися, воно навіть не розуміло, що є або можуть бути інші вчення, воно навіть не могло уявити, існування протилежних поглядів... Стикаючись із ними, воно з глибоким внутрішнім спочуттям оплакувало “сліпоту” – адже лише йому доступне “світло”, – але нічим не дорікало» (Ніцше, 1993а. С. 366). Навіть розглядаючи біографію Христа, Ніцше притримується думки про те, що Христос був не воїном за нові переконання і навіть не повсталим рабом, а тільки аутичним навіженим, із яким світ обійшовся жорстоко: «він не заперечує, не боронить своїх прав, не робить ніяких спроб відвернути зовнішнє – навпаки, він його накликає на себе» (Ніцше, 1993а. С. 369). Тому стає зрозумілим, чому такий образ – образ беззахисного, наївного і не зовсім адекватного щодо реального світу створіння перетворився на бога, на божество, якому вклоняються «сильні раси». І саме цей факт, а не Христос як такий, стають для Ніцше обурливими: «психологічний тип галілеянина можна розпізнати ще й досі, але тільки виродившись (отже, скалічивши й набравши чужих рис), він придався б на те, щоб у ньому вбачали образ *спасителя* людства...» (Ніцше, 1993а. С. 353).

Зрозуміло також, чому для Ніцше основною мішенню критики є не сам Христос (якого він, тим не менш, називає «ідіотом»): людина має право вірити у що завгодно, і страждати за ці переконання, це її особиста справа, яка не була б вартою довгих пасажів агресивної критики. Проблема саме в цінностях, які втілював у своєму житті Христос, а впроваджував в церкві і насаджував масам Павло. Релігія сильно видозмінилась із часом, стала маніпулятивною, і образ бога у християнстві також перетворився на символ «повстання рабів у моралі»:

«Поняття "бог" стало знаряддям у руках священницьких агітаторів, які відтоді всяке добро тлумачили як ласку, а кожне лихо – як кару за непокору богові, як "гріх"; ці брехливі пояснення такого нібито "морального світового ладу" відразу й довіку поставили догори дригом природні поняття "причини" і "наслідку» (Ніцше, 1993а. С. 355). Саме із цих цінностей, уявлень про добро і зло, і був «зліплений» християнський бог; бог, який вимагає зректися тілесного задля «спасіння душі», бог, який обіцяє вічне блаженство в обмін на послух і лякає страшною карою за непослух; бог, який любить людей, але вимагає від них такого способу життя, який робить фізичне (і, подекуди, психологічне) існування майже неможливим; героїзм в рамках такої релігії – це говоріння «ні» життю – протилежність здорового, гармонійного існування у світі: «Бог, який вимагає – замість того, який *сприяє*, дає пораду, певність і, зрештою, надихає на кожен сміливий учинок...» (Ніцше, 1993а. С. 356). Якщо гіпотетично розглядати той світогляд, до якого закликає Ніцше, як релігію, то можна припустити, що в рамках нього саме говоріння «ні» життю називалося б «гріхом». Навіть ідея рівності – майже соціалістичний наратив християнства – є, на думку Ніцше, морально небезпечним концептом, оскільки він є несправедливим до реального життя: люди по факту є різними. Це реальний стан речей. І проголошувати всезагальну «рівність перед богом» означає бути несправедливим щодо життя (Nietzsche, 2003. р. 240). Як зазначає Т. Лютий, «ідеологія рівності й жалю спричиняє появу стада (підйом демократичних інститутів, скасування рабства, права жінок, піднесення соціалізму), знесилює волю до дії чи протидії, викликаючи психологічний стан розчарування і втраченого сенсу» (Лютий, 2016. С. 884).

Відповідно, світогляд, збудований довкола поклонінню «хворому» чи «слабкому» богу є деструктивним для людини. Але чи є у нас альтернативи? Ніцше відповідає на це питання ствердно. Т. Лютий синтезує цю відповідь таким чином: «усякий індивід мусить мати особистий категоричний імператив, оскільки того потребують канони зростання. Ніцше допроваджує немало ілюстрацій сутностей, що не мають фізичного референта і лише закарбовують

показове "застрягання" в абстракціях. Це і позірні причини (бог, душа, дух, свобода волі), і діяння (гріх, спокута, покарання, прощення гріхів), і багато інших аспектів» (Лютий, 2016. С. 739). «Слабкий» бог створює «слабке» – з натуралістичної точки зору, навіяної дарвінізмом – суспільство. І, хоча філософія Ніцше не є натуралістичною в тому сенсі, що вона не редукує людське життя до її біологічної основи, сам Ніцше нерідко називає цей процес виродженням, наполовину посиляючись на генетику. Згідно з його точкою зору, основним «гріхом» християнського бога-жертви є як раз те, що він заперечує життя замість того, щоб його утверджувати: «Слово "бог" оголошує війну життю, природі і потягу до життя! Бог – це основа всяких обмов "цьогобічного життя" і всіляких вигадок про "потойбічне". У богові обожнили ніщо, жадання порожнечі проголосили священним...» (Ніцше, 1993а. С. 347). Ніцше називає це декадансом: «божество *decadence*'у, обтяте з усіх чоловічих чеснот і звичок, доконечне перетворюється на бога фізіологічно підупалих і недолугих. Проте слова "недолугі" вони не кажуть, а називають себе "добрими"...» (Ніцше, 1993а. С. 345) – і далі: «і сам він блідий, безсилий і такий *decadent*» (Ніцше, 1993а. С. 346).

Отже, для Ніцше основним утіленням бога-жертви є Ісус Христос. Він також є богом всіх хворих, нищих, нещасних і загалом «рабів», а тому християнство постає як розсадник цінностей всіх цих не надто шанованих філософом верств населення; тому «по волі стати християнином не можна: у християнство не "навертаються", – для цього конечне потрібно бути хворим...» (Ніцше, 1933а. С. 392). Проте саме історичного Христа, а не його образ, створений апостолом Павлом і успадкований християнством, Ніцше поважав як людину. Алістер Кі, звертаючи на це увагу, що Ісус був єдиним справжнім «благородним» християнином, і цим викликав у Ніцше захоплення (Кее, 1999. р. 161). Критикуючи християнство, Ніцше закидає йому в основному «пропаганду потойбічності»: «І як же тоді ми, маючи смілість, щоб бути здоровим і навіть зневажати, мусимо зневажати релігію, яка навчає нехтувати тіло! Релігію, яка не хоче зректися забобонів про душу! Яка з недоїдання робить "заслугу"! Для якої

здоров'я – ворог, диявол і спокуса, – їх треба подолати! Яка переконує, ніби в тілі, що вже скидається на труп, можна мати "досконалу душу", і для цього їй необхідно створити певну подобу "досконалості" – це бліда, недужа, придуркувата і мрійлива істота, так званий "святий". Святість – це просто низка симптомів зубожілого, виснаженого, незціленно занепащеного тіла!..» (Ніцше, 1993а. с. 392). Відповідно, такий бог, який "вчасно лікує від нежитю або посилає порожню карету перед самим початком зливи, є настільки безглуздим богом, що його потрібно скасувати, навіть якщо він існує. бог стає служником, вісником, листоношею, – коротше, словом для позначення найбезглуздіших збігів...» (Ніцше, 1993а. С. 395). Імовірно, особливу агресію таке «обожествлення» слабкості у Ніцше викликає знання про існування інших образів божества – зокрема «здорових» язичницьких образів, спрямованих як раз на «говоріння "так" життю».

2.2. Бог-воїн

На відміну від бога-жертви, бог-воїн є втіленням всього «здорового» і життєствердного в культурі. Очевидно також, що цей образ є інспірованим язичницькими богами – в першу чергу грецькими та давньогерманськими. Як підкреслює Дельоз, «Ніцше ніколи не переставав казати, що існують активні та ствердні боги, активні та ствердні релігії» (Deleuze, 2002, р. 143). Можна також припустити, що таке уявлення про бога з'явилося у Ніцше завдяки знайомству з античним ідеалом людини, що передбачав мужність, атлетизм, готовність до війни, чесність щодо себе, своїх почуттів і прагнень.

У пізніших нотатках Ніцше виділяє кілька афектів, що означають «говоріння “так” життю»: це гордість, радість, здоров'я, любов, здатність воювати і мати ворогів, повага, здатність до прекрасних жестів, сильна воля, дисципліна високої інтелектуальності, воля до влади і вдячність до землі та життя (Nietzsche, 2003, р. 242). Ці ідеали й відрізняють культ бога-воїна від культу бога-жертви: на відміну від терплячості, співстраждання та незлобливості, які часто асоціюються з фемінністю, в культі бога-воїна ми зустрічаємо питому маскуліні цінності. Звідси постає й сам образ бога-воїна, і, зважаючи на те, що з усього загалу пантеїстичних богів навряд чи вдасться виділити одного такого, який вичерпував би специфіку цього образу і повністю його унаочнював, є підстави вважати, що даний образ є збірним. Щоправда, сам Ніцше, конструюючи «опозиційний» щодо християнського бога образ, часто називає ім'я Діоніса, тому варто їх порівняти – це допоможе розібратися у формулі «Діоніс проти Розіп'ятого».

Можливо, Ніцшеве розуміння того, що християнський бог є жертвою сформувалося як раз тоді, коли в цього образу з'явився чіткий антипод. Спочатку у Шульпфорті, а потім і в своїй університетській кар'єрі Ніцше займався дослідженнями давньогрецького спадку, а тому неминуче розумів грецький світогляд. Відповідно, у філософа було уявлення і про зв'язки між людським і божественним в давніх культурах: суспільство, яке поклоняється «здоровому»

богу, саме є здоровим. В цьому є й антропологічний аспект, бо, як влучно зазначає Т. Лютий, об'єктом філософської рефлексії Ніцше стає новий, «сильний» тип людини: «Окреслюючи ситуацію людського буття, що прагне до влади під орудою культурних чеснот, які було вироблено в часи Ренесансу, Ніцше ганить християнство за завзяте співчуття до невдач і слабодухів. Натомість він віщає про плекання начисто нового образу людини, що має виникнути в прийдешньому. Подібний тип уже знала історія, проте він був радше винятком» (Лютий, 2016. С. 738).

Під час аналізу образу Діоніса спершу спадають на думку Діонісійні містерії як очевидна протилежність аскетичному самозреченню християнства. Ще в «Народженні трагедії» це давньогрецьке таїнство постає як свято вічного літа на межі з агонією; це процвітання невичерпного достатку, царство перебування в тут-і-зараз та ейфорія. Ця емоційність, нестримність і святкування надлишковості для Ніцше є ознакою «здоров'я», так само як і навпаки – пригнічення «афектів говоріння “так” життю» є ознакою і причиною деградації (Nietzsche, 2003. р. 33). Також в «Людському, надто людському» Ніцше пише: «Щодо грецької релігійності, приголомшливим є їхнє благополуччя і вдячність, що виливається з нього: лише дуже благородна людина може стикатися з природою і жити *так!*» (Nietzsche, 2009. р. 47).

Хоча не тільки цей факт видається вартим аналізу. Напрочуд промовистим є діонісійний культ, що сформувався навколо давньогрецького бога. Так, якщо аполонійний культ оспівував стриманість, поміркованість і приборкування самого себе, то діонісійний, навпаки, був настільки екстатичним, що під час святкувань ставали можливими оргії, насилля і дегуманізація – людина фактично на певний час перестає бути людиною, вивільняючи «тваринну» частину своєї природи. Це є наслідком «діонісійного безумства»; якщо християнство закликало відсторонитися від плоті, оскільки вона може відволікати від спасіння душі, то діонісійний культ закликає відсторонитися від розуму, оскільки розум сам по собі є обмеженням, і дати повну свободу тілу і тілесним прагненням, навіть якщо вони є «темними» і небезпечними. Діоніс при цьому символізує життя

– вічне і непереборне, таке, що не боїться ані смерті, ані насилля, ані будь-якої іншої загрози, на яку здатна людина у безумстві.

Ключовим є міф про смерть Діоніса, якого розірвали вакханки; здавалося б, цей сюжет перегукується з мученицькою смертю Христа, також розіп'ятого з волі «безумців» навколо нього; проте Ніцше зауважує, що як раз в цьому і полягає основна відмінність: якщо Ісус помирає через те, що не може (не хоче) боротися зі смертю, тобто програє, то Діоніс помирає тому, що він є сильнішим за смерть – він є самим життям і достатком: «Бог на Хресті є прокляттям життю, натяком на відчуження від нього», у той час як «Діоніс, розірваний на шматки, є обіцянкою життя: воно вічно перероджуватиметься, і знову повставатиме із праху» (Nietzsche, 2003. p. 250).

Неважко дійти висновку, наскільки відмінним від християнського має бути світогляд людини, дотичною до культу бога-воїна. У творчості Ніцше частіше зустрічається як раз наслідок такої віри – тобто сильний тип людини – ніж сама віра, адже бог тут не є самоціллю чи центром всесвіту; він є творцем і полководцем світу, вождем народу, який йому поклоняється – проте він залишає людину вільною творити її власну волю й не хоче її розчинення в божестві. Якщо бог-жертва вимагає, карає і воздає, то бог-воїн – надихає. Це принципова відмінність, яка напряму впливає на формування людської суті в рамках уявлення про божество: замість того, щоб *отримувати* певне благо – наприклад, спасіння, – і заради цього *служити* своєму богу, як раб служить пану, лише сподіваючись на винагороду, «здоровий» бог дає простір для того, щоби людина сама відвойовувала належне їй – за допомогою волі до влади. «Здоровий» бог хоче від людини плекання її природних інстинктів, її сили і могутності; як вдало висловився український філософ Олександр Філоненко, «Бог хоче, щоби людина "збулася"» (Філоненко, 2021). Такий бог не вимагає, щоб у нього вірили – його сила як раз і полягає в тому, що в нього можна не вірити; «свобода і сила надмогутнього духу проступає в скепсисі» (Ніцше, 1993а. С. 397). І навпаки: лише слабкий бог може мати необхідність у вірі, спираючись на безумовні «так» і «ні» (Ніцше, 1993. С. 397). «Сильний» бог не потребує рабів, які були б

слабкими і потребували б його як свого пастиря – ні, він потребує сильних, незалежних, достойних свого ідеалу послідовники, здатні кинути йому виклик, оскільки цього вимагає їхня воля до влади. Таким чином, через культ «сильного» бога і «сильних» цінностей, постають «вищі» люди: «надмірні пристрасті, основа й сила їхнього буття, які ще ясніші і деспотичніші, ніж вони самі, впрягають до роботи весь їхній розум, а їх самих сповнюють нерозважності, надають їм смілості вдаватися навіть до нечесних засобів» (Ніцше, 1993а. С. 397).

Отже, для Ніцше бог-воїн є «хижацьким типом». Цей тип увібрало в себе суспільство минулого, і мало б залишатися таким й дотепер, якби не християнське «повстання рабів у моралі»; як вже зазначалося, «приборкування “хижого” типу» для Ніцше це було справжньою катастрофою (Ніцше, 1993а. С. 351). У цьому можна побачити також і свідчення проти нібито атеїстичної настанови, яку провадить Ніцше. Адже він не критикує релігію як таку – він критикує лише «релігію слабких» через її шкідливий вплив на людину. «Сильна» ж релігія, на думку Ніцше, виконує більшою мірою аксіологічну та культурно-виховну роль, а тому нічого деструктивного в ній нема; справа лише в тому, що подібних релігій не залишилося. Розраду шукали у філософії – і тому «сучасна філософія», як зазначає Ніцше, «є антихристиянською, але в жодному випадку не антирелігійною» (Nietzsche, 2009. р. 49). В антропологічному ж аспекті, як вже зазначалося, образ бога-воїна надихає Ніцше на створення нового типу людини. Такою людиною, наприклад, може бути «білява бестія» – людина «здорового типу», якій притаманна, за словами Лютого, «природна і благородна войовничість» (Лютий, 2016. С. 850), що становить «ідеал людського розвитку і розуміння культури» (Лютий, 2016. С. 872). Або як приклад можна навести один із найвідоміших Ніцшевих концептів – надлюдину – як втілення пострелігійної свідомості, заснованої на цінностях, які плекалися давньогрецьким і скандинавським політеїзмом. У пізніх блокнотах Ніцше пише: «Ми – меншість, що наважується жити в світі, позбавленому моралі, ми залишаємося язичниками за переконанням: ми також, можливо, є першими хто розуміє, що таке язичницьке переконання: потреба уявляти *вищі, ніж людина, істоти*, але такі,

що перебувають по той бік добра і зла; потреба оцінювати будь-яке буття – вище в тому числі – імморально, ми віримо в олімпійців – а не в “Розіп’ятого”!..» (Nietzsche, 2003. p. 274).

Таким чином, із образу «здорового» бога або «бога-воїна» можна навести зв’язок із концептом аристократичних або «вищих» цінностей, про які нерідко згадує Ніцше і які можуть мати цілком практичне застосування. Цей концепт на зламі етики, естетики і психології відділяє «панські цінності», тобто ті, що встановлювалися верхівкою населення за часів «здорових» суспільств і дає можливість на їх основі сформулювати чесноти, або навіть «правила життя» «вищого типу людини». Ці чесноти, спрямовані на «говоріння “так” життю» є водночас і високою духовною дисципліною, спромогтися на яку може лише представник найсильнішого «типу», і перебування в гармонії зі своєю природою, на що натякає грецький культ Діоніса. Вочевидь, тут можна знову послатися на термінологію і прослідкувати вживання слова «класичний» в текстах Ніцше, яке також може бути посиланням на античну культуру. «Класичний ідеал», «класичний смак», «класичне виховання» – все це свідчить про те, що імовірно, згідно з уявленнями філософа, в античності існував утрачений нині баланс, гармонія духу і тіла, релігійності і здорового глузду, дисципліни і нестримності. «Класичний» грецький світ і світогляд, народжений у тій культурі і (в тому числі) завдяки специфічному образів божеств був тією золотою серединою, що знаходилася на перетині різних аспектів формування людського суспільства, а тому воно було «здоровим» і «сильним». Навіть давні германці, які, з точки зору античності, були варварами, для Ніцше постають представниками «сильного типу», оскільки вони зберігають в собі первинні природні інстинкти і культуру, яка зводиться навколо реалізації волі до влади, нехай і не зовсім так, як це було у греків. І образ бога тут відіграє ключову роль. Адже саме бог, як найвищий авторитет (навіть якщо він не є абсолютним) завдяки тому, що він є чимось над-людським, виступає гарантом того, що людські цінності є об’єктивними та значущими – оскільки вища досконалість, що не залежить від жодної земної оцінки, не може бути основою для плинного і змінного (Nietzsche, 1968. p. 15). 3

цієї ж причини Ніцше й відмовляється говорити про атеїзм як про актуальну настанову і згадує його лише для констатації наявного в історії стану речей. Як зазначає Джексон, для Ніцше є важливою не «істинність» релігії, а її вплив на життя (Jackson, 2014. р. 175).

Проте, не зважаючи на похвалу «здоровим» богам, Ніцше все-таки агітує за емансипацію від релігійного світогляду. В наступному підрозділі будуть з'ясовані причини цього через формулювання третього образу бога, що уявляється як відображення людини.

2.3. "Людські" відображення бога

Образ бога як відображення людини є найбільш загадковим із трьох досліджуваних у даній роботі. Серед праць Ніцше цей образ спливає частіше саме в антропологічному, а не в релігійному, аспекті, оскільки він актуалізується в контексті теми емансипації людини від релігії. Цей процес для Ніцше є закономірним наслідком інтелектуального та духовного розвитку суспільства (або принаймні потенційного розвитку). Попри те, що до своєї сучасності філософ не надто прихильний, і у бік Європи XIX століття можна почути радше «діагнози», а не оптимістичне пророцтво, тим не менш, у текстах Ніцше присутня свого роду «альтернативна реальність», у якій людство розвивається за канонами «здоров'я» і життєствердності та крокує шляхом від людини до надлюдини. В цій оптимістичній картині одним з природних еволюційних стрибків є відхід від релігії в її традиційному сенсі. Для людини це означає дорослішання, «покидання» релігійного світогляду, подібне до того, як дитина покидає батьківський дім і відмовляється від опіки старших, щоб досягти самостійності. У «Сутінках ідолів» Ніцше пише: «Ми заперечуємо бога; у запереченні Бога ми заперечуємо відповідальність в богові; цим ми рятуємо світ» (Ніцше, 2020b. С. 125). Проте що означає така сепарація і чим її обумовлено?

Спершу можна припустити, що Ніцше, у дусі філософів-просвітників, вважав, що в майбутньому науковий світогляд витіснить собою релігійний як менш достовірний і загалом рудиментарний. Із часом релігія просто перестане відповідати на запити суспільства, що змінюються, а наука і технології як раз зможуть це зробити і переберуть на себе ініціативу. Наукова картина світу стане більш детальною, а тому необхідність у релігії просто відпаде – як наслідок, відпаде необхідність і в уявленні про бога, оскільки знайдуться більш переконливі відповіді на світоглядні питання. Проте це не так. Хоча Ніцше активно користується відкриттями натураліста Дарвіна, цікавиться фізіологією і використовує психологічний метод у власних рефлексіях, він більш ніж свідомий того, що в проблемах світогляду та питань «про начала і причини всього суцього»

науковий метод є сильно переоціненим. Крім того, наука, в силу своєї обмеженості, не здатна охопити весь потенціал людини, а тим більше духовний; такі поняття, як, наприклад, воля до влади, залишаються осторонь доступних науці інструментів дослідження, тому Ніцше не відкидає духовність загалом. Натомість, емансипація від релігійного світогляду має нагадувати пробудження – не наукове відкриття, а саме пробудження, глибоко внутрішнє, епістемічно-інтуїтивне осяяння, під час якого людина усвідомить, що божество, у яке вона досі вірила, є не об'єктивним буттям, а її власним конструктом, психологічною проекцією, що існувала лише в межах її світогляду. Цю інтуїцію Алістер Кі формулює в питанні: «Що, якщо людська проекція і божественна об'єктивність є одним і тим самим, що якщо “бог сам доводить власну хибність”? Що, якщо між істиною та хибою нема сутнісної відмінності, оскільки обидві є людською проекцією на індиферентну реальність?» (Кее, 1999. р. 45). І Ніцше робить відповідний висновок: об'єктивну істину годі шукати, якщо її нема; її слід створити. А ті істини, на які людство покладалося – наприклад, така абсолютна й об'єктивна, як божество, – мають розглядатися як попередньо створені.

Таким чином, бог є до певної міри людською проекцією, тобто фіктивним поняттям, створеним для того, аби картина світу набула цілісності. У пізніх нотатках Ніцше є афоризм, що демонструє його ключову знахідку в дослідженні людських уявлень про бога: «Серед розумних, сильних та могутніх рас, лише епілептик міг би висловити переконання про те, що існує якась надлюдська сила (...) У психологічному конструкті бога, причиною є стан афекту. Психологічна логіка є такою: відчуття сили, коли воно раптом приголомшує людину... змушує її сумніватися в самій собі (...). У підсумку: витоки релігії полягають в надпотужному відчутті сили, що дивує людину і видається *чужою*: і, як хворий, що відчуває свої кінцівки важкими і дивними і робить висновок, що хтось лежить на них, наївний *homo religiosus* відчуває себе у кілька осіб (...) серед хворих, відчуття здоров'я є достатнім, щоб змусити їх повірити у бога, у близькість божества» (Nietzsche, 2003. р. 260). Тобто бог, незалежно від того, як людина його уявляє, завжди є її творінням. Більше того, образ бога постає із надмірної

для людини сили, яку носій не наважується приписати самому собі, і тому умовно створює зовнішній, надлюдський об'єкт (бога), який міг би бути джерелом цієї сили. Недарма у теорії міфу язичницькі боги часто сприймаються як людські архетипи або уособлення тієї чи іншої психологічної риси або стану. Так, образ Діоніса Ніцше пов'язує з екстатичними станами: «Від цієї високої радості, коли людина відчуває себе повністю обоженою формою і самовиправданням природи (...); греки, не без великого здригання перед посвятою у таємницю, не без великої обережності та побожної стриманості – дали божественне ім'я; Діоніс» (Nietzsche, 2003. р. 48).

Інтерпретувати афоризм «Про походження релігії» можна різним чином. Можна зробити висновок, що, оскільки бог є «штучним» і «рукотворним» образом, то усвідомлення цього факту допоможе людині відмовитися від релігійної свідомості та «подорослішати». Саме в цьому й полягає, на думку Ніцше, емансипація свідомості: «раніше людині для самовизначення потрібен був бог; тепер він не потрібен. Тепер людина сама є достатньо сильною, щоб соромитися віри в бога» (Nietzsche, 2003. р. 180). Звідси постає друга інтерпретація цього афоризму, яка ставить наголос не на характері образу бога, а на характері людини: людина є настільки сильною, що вона сама не здатна цього прийняти, вона не здатна це витримати – і в цьому ж проявляється її слабкість. Із парадоксальності своєї натури людина і створює бога, витіснивши у нього свої «надпотужні» сили і позбавивши себе внутрішнього конфлікту. Дорослішання, або шлях до «здоров'я» в даному випадку полягав би в тому, щоби навчитися знову привласнювати собі всі свої сили, щоб не потребувати для цього божества або будь-якого іншого зовнішнього об'єкта. У пізніх нотатках Ніцше прямо закликає «перестати приписувати вище добро і вищу мудрість богам – він того не вартий!» (Nietzsche, 2003. р. 189).

Причини для подібного несвідомого конструювання божества у своїй картині світу можуть бути різними. По-перше, як вже зазначалося, це необхідність позбавитися внутрішнього перенапруження через неможливість прийняти власні риси. По-друге, знов-таки, з метою створення гомогенної

картини світу, яка мала би об'єктивний смисл. Адже людина, як розумна істота, потребує пояснюваного, зрозумілого світу, в якого були б мета і задум. А, оскільки такі мета і задум не можуть походити від людини, бо все людське – плинне і не може претендувати на всесвітню значимість, то для надання такому задуму відповідного суб'єкта людина конструює образ божества. Це водночас звільняє людину від жаху перед усвідомленням того, що вона знаходиться в світі, повному випадковостей і хаосу, а по-друге, звільняє її від відповідальності, адже якщо є вищий, абсолютний промисел, то від людської волі залежить вже не так багато. З'являється гарант цінностей і оцінок; не людина стає «мірою всіх речей», а об'єктивний і абсолютний бог. На думку Ніцше, цей мисленневий механізм є шкідливим, оскільки він відвертає людину від реальності, і замість того, щоби прийняти світ таким, яким він є, людина поринає в ілюзію, що світом керує розумний і всесильний бог, відповідальний за мету і задум (Nietzsche, 2003. р. 23).

При цьому Ніцше все ще не агітує за атеїзм, і про онтологічне заперечення бога не йдеться. Як зазначає Алістер Кі, Ніцше «взявся до боротьби з теологами щодо традиційних доказів існування бога (...) його позиція залишається набагато складнішою, і було б хибним назвати його атеїстом» (Кее, 2009. р. 27). У зв'язку з цим можна поставити питання – яким чином повинен трансформуватися світогляд людини, яка відмовляється від релігійності та метафізики, проте залишається духовною? І як тепер вона має ставитися до образу бога як такого? – Ніцше пропонує поєднати процес емансипації з інтерналізацією своїх надпотужних сил: «Єдина можливість зберегти концепт “бога” – так: бог не як рухлива сила, а як максимальний стан» (Nietzsche, 2003. р. 199). Тобто людина переносить фокус сприйняття із зовнішнього образу божества всередину, на власні можливості, стани та афекти – у певному смислі це означає свого роду «розвінчування культу бога» та його десакралізація, хоча і не заперечення; це має вберегти від шкідливого нігілізму, коли людина «втомилає від бога і почала відчужуватися від людини як такої» (Nietzsche, 2003. р. 65), що у підсумку

призводить не до зросту, задля якого було зроблено крок сепарації, а, навпаки, до занепаду.

До речі, саме із «втомою від бога» Ніцше пов'язує й причини виникнення атеїзму в Європі. Суспільство «втомилося» від свого бога; він «не чує – а навіть якби він чув, все одно не зміг би допомогти» (Nietzsche, 2009. р. 49). Образ бога-жертви настільки зжив самого себе, що вірянин більше не віднаходить в ньому того, заради чого цей образ було створено. Бог поволі перетворюється на тягар, розпрощатися із яким людина не може із власної немічності та «хвороби» – за роки проживання в рамках релігії її здатність бути самостійною атрофувалася. Як наслідок, в «Людському, надто людському» Ніцше констатує: «ось що стало причиною занепаду європейського теїзму: здається, що, хоча релігійний інстинкт зростає, теїзм більше не задовольняє його» (Nietzsche, 2009. р. 49)

Крім того, попри видиму натуралізацію Ніцшевої етики, в ній досі зберігається психологічно-іраціональний компонент. Це більшою мірою стосується мотивів, що керують людськими вчинками: якщо в рамках релігійного світогляду людиною можуть керувати страх покарання і бажання отримати винагороду за послух, то в емансипованому світогляді, згідно з Ніцше, залишається місце для «творчих сил», зокрема волі до влади, яку важко назвати натуралістичним концептом (Nietzsche, 2003. р. 26). Та й загалом, попри в цілому натуралістичне спрямування Ніцшевої етики, у його пізніших роботах воно отримує власну специфіку, і вже не може розглядатися в контекстах традиційного наукового атеїзму. Як зауважує Кі, методи природничих наук спершу стали Ніцше у нагоді під час його власної емансипації від релігії та пошуках нових світоглядних засад, проте мірою того, як його філософія розвивалася, він розчарувався й у науковому методі, оскільки той все ще містить у собі достатньо елементів віри і, отже, є внутрішньо суперечливим (Кее, 1999. р. 43).

Окремо слід розглянути всесвітньо відому концепцію Ніцше про «смерть бога». Чи означає вона процес емансипації людини від релігійної свідомості? І так, і ні. З одного боку, людина дійсно «втопилася від бога» і починає шукати

ключові для себе смисли деінде, з іншого, як пояснює Джексон, це симптом того, що історично концепт бога поволі перетворюється на рудимент, оскільки він більше не сприяє «виживанню виду» (Jackson, 2014. р. 80). Це також може означати перехід до своєрідного етичного натуралізму – тобто нової системи цінностей, яка була б заснована не на (хибному) уявленні про абсолютне джерело, а на простих природних, наявних тут-і-зараз механізмах, які сприяють процвітанню людини як виду. У будь-якому випадку, емансипація від бога як еволюційний стрибок є незворотним процесом. Як підкреслює Кі, «ми спалили всі мости і подалися у плавання, але не згідно з божественною вказівкою (...) Ми вже не можемо повернутися до релігійної доби невинності, як птах, що б'ється об клітку ззовні у відчайдушному намаганні повернутися до старої але безпечної в'язниці так, ніби в ній було більше свободи» (Кее, 1999. р. 31). Це означає, що «смерть бога» і, як наслідок, емансипація від нього перетворюється для людини не лише на свободу, але й на екзистенційний жах. Залишившись без бога, людина ніби втрачає частину самої себе. Щоби приглушити цей жах, суспільство вдається до «самозаспокоєння», брехні самому собі та ілюзій – проте Алістер Кі вважає, що, на думку Ніцше, це занадто висока ціна як для психологічного комфорту (Кее, 1999. р. 31).

Дельоз підкреслює трагічність, навіть певну необачність людини у ситуації «смерті бога». У своїй роботі «Ніцше і філософія» він пише: «Убивця бога здійснив сумний злочин, оскільки його мотивація була сумною: він хотів зайняти місце бога, він убив із наміром “украсти”, він залишався у запереченні, перебираючи атрибути божества. Смерть бога має нарешті знайти свою суть і стати радісною подією» (Deleuze, 2002. р. 190). Проте навряд чи у цій ситуації можна було уникнути трагічності: смерть бога так чи інакше є кризою, а жодна криза не може минути безболісно. Навіть Ніцшів «порятунок від нігілізму» означає, що спершу нігілізм усе-таки трапиться, і людину, що раптом залишається без бога, неминуче спіткатиме песимізм, відчуття зануреності в хаос і беззахисності перед Ніщо.

Зрештою, цінність антропологічного аспекту «бога як відображення людини» полягає у тому, що через цей образ можна також здійснити аналіз самої людини. Адже суспільство творить свого бога із того, що має, а тому божество, яким би воно не було, може слугувати інструментом для опосередкованого антропологічного дослідження. Так, Ніцше пов'язує декадентську натуру християнства із декадансом самого образу християнського бога; тут можна знайти взаємно обумовлений причинно-наслідковий зв'язок. З одного боку – цей процес історично передував другому – перші християни як «раби» сконструювали такий образ божества, який увібрав у себе їхні «рабські» цінності, «рабську» мораль і «рабські» ідеали, тому християнський бог є відображенням ментальності цієї спільноти. З іншого боку, вже ставши сформованим, образ бога впливає на нові й нові покоління християн, і вже він формує їхню картину світу та уявлення про добро та зло. Не дивно, що, як зазначає Ніцше у пізніх нотатках, якщо канон пише «стадо», то рано чи пізно вийде «бог, що скидається на вівцю» (Nietzsche, 2003. р. 224).

Загалом очевидно, чому образ бога і суспільство, яке його створило, є настільки взаємопов'язаними. Як влучно зауважує Т. Лютий, «багатобожжя дозволяє людині винаходити власних богів, героїв і надлюдей, а також "майже людей і недолудей"» (Лютий, 2016. С. 902). Тому не лише релігійні, а й міфологічні образи є відбитком культури, в рамках якої вони були сконструйовані, що відкриває можливість для дослідження самої цієї культури.

Те саме стосується і «здорового» образу бога, який (на певному етапі розвитку) є конструктивним і корисним. У «Жаданні Влади» Ніцше пише: «Народ, який вірить у себе, ще має свого власного бога. В ньому він ушановує чинники свого процвітання, свої чесноти; свій добробут і силу він відбиває в істоті, до якої за це можна пройтись удячністю... За таких умов релігія – це форма удячності. Людина вдячна сама собі і тому їй потрібен бог» (Ніцше, 1993а. С. 344).

Зважаючи на те, що для Ніцше необхідним етапом «дорослішання» людини є її самостійність, тобто готовність емансипуватися від релігійної

свідомості, у якій вона займає залежну позицію, то неготовність цього зробити – своєрідний інфантилізм – заслуговує на справедливую критику. Тим більше драгування викликають ті самі «обмежені» та «примітивні» віряни, що не тільки вірять в «хворого» бога, але ще й активно боронять свою віру та не бажають від неї відмовлятися. Сама потреба у божестві виглядає як дивний симптом, божевілья, у якому «хворий» не бажає прощатися зі своєю «хворобою». У «Жаданні влади» Ніцше стверджує: «Ми примітні не тим, що ні в історії, ні в природі, ні поза природою не знайшли якогось іншого бога, а тим, що вшановуємо як бога те, що відчуваємо не "божественним", а жалюгідним, безглуздим і шкідливим, що вважаємо не просто помилкою, а злочином супроти життя... Ми заперечуємо бога як бога... І якби нам довели існування цього християнського бога, ми б у нього вірили ще менше» (Ніцше, 1993а. С. 386).

Таким чином, образ бога, незалежно від його «користі» чи «шкоди» для людини, є відображенням її культурного та психологічного світу. Усвідомлення цього дозволяє, по-перше, здійснити емансипацію від релігії шляхом переосмислення образу бога та його ролі в світогляді, а, по-друге, проаналізувати суспільство через його уявлення про божество. У даному випадку має значення не стільки специфіка кожного конкретного образу бога, скільки його онтологічна (а відтак – психологічна) природа, його позиція в картині світу людини. Проте «смерть бога» є амбівалентним поняттям: це і свобода від можливості творити власні цінності, і жах перед хаосом світу, над яким нема божественного контролю. На думку Ніцше, це є необхідним етапом «дорослішання», який необхідно пройти задля повернення собі власної цілісності і, таким чином, самоперевершення.

РОЗДІЛ III. РЕЦЕПЦІЯ ПОГЛЯДІВ НІЦШЕ НА БОЖЕСТВЕННУ ПРИРОДУ

Через свій емоційний і дещо радикальний характер твори Ніцше часто піддавалися критиці. Проте, завдяки щирості, глибині міркування і точності спостережень, філософ знайшов і немало прихильників. Про рецепцію його праць і піде мова у цьому розділі. Проте, оскільки тема образу бога є не надто широко висвітленою серед представлених авторів, варто приділити увагу й дотичним до теми коментарям, зокрема тим, що стосуються Ніцшевої психології релігії – ця тема, зокрема його напади на християнство, отримали неоднозначні відгуки серед дослідників.

У своїй книзі, присвяченій різним аспектам філософії Ніцше, Рой Джексон відмічає, що у випадку з Ніцше ми маємо справу з двома підходами до інтерпретації: континентальним та аналітичним. Континентальний підхід використовується більшою мірою у французькій філософії (особливо починаючи з 1960-х років); його представники – Фуко, Дельоз, Дерріда – зосереджують увагу в основному на стилі Ніцше, а спадок філософа розглядають крізь призму екзистенціалізму. Згідно з цією позицією, основним напрямком Ніцшевої рефлексії була критика «об’єктивних моральних цінностей» і захист суб’єктивізму. З іншого боку, аналітичний підхід, в особливості англо-американська гілка, більше переймається уточненням термінів і змалюванням філософської картини Ніцше загалом, а самого філософа інтерпретує у більш традиційному, а не радикальному, руслі (Jackson, 2014. р. xvi).

Серед проаналізованих у даному розділі дослідників є представники обох підходів, а також коментатори, яких навряд чи можна віднести до будь-якого з них. Це дозволить отримати різностороннє уявлення про рецепцію Ніцшевих поглядів на образи божества та скласти повніше й детальніше розуміння того, як ці погляди було сприйнято у філософській спільноті.

3.1. Світова рецепція

Зазвичай наводили нейтральні за своїм характером коментарі Ніцшевих творів простіше, ніж знайти відкриту підтримку. Навіть серед французьких філософів важко окреслити коло однозначних шанувальників. Проте, вочевидь, можна сприймати як підтримку ті інтерпретації, що були інкорпоровані у власні погляди дослідників; зрештою, французька філософія XX століття є настільки пов'язаною з ніцшеанством, що неможливо, розглядаючи одне, не зачепити іншого.

Одним із перших французьких дослідників Ніцшевого спадку був Жорж Батай. Є підстави вважати, що на нього вплинула Ніцшева дихотомія аполонійного та діонісійного: Батай реконструює «діонісійний» світогляд, сповнений «здорового» уявлення про світ, згідно з яким екстатичний стан є способом максимального проживання в тут-і-зараз, а постійний надлишок є ознакою процвітання. Аполонійний же світогляд сприймається як репресивний і відсторонений (Bataille, 1994).

Схожі наративи можна побачити і у Альбера Камю. Згідно з його філософією, для повноцінного проживання життя людина має насолоджуватися свободою і перебувати в тут-і-зараз, позбавившись деструктивних ілюзій. Це можна інтерпретувати в тому числі як відмову від бога як джерела абсолютного задуму і вищої раціональності; у своєму есеї «Міф про Сізіфа» (Камю, 2015) Камю робить наголос на тому, що як світ в цілому, так і людське життя є сповненими абсурду і парадоксів: одного боку, ми намагаємося утверджувати життя, з іншого – усвідомлюємо власну смертність, яка зрештою все зведе на ніщо. При цьому релігія, яка наче пропонує відповіді на основні екзистенційні питання, є, на думку Камю, лише способом відволіктися, і проблеми вона не вирішує. Натомість Камю пропонує кинути виклик абсурдності світу шляхом, як не парадоксально, примирення із цією абсурдністю; людина має прийняти наявний стан речей (що нагадує про Ніцшевий концепт *amor fati*) і змістити фокус на те, що вона може контролювати – творити смисли для себе, самій

впорядковувати підвладну їй частину світу. Таким чином, постання перед обличчям абсурду життя нагадує, знов-таки, Ніцшеву рецепцію діонісійного культу, у якому екстатична радість життя сусідить зі смертю, проте це не пряма, а коло, тобто цикл, що повторюється знову і знову. Такий підхід сповнює світогляд оптимізмом, адже це означає, що життєствердна фаза циклу повторюватиметься знову і знову.

Крім цього, в текстах Камю можна побачити ознаки «емансипованої етики»; на його думку, людина має творити смисл свого життя і приймати рішення на основі власних переконань і поглядів, навіть не зважаючи на те, що це – плинний орієнтир. У дусі французького екзистенціалізму, Камю робить акцент на «смерті бога» і відмові від абсолютних цінностей та ідеалів як таких. Через це людина із пасивної жертви перетворюється на «завойовника» життя, що нагадує Ніцшів концепт надлюдини.

Ще одним послідовником Ніцше у континентальній традиції можна назвати Жіля Дельоза, зокрема у його етичному натуралізмі. Подібно до Ніцше, він закликає до емансипованого світогляду, заснованого не на «вічних і об'єктивних» цінностях, а на людських бажаннях і в тому, що Ніцшевою мовою можна назвати волею до влади. Крім того, Дельоз робить важливе розрізнення між «здоровим» та «хворим» образами бога, говорячи про Христа та Діоніса. «З одного боку – життя, яке виправдовує страждання і яке є вартим того, щоб заради нього страждали; з іншого – страждання, яке звинувачує життя і свідчить проти нього, перетворюючи життя на щось таке, що має бути виправданим» (Deleuze, 2002. р. 15). Це говорить про ключову відмінність між культурами «здорового» і «хворого» бога через їх вплив на людину, адже для Ніцше своєрідним критерієм істинності бога є не його онтологічний статус, а його специфіка як архетипу і те, до чого він спонукає.

Щоправда, у Дельоза можна знайти і несподівані роздуми щодо мети Ніцше у його критиці християнства. Наприклад, у своїй роботі «Ніцше і філософія» Дельоз пише, що, відкидаючи створений християнством образ бога, Ніцше «вимагає чогось іншого; зміни ідеалу, іншого ідеалу, “іншого способу

відчування”» (Deleuze, 2002. р. 98). Це, очевидно, має сенс, якщо ми порівнюємо різні образи бога і відповідно різні «способи відчування», проте є також підстави припускати, що Ніцшеві йдеться не про «зміну парадигми», а «відмову від парадигми» і радше про відмову від ідеалів, ніж зміну ідеалів. Так, різні образи бога впливають на людину по-різному, і у той час як аскетичні культу є «хворими», інші, навпаки, сприяють утвердженню життя, як-от діонісійні містерії. Проте в кінці кінців Ніцше говорить про релігійний світогляд загалом – яким би він не був, він так чи інакше є ілюзорним, а образ бога, навіть «здоровий», є фікцією, тому для Ніцше головною метою є емансипація від релігійного світогляду як такого. Навіщо людині приписувати «здорові» ідеали божеству, якщо вона здатна взяти на себе відповідальність за них і приписати їх собі? Адже саме в цьому, з точки зору Ніцше, і полягає суть духовного розвитку людини.

Ще одним несподіваним відкриттям Дельоза є специфіка образу Христа у Ніцше. Як з'ясувалося в ході даного дослідження, Ніцше розділяв образ християнського бога і Христа як історичну особистість, і щодо історичної особистості висловлював повагу і навіть певне захоплення. Проте Дельоз іде далі і стверджує, що Христу, «якщо розглядати його як психологічний тип, навіть бракувало ресентименту, або “нечистої совісті”»: він називав себе радісною звісткою, він представив нам не християнське життя, а життя Христа» (Deleuze, 2006. р. 143). Знов-таки, йдеться про розрізнення християнства і вчення Христа, оскільки в «повстанні рабів у моралі» ресентимент відіграє ключову роль. Як сам Ніцше констатує у пізніх записах, «і бога-отця, і бога-сина породила ressentiment» (Ніцше, 1993. С. 376).

У аналітичній традиції, зокрема в рамках логічного позитивізму, спадок Ніцше досліджувався з більш раціональної та логічної точки зору. Зокрема приділялася увага значенню суджень через аналіз їх складників. Як це описує Джексон, «метафізичні твердження спростовуються як іррелевантні для філософії, оскільки такі твердження, к "бог є мудрим", не можуть бути підтвержені ані досвідом, ані визначенням, згідно з яким слова “бог” і

“мудрість” є синонімами» (Jackson, 2014. р. 205). Отже, подібні метафізичні твердження не мають сенсу. – Подібні рефлексії можна знайти і у Ніцше; відкидаючи метафізику як ілюзію, він розглядає, зокрема, образ бога як своєрідну фікцію, яка існує в мові, але де-факто не має сенсу – принаймні того об’єктивного сенсу, який у нього закладають віряни. Для Ніцше ж бог є не абсолют і об’єктом віри, а філософським поняттям, онтологічний статус якого визначити нелегко. Більше того, українська дослідниця Н. Мамай стверджує, що, з точки зору Ніцше, поняття «бог» взагалі не має онтологічного статусу. Це абстрактне поняття, воно може використовуватися лише в переносному значенні (Мамай, 2023. С. 123).

Філософія Ніцше вплинула і на розробників психологічних теорій, зокрема Фрейда і Юнга. Фрейд відомий світу як автор ідеї про психологічну сублімацію та шкоду придушення сексуальних («життєствердних») інстинктів. Проте, як зазначає Т. Лютий, «якщо Ніцше більше фокусує погляд на психології культури і вивченні інстинктів як джерела культурного розвитку, то Фрейд акцентує, здебільше, на структурах індивідуальної психіки та сексуальних потягах як прихованих детермінантах особистості» (Лютий, 2016. С. 768).

Карлу Юнгу ми завдячуємо створенню самого концепту «архетипу», тобто характерного збірного образу; це поняття було використано і в даному дослідженні. Зокрема, Ніцшів образ «здорового бога» – Діоніса, здійснив сильний вплив на Юнга. На думку Т. Лютого, «він підкреслив важливість діонісійного архетипу, розуміючи Діоніса/Вотана як прояв не тільки руйнівного націонал-соціалізму, але й позитивного творчого Духу» (Лютий, 2016. С. 768).

Серед німецьких філософів, окремої уваги заслуговує рецепція Карла Ясперса. У своїй роботі «Ніцше: Вступ до розуміння його філософування» (Jaspers, 1965) він називає Ніцше екзистенціалістом та відстоює ідею про те, що у екзистенційно важливих філософських питаннях, у тому числі уявленні про бога, неможливо мати чітко сформульоване і вичерпне знання, тому суперечливість у Ніцшевих текстах є виправданою. Ясперс сприймав філософію Ніцше як справжню «філософію життя», не намагаючись, як деякі італійські

дослідники, про яких згадує Лютий (Лютий, 2016. С. 810), вписати творчість філософа в академічний контекст. Ясперс розвиває наратив Ніцше про те, що людина має стати творцем власних цінностей. Далі, у книзі «Ніцше і Християнство» (Jaspers, 1961) він детально досліджує погляди Ніцше на релігію; крім генеалогічного методу, яким користувався Ніцше у власних рефлексіях, Ясперс звертає увагу і на біографічний аспект, адже Ніцшеве «антихристиянство» постає із його ж християнської віри у дитинстві. Ясперс помічає також мотив емансипації – людина більше не потребує бога як гаранта свого існування і своєї істини (це стосується будь-якого божества, не лише християнського) (Jaspers, 1961. р. 81). Також Ясперс виділяє дві відповіді Ніцше на духовний запит, що формується добою «після смерті бога»: перша відповідь – радикальний нігілізм, оскільки бог як верховний суддя і каратель перестає бути фактором стримування для людини. І, хоча спершу це звучить як розпач мислителя, що розчарувався у вірі, відмовився від неї і стикнувся з Ніщо, для Ніцше подібне «Ніщо» є насамперед простором для утвердження самого себе, чистим полотном, на якому людина може створювати все, що завгодно, не зважаючи більше на жодні «позалюдські» чи «надлюдські» сили. Таким чином, людина дійсно стає самою собою. Друга ж відповідь – це новий світогляд, який може зайняти місце, що звільнить християнство; саме й для цього було потрібне тотальне заперечення (Jaspers, 1961. р. 82).

Ясперс детально досліджує мотив, присутній у Ніцшевій критиці християнства. Він зазначає, що метою філософа було не розповсюдження нігілізму, а, навпаки, його упередження (Jaspers, 1961, р. 86); Ніцше передчував, що якщо християнство рано чи пізно зникне саме собою і релігія для всього людства відійде у минуле, виникне масштабна духовна криза: протягом всього свого шляху до дорослішання людина прагнула свободи – адже, переконавшись у тому, що релігія, як і образ бога, є як мінімум штучним конструктом, людина відчуватиме себе ув'язненою власними ілюзіями – не зважаючи на це, вона ще не вміє жити у світі, в якому нема божества. Ми не можемо розглядати світ поза межами власного світогляду; виражаючись мовою Канта, світ є доступним нам

лише як річ-для-нас. Ніцше додає до цього твердження той факт, що певні аспекти цієї речі-для-нас є продуктом нашої ж уяви. Відповідно, коли ми змінюємо своє сприйняття, і наша картина світу трансформується, то і світ, як річ-для-нас, у наших очах змінюється. Це не має жодного відношення до світу як речі-в-собі; проте факт, що досі світ-для-нас містив образ бога як ключовий елемент, що тримав до купи всі інші елементи. Відповідно, якщо забрати цей ключовий елемент, світогляд буквально «розсипається», і настає криза, яку Ніцше намагається попередити. У нас – якщо ми хочемо еволюціонувати – з'являється потреба жити у світі-без-бога, проте жити в такому світі ми ще не вміємо. Ніцшева ж філософія може служити підтримкою одразу на двох етапах еволюції свідомості: спершу вона відкриває людині саму можливість світу-без-бога, вказуючи на ілюзорну природу образу божества, а потім – намагається привести занурену в кризу людину до розуміння, що переоцінка цінностей і перегляд своїх переконань може бути позитивним моментом, якщо змістити акцент на творення нових цінностей і самоствердження. Таким чином, руйнування старої картини світу обертається «реновацією».

Ясперс також наводить порівняння Ніцшевих образів Ісуса та Діоніса. Він звертає увагу на те, що образ Христа пропагує блаженство від занурення у внутрішній світ і, таким чином, відмові від зовнішнього світу. Діоніс же, навпаки, символізує здорове розчинення в навколишньому світі; під час діонісійних містерій людина переживає стан, близький до божевілля, вона не здатна рефлексувати і поринати в абстрактні мисленнєві конструкції; в цьому і полягає справжнє щастя (Jaspers, 1961. р. 89).

Іншим дослідником, що глибоко проаналізував спадок Ніцше, був Вальтер Кауфманн. Він також звертає увагу на кризу духовності, про яку говорить Ніцше: «втратити бога означає безумство, і коли людство усвідомить, що воно втратило бога, тотальне безумство запанує скрізь. Цей апокаліптичне передчуття жахливих подій нависло над розумами Ніцше, як грозова хмара» (Kaufmann, 1968. р. 97). Це, знов-таки, наводить на думку про цілковиту порожнечу, перед якою постане людина, що звільнилась від релігійного світогляду, а також

підкреслює причину, із якої такий світогляд взагалі був можливим: людина, будучи слабкою та відчуваючи власну нездатність впоратися з Ніщо, з порожнечою і хаосом, несвідомо сконструювала для себе образ божества, наділивши цю фантазію абсолютним значенням. Це убезпечило її від жаху перед Ніщо, проте таке самозаспокоювання має і свою ціну: слабких воно підтримує, проте сильних – обмежує. Щоби вирости і стати сильною, людина повинна відкинути цей механізм як застарілий.

Що цікаво, Кауфманн також натякає на символічну природу Ніцшевої хвороби наприкінці життя (Kaufmann, 1968. р. 97): заперечивши бога і назвавшись антихристом, Ніцше, на думку Кауфмана, став де-факто божевільним.

Алістер Кі у своїй книзі «Ніцше проти Розіп'ятого» стверджує, що із критики християнства і концепту «смерті бога» постає вся Ніцшева філософія (Кее, 1999. р. 161). Хоча навіть тут позицію Ніцше важко остаточно визначити. Кі впроваджує термін «благородний християнин», на перший погляд парадоксальний для контексту Ніцшевої філософії, оскільки Ніцше в пізніх нотатках прямо пише: «Християнське і благородне – тільки мі, вільнодумні, знову потвердили цю найразючішу в історії протилежність вартостей» (Ніцше, 1993. С. 371). Проте для цього терміну є обґрунтування. Швидше за все, йдеться про розрізнення «християнського контексту» і «контексту Христа», і якщо Ніцше відкидає благородство щодо першого, це ще не означає, що він заперечує благородство щодо другого. Далі, Кі припускає, що «мертвими» можна вважати деякі образи бога, оскільки вони є деструктивними для людського життя. Проте, на думку дослідника, навіть у християнстві – у його оригінальній історичній версії – залишалися «благородні» аспекти, варті збереження в емансипованому світогляді: «Якщо Ніцше був прихильником Ісуса, який вірив у Бога-отця і називав його Абба; якщо Ніцше був таким прихильником серйозних християн, благородних християн (...) то з цього випливає, що бог, у якого вони вірили, має бути зовсім не тим богом, в якого вірить стадо – ідолом, богом смерті» (Кее, 1999. р. 161). А отже, «Бог-отець» перших християн і «християнський бог» – це

два різні образи, що уособлювали різці цінності. Подібні міркування також дають підстави для розрізнення Ніцшевої рецепції світогляду «єдиного істинного християнина», тобто Ісуса, і християн як творців і послідовників традиції. Проте тут вже можна говорити про емансипацію цінностей та ідеалів від образу бога, який їх уособлює. «Ніцше стверджує», – пише далі Кі, – «що можна бути (благородним) християнином без “доктрини персонального бога”». Якщо він приймає благородні цінності без віри в бога, то це те, яким би він хотів бачити життя. Але через захоплення Ісусом як благородним християнином він також зображує тип бога, який був би вартим того, щоб у нього вірити (...) Питання не в тому, чи існує бог, а у тому, *що* вшановується як божество» (Кее, 1999. р. 161).

Серед усіх дослідників, які намагалися сформулювати філософію Ніцше як більш-менш чітку систему, Артура Данто можна назвати одним із найуспішніших. Принаймні його спроба систематизувати спадок Ніцше найменше деформувала оригінальні твори філософа і багато в чому допомогла розкрити зміст основних ідей. Зокрема, у книзі «Ніцше як філософ» Данто звертає увагу на фіктивну природу образу божества. Він наголошує на тому, що для Ніцше було важливим підкреслити не божественне походження моралі, і що приписувати божеству наші цінності, ідеали та психологічні конструкти є актом творення міфу, тобто це процес «хибної уяви», який можна пояснити як генетично, так і функціонально, у термінах природничих наук (Danto, 1980. р. 162). Він розвиває наратив Ніцше про те, що мораль також була людським «винаходом», який допомагав виживанню виду, адже питомо «моральні» якості, такі як здатність пожертвувати собою заради іншого, чесність і щедрість дійсно допомагали створювати сприятливі для виживання умови у прадавніх людських общинах. Імовірно, Ніцше пристає до цієї ідеї під час читання творів Дарвіна та захоплення його теорією еволюції. Далі Данто звертає увагу, що «стадна» природа «суспільства рабів» складається з дезорієнтованих у житті людей, які «весь час дивляться назовні, кожен намагається підлаштувати себе під сусіда, який також дивиться назовні у пошуках управління» (Danto, 1980. р. 168). У такої

групи існує потреба у «пастирі», а отже, навіть якщо «пастиря» нема – його буде винайдено. Це лише підтверджує «рукотворну» природу божества: коли людина потребує бога, вона «творить його за своїм образом і подобою»; коли вона хоче від нього звільнитися, вона його «вбиває».

Томас Гув здійснює порівняння поглядів Ніцше та Вайтгеда. Він зазначає, що, якщо для Ніцше смерть бога означає свободу для творення власних цінностей і є радше позитивною подією, для Вайтгеда це катастрофа. На думку Гува, людина, що залишилась без бога, неминуче шукатиме альтернативного зовнішнього джерела цінностей, тому Вайтгед підходить до цієї проблеми більш реалістично (Howe, 2003. p. 159).

Ойген Бізер у статті «Ніцшеве ставлення до Ісуса: літературне та психологічне порівняння», виданій у присвяченій трактуванню Ніцшевої філософії збірці «Ніцше і християнство» (Geffre & Jean-Pierre, 1981) звертає увагу на суперечливість образу Христа у філософії Ніцше: з одного боку, філософ з пафосом і натхненням заперечує власну дотичність до християнства, з іншого – пристрасть і прискіпливість його дослідження образу Христа не може не свідчити про щире зацікавлення.

Звісно, цими коментарями світова Ніцшеана не вичерпується. Проте проблема образів бога є доволі специфічною, і частіше можна зустріти рецепцію інших, дотичних до неї концептів Ніцше, як-от «смерть бога» чи «повстання рабів у моралі». Щоправда, це саме стосується й української рецепції, яка, нажаль, сьогодні є набагато менш розвиненою, ніж зарубіжна.

3.2. Українська рецепція

Є чимало свідчень про те, що ще наприкінці XIX століття – початку XX європейська «мода на Ніцше» торкнулася і вітчизняних мислителів, письменників та митців. Як пише Т. Лютий, «Ніцше було проголошено одним із головних інспіраторів – разом із впадінням філософії песимізму, декадентства та критики моралі (...) у його філософії черпали наснагу суперечливі філософські й соціально-політичні течії та рухи, ба навіть ті, щодо яких він був у непримиренній опозиції» (Лютий, 2016. С. 833). Так, серед українських авторів, у творах яких так чи інакше відчувається вплив Ніцше, були Леся Українка, Ольга Кобилянська, Василь Стефаник та інші.

Проте зацікавлення творчістю Ніцше у ті часи можна назвати радше реакцією, аніж поглибленим науковим дослідженням. Як такої традиції аналізу Ніцшеани в Україні не склалося, а за часів СРСР, як зауважує Лютий, це взагалі стало небезпечним (Лютий, 2016. С. 841). Тому можна сказати, що повноцінне дослідження праць Ніцше в Україні почалося лише за часів незалежності. Та і сьогодні, на жаль, вітчизняна рецепція є недостатньою (Лютий, 2011b. С. 60). Причиною цього Т. Лютий вважає брак перекладів та відсутність усталеного словника Ніцшевої термінології, через що між різними дослідниками часто виникають непорозуміння (Лютий, 2011b. С. 60).

Проте тема образу бога і Ніцшевої критики релігійного світогляду все-таки не обійшла українських науковців. Зокрема, Н. Мамай у своїй статті «Концепція бога в філософії Ф. Ніцше» розглядає Ніцшеве уявлення про бога в аспекті структурно-функціонального та семантичного аналізу в онтологічному, аксіологічному, психологічному та соціологічному аспектах (Мамай, 2023. С. 120). Дослідниця звертає увагу на процес психологічної проекції, за допомогою якої людина «творить» бога: людина «розкладає свою особистість на дві сфери: слабку вона називає людиною, сильну – богом і вважає, що все велике та істинне може бути даровано лише згори» (Мамай, 2023. С. 121). Відтак постають християнські уявлення про «слабку» людську природу, поєднану з «сильною»

– божественною. І з одного боку, це означає визнання «наявності божественного в собі», з іншого – це радикальна відмова приписувати собі це божественне, тобто надпотужне. Отже, релігія є почуттям страху перед самим собою (Мамай, 2023. С. 121).

У підсумку Н. Мамай виділяє наступні значення Ніцшевого поняття «бог»:

- «1) персоніфікація сильних емоційних станів людини (внаслідок втручання уявної надприродної сили); 2) моральна досконалість, протилежність злу (у християнстві); 3) придушення природних людських інстинктів (у християнстві); 4) обожнювання соціальних цінностей; 5) потойбічна сила, яка діє через людину (для зміцнення її віри у власну цінність); 6) сила, яка спрямовує долю людини (для уникнення відповідальності за наслідки своїх учинків); 7) керівна сила цивілізаційного процесу (наслідок прагнення людини бачити в усьому, що відбувається, ціль; 8) істина (психологічна потреба людини бачити опору в чомусь істинному; істина як користь для певних співтовариств); 9) “суще” (щось статичне, незмінне, як наслідок здатності людини пізнавати явища в їх статичному, зафіксованому в певний момент стані); 10) персоніфікація вигаданого потойбічного світу (наслідок заперечення та неприйняття дійсності, пошуку несуперечливого світу); 11) кульмінація волі до влади» (Мамай, 2023. С. 123).

Інша українська дослідниця, М. Сінельнікова, розглядає різні аспекти трактування тези Ніцше про «смерть бога». Вона заперечує неможливість метафізики після «смерті бога» та емансипації від релігійного світогляду. На її думку, цей феномен – лише звільнення простору для нового релігійного досвіду (Сінельнікова, 2017. С. 107). Людина не може не шукати бога, оскільки вона екзистенційно не може без нього обійтися, навіть якщо проходить крізь досвід розчарування та нігілізму. «Тому відсутність бога ставить під питання можливість антропологічного феномену. Саме в богові людина знаходить себе» (Сінельнікова, 2017. С. 107) і, відповідно, «без бога людина позбавляється своєї суті» (Сінельнікова, 2017. С. 108). Можливо, тому бог досі є дискурсивним

питанням: як і пророкував Ніцше, ми ще не навчилися жити без цього образу, визначати себе поза ним.

Серед інших дослідників є автори, що розглядають дотичні до проблеми образів бога теми. Так, О. Кузнецова досліджує окремо феномен «смерть метафізики». Як і Н. Мамай, О. Кузнецова досліджує онтологію метафізичних висловлювань в контексті Ніцшевої творчості, і відмічає перехід до аналізу цих висловлювань в герменевтичному полі (Кузнецова, 2021).

О. Воронюк звертає увагу на екзистенційну важливість релігії: «світ починає тлумачитись з точки зору бінарних опозицій Добра і Зла. Гарантом такої опозиції виступає метафізичний бог та християнська мораль, Добро та Зло перебувають в ілюзорному потойбіччі, яке є застиглим та статичним, первинним по відношенню до земного світу становлення» (Воронюк, 2009).

Т. Мейзерська порівнює християнську ідеологію у поглядах Ніцше та Лесі Українки. Г. Савонова висловлює цікаве спостереження, згідно з яким бог у текстах Ніцше постає кастрованим тираном, що самостверджується коштом слабкої людини: «Ніцше закидає християнству штучну божественну неспроможність через його кастрацію – відрізання зла (...) Християнська мораль забирає у людей волю до влади, адже уся влада належить кастрованому богу, і таким чином людство не може прогресувати» (Савонова, 2019. С. 111). Відтак «убивство бога» видається кроком розпачу, який здійснюється лише тому, що людина більше не може терпіти репресивність релігійного світогляду. Також автор звертає увагу на важливість емансипації не просто мислення як такого, а окремо філософії.

Р. Данканич, досліджуючи Ніцшеву критику християнства, звертає увагу на те, що ця релігія, оскільки є «релігією хворих», є свого роду «злочином проти еволюції», оскільки вона сприяє «виживанню найслабших» (Данканич, 2010). Щоправда, автор виражає прикрість через те, що «істинного християнства Ніцше так і не пізнав» (Данканич, 2010. С. 114). У своїй статті «Співвідношення філософії та релігії в метафізичних поглядах Ніцше» Данканич стверджує, що Ніцше, «відкидаючи християнство і філософію, відкидає їх псевдодвійників»

(Данканич, 2011. С. 72). На його думку, це сталося тому, що гармонійний синтез філософії та релігії у суспільній свідомості не відбувся, і сам Ніцше не зміг впоратися із цією колізією.

В. Мудраков доходить протилежного висновку. Він вважає, що Ніцше – успішний новатор, і це стосується в тому числі релігійного мислення; він є творцем «іншої релігійності» і «відзначається першорядною значущістю тому, що в її основі лежить плюралістичний підхід як форма та спосіб подолання ментальності дихотомії мислення європейців» (Мудраков, 2013. С. 123).

В сучасній українській науці є ще немало авторів, що розглядають місце релігії чи метафізики у філософії Ніцше. Так, В. Жмир та К. Гончаренко досліджують вплив ідей Ніцше на українських модерних митців (Жмир, 2010) і (Гончаренко, 2017). А. Денисенко (Денисенко, 2021) міркує про образ бога в рамках сучасної «постхристиянської» епохи, Фоменко розглядає вплив ідей Ніцше на політичне православ'я (Фоменко, 2018). Проте питання образів бога ці тексти ігнорують. Зрештою, як визнає Т. Лютий, «нинішній стан української рецепції Ніцше є лише зародковим» (Лютий, 2011b. С. 60), тому варто сподіватися на подальше розкриття даної теми серед вітчизняних дослідників.

ВИСНОВКИ

В історії європейської культури змінилося чимало релігій, і різні європейські суспільства надихалися образами різних божеств – від «хижих» войовничих богів давньої Греції та Скандинавії до взірця смирення та всепрощення, Ісуса Христа. Ніцше детально досліджує ці образи та прослідковує зв'язки між їх специфікою та впливом на суспільство.

Загалом образи богів можна поділити на «здорові», тобто ті, що позитивно впливають на людину, і «хворі», тобто ті, через поклоніння яким людина, на думку Ніцше, деградує. Це виражається в основних характерних рисах божества та ідеалах, які людство в нього закладає. Поки один образ бога може втілювати життєві сили і процвітання, інший, навпаки, може викликати почуття провини, сорому, відчаю і страху. Подібні відмінності відзначаються Ніцшеве відношення до різних релігій. Хоча філософ відомий своєю критикою релігії як такої, і метафізику він вважає не більше ніж ілюзією, яка радше шкодить, ніж допомагає, – тим не менш, «здорові» релігії він вважає корисними, оскільки на певних етапах еволюції людського суспільства вони «вчать» або «виховують» людину у відповідному дусі, і дають простір для реалізації її волі до влади.

Щоправда, на пізніших етапах навіть таке конструктивне керівництво може стати на заваді. Якщо людина вже «виросла», то їй, на думку Ніцше, варто відмовитися від образу бога у будь-якому разі, навіть якщо це було «здорове» божество. Це необхідний етап духовного та інтелектуального «дорослішання», коли людина повинна усвідомити, що досі бог, якому вона поклонялася, був лише її проекцією; людина сама створила бога із власних цінностей, уявлень та станів, сама наділила його абсолютною владою, відщепивши від самої себе почуття найвищої сили та могутності. Тому, щоби «подорослішати», людина повинна повернути собі всю повноту цих станів, уявлень і цінностей, навчитися знову приписувати їх собі. В культурі це унаочнюється у феномені «смерті бога», одному із ключових у філософії Ніцше.

Проте «смерть бога» може стати не стільки позитивним, скільки кризовим явищем. Адже людство, що протягом всього свого існування зверталось до образу бога у своїй свідомості, відчуває жах, якщо раптом усвідомлює, що цей образ зник. Навіть розуміючи ілюзорність бога (і навіть не з'ясовуючи його онтологічний статус і те, наскільки «істинним» чи «хворим» цей бог був), людина переживає період нігілізму, оскільки тепер для неї відкривається хаос світу. Людина постає перед Ніщо, до зустрічі із яким вона не була готовою, адже, знов-таки, все життя вона мала уявлення про бога в своїй картині світу.

Але Ніцше аналізує і цей етап людського розвитку. Він вважає, що перетворити катастрофу на осяяння може акцент на творчих можливостях. «Убивши» бога, людина тим самим повернула собі власні сили і волю до влади – тепер у неї є простір, аби їх виявити. Якщо раніше релігія могла виступати фактором стримування, який так чи інакше нав'язував людині цінності «ззовні» – навіть якщо це були «здорові» цінності – то тепер людина має змогу творити свої цінності самостійно. Відбувається «повернення до себе»: повертаючи собі свої сили і здатність творити власні цінності, людина тим самим вбирає в себе все те, що раніше відчувувала божеству.

Таким чином, Ніцше пропонує цікавий і глибокий аналіз людської суті через розгляд різних образів Бога. Оскільки бог є проекцією людини, то, розглядаючи Його образ, можна тим самим здійснити дослідження самої людини. Тому для Ніцше ключову роль відіграє не релігійний аспект божества, оскільки релігія, як і метафізика, на його думку, є ілюзією; Ніцше цікавить в першу чергу антропологічний аспект: через образи бога він досліджує людину. Тому і різні образи божеств, які можна зустріти у його творчості, є відчутно антропоморфними: бог-воїн, бог-жертва і бог-відображення людини є архетипами, яких Ніцше використовує як повноцінних персонажів – це не лише додає до його рефлексії яскравого художнього забарвлення, а й дозволяє чіткіше і прискіпливіше змалювати особливості людського буття.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

- Воронюк, О. (2009). Інтерпретація феномена нігілізму у філософських вченнях Макса Штірнера та Фрідріха Ніцше: компаритивістський аналіз (автореф. дисертації канд. філос. наук). Київський університет імені Тараса Шевченка.
- Гончаренко, К. (2017). Ніцшеанські мотиви в постмодерні: «несвоєчасність». *Науковий часопис НПУ імені М. П. Драгоманова. Серія 7: Релігієзнавство. Культурологія. Філософія*, 38, 286–294.
- Данканич, Р. (2010). Фрідріх Ніцше: критика християнства чи антихристиянства. *Вісник Дніпропетровського університету. Серія: Філософія. Соціологія. Політологія*, 20, 108–114.
- Данканич, Р. (2011). Співвідношення філософії та релігії в метафізичних поглядах Ніцше. *Вісник Дніпропетровського університету. Серія: Філософія. Соціологія. Політологія*, 21, 67–72.
- Данканич, Р. (2013). Концепт «Смерть бога» в метафізиці Ф. Ніцше. *Гілея: науковий вісник*, 76, 153–158.
- Дарюга, Е., & Рибачук, В. (2020). Характеристика Ісуса Христа та інтепретація християнства у філософії Ф. Ніцше. У *Країни Центральної, Східної та Південно-Східної Європи в історичному дискурсі Західної цивілізації*. (с. 248–252). Полтава-Вітебськ.
- Денисенко, А. (2021). Радикальна теологія: питання «Бога» в постхристиянську епоху. *Богословські роздуми*, 19(1), 27–45.

- Жмир, В. (2010). Слідами Ніцше по Україні. *Художня культура. Актуальні проблеми*, 7(21), 275–315.
- Камю, А. (2015). *Міф про Сізіфа. Есей*. (О. Жупанський, Перекл.) Портфель.
- Кузнецова, К. (2021). *Завершення метафізики як умова формування постсекулярної парадигми* [Дисертація на здобуття наукового ступеня кандидата філософських наук]. Харківський Національний Університет імені В. Н. Каразіна.
- Лютий, Т. (2011а). Світоглядні та літературно-критичні чинники формування українського ніцшеанства. У В. Моренець (Ред.), *Людина в часі – 2 (філософські аспекти української літератури XX – XXI ст)* (сс. 10–32). Пульсари.
- Лютий, Т. (2011б). Українське ніцшеанство. *Наукові записки НаУКМА*, 115, 60–66.
- Лютий, Т. (2013, Січень 12). *Мислення Ніцше це діалог. Діалог з Богом*. Філософія і релігієзнавство. <https://tureligious.com.ua/taras-lyutyj-myslennya-nitsshe-tse-dialoh-dialoh-z-bohom/>
- Лютий, Т. (2016). *Ніцше: самоперевершення*. Темпора.
- Лютий, Т., Кебуладзе, В., Мінаков, М., & Менжулін, В. (2018). Філософія Ніцше як творення концептів (XVI Могілянський історико-філософський семінар). *Наукові записки НаУКМА. Філософія та релігієзнавство*, 1, 91–105.
- Мамай, Н. (2023). Концепція Бога в філософії Ф. Ніцше. *Humanities Studies*, 15(92), 120–125.
- Мартиненко, О. (2012). «Ідеологія майбутнього» в релігійних поглядах Ф. Ніцше. *Українське релігієзнавство*, 62–63, 50–59.

- Мейзерська, Т. (2013). Християнство і міф в типологічних концепціях Лесі Українки і Фрідріха Ніцше. *Науковий вісник Ужгородського університету. Серія: Філологія. Соціальні комунікації*, 1(23), 106–109.
- Мудраков, В. (2013а). Деякі роздуми та інтерпретації щодо стратегій філософії Ф.Ніцше: «Ніцшеанська модель релігійності». *Релігія та соціум*, 2(10), 119–124.
- Мудраков, В. (2013b). Концепція релігійності Ф. Ніцше: абсолютний нігілізм чи нова метафізика людини? *Totallogy-XXI. Постнекласичні дослідження*, 29(11), 180–195.
- Ніцше, Ф. (1993а). *Жадання влади* (А. Онишко & П. Таращук, Перекл.). Основи.
- Ніцше, Ф. (1993b). *Так казав Заратустра* (А. Онишко & П. Таращук, Перекл.). Основи.
- Ніцше, Ф. (2004). Діонісійний світогляд. У О. Фешовець (Ред.), *Ніцше: Повне зібрання творів: Критично-наукове видання у 15 томах*. (Том 1), (с. 457–478). Астролябія.
- Ніцше, Ф. (2002а). *Генеалогія моралі* (А. Онишко, Перекл.). Літопис.
- Ніцше, Ф. (2002b). *По той бік добра і зла* (А. Онишко, Перекл.). Літопис.
- Ніцше, Ф. (2010) *Антихристиянин*. У Г. Лозко (Ред.), *Антологія християнства. Хрестоматія з релігієзнавства та культурології* (с. 135-162). Див.
- Ніцше, Ф. (2020а). *Весела наука* (В. Чайковський, Перекл.). Фоліо.
- Ніцше, Ф. (2020b). *Сутінки ідолів* (А. Савченко, Перекл.). Фоліо.
- Ніцше, Ф. (2020c). *Шопенгауер як вихователь* (А. Савченко, Перекл.). Фоліо.

- Патерикіна, В. (2013). Десакралізація людини у філософії Фрідріха Ніцше. *Гілея: науковий вісник. Збірник наукових праць*, 76(9), 156–159.
- Петрушов, В. (2010). Порівняльний аналіз критичних позицій Кіркегора та Ніцше по відношенню до християнства. *Молодь і ринок*, 10, 83–86.
- Савонова, Г. (2019). Смерть бога як антихристиянський пошук сутності добра і зла та християнської моралі у філософії Фр. Ніцше. *Гілея: науковий вісник*, 150(2), 111–116.
- Сінельнікова, М. (2017). Смерть чи переродження релігії. Відкриття нових горизонтів трактування тези Ніцше «Бог помер». *Гуманітарні візії*, 3(2), 105–109.
- Філоненко, О. (2021, 08, 28). Чого хоче Бог від людини? Олександр Філоненко [Відео]. *YouTube*. <https://youtu.be/s9lk-78XuZ4?si=oeZtPKi0DIogMTZt>
- Фоменко, А. (2018). Ніцшеанські наративи у політичному православ'ї. *Гілея: науковий вісник*, 134(76), 304–309.
- Циба, В. (2019). Ніцше в українському контексті. *Україна Модерна*, 26, 225–230.
- Яроцька, Ю. (2023). Людське надлюдське: зустріч із самим собою через філософську проєкцію. Зустріч з Іншим як виклик. У В. Пугач, М. Бакаєв, Є. Пантелейчук, О. Амельченко (Ред.), *Філософія. Нове покоління* (с. 78-79). Національний Університет «Києво-Могилянська Академія». <https://ekmair.ukma.edu.ua/bitstreams/b027d1e0-4a9c-4bf7-8b8d-c50893eeabb1/download>
- Bataille, G. (1994). *On Nietzsche*. (B. Boone, Trans). Paragon House.
- Copleston, F. C. (1975). *Friedrich Nietzsche: philosopher of culture*. Search Press; Barnes & Noble Books.

- Danto, A. C. (1980). *Nietzsche as philosopher*. Columbia University Press.
- Deleuze, G. (2002). *Nietzsche and philosophy*. (H. Tomlinson, Trans.). Continuum.
- Geffre, C., & Jean-Pierre, J. (1981). *Nietzsche and Christianity*. T. & T. Clark; Seabury Press.
- Hollingdale, R. (1999). *Nietzsche: The Man and His Philosophy*. Cambridge University Press.
- Howe, J. T. (2003). *Faithful to the earth: Nietzsche and Whitehead on God and the meaning of human life*. Rowman & Littlefield.
- Interpreting Nietzsche: reception and influence. (2011). In A. Woodward (Ed.) Continuum.
- Jaspers, K. (1961). *Nietzsche and Christianity*. (E. Ashton, Trans.) H. Regnery Co.
- Jaspers, K. (1965). *Nietzsche: an introduction to the understanding of his philosophical activity*. (C. Wallraff & F. Schmitz, Trans.) University of Arizona Press.
- Jaskson, R. (2014). *Nietzsche: A complete introduction*. University of Gloucestershire.
- Kaufmann, W. (1968). *Nietzsche: Philosopher, psychologist, antichrist*. Princeton University Press.
- Kaufmann, W. (1980) *From Shakespeare to Existentialism: An Original Study*, Princeton University Press.
- Kee, A. (1999). *Nietzsche against the crucified*. SCM.
- Nietzsche, F. (1855-56). Aus meinem Leben, <http://www.thenietzschechannel.com/works-unpub/youth/1858-fmlg.htm>
- Nietzsche, F. (1883). *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen. [Erster Teil]*. <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/Za-I>

Nietzsche, F. (1886). *Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft*.

<http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/JGB>

Nietzsche, F. (1887a). *Die fröhliche Wissenschaft ("la gaya scienza")*.

<http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/FW-283>

Nietzsche, F. (1887b). *Posthumous Fragments*.

[http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1887,9\[159\]](http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1887,9[159])

Nietzsche, F. (1887c). *Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift*.

<http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/GM>

Nietzsche, F. (1888). *Ecce Homo*. [http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/EH-](http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/EH-Schicksal-1)

[Schicksal-1](http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/EH-Schicksal-1)

Nietzsche, F. (1889). *Götzen-Dämmerung oder Wie man mit dem Hammer philosophirt*.

<http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/GD>

Nietzsche, F. (1915). *Human, all-too-human. A book for free spirits. Part 1* (H. Zimmern,

P. Paul & V. Cohn, Trans.) The Macmillan Company.

Nietzsche, F. (1917). *Thus spake Zarathustra* (T. Common, Trans.) Random House.

Nietzsche, F. (1918). *The genealogy of morals* (S. Horace, Trans.) Boni and Liveright.

Nietzsche, F. (1923). *The birth of tragedy, or Hellenism and pessimism*. (Wm. A.

Haussmann, Trans.) G. Allen & Unwin; Macmillan.

Nietzsche, F. (1924). *The joyful wisdom* (T. Common, Trans.) The Macmillan Company.

Nietzsche, F. (1931). *The Antichrist* (H. Mencken, Trans.) Alfred A. Knopf.

Nietzsche, F. (1968). *The will to power* (W. Kaufmann, Ed. & Trans.) A Division of Random

House.

Nietzsche, F. (1997). *The twilight of the Idols* (R. Polt, Trans.) Hackett Publishing Company.

- Nietzsche, F. (2003). *Writings from the late notebooks* (B. Rüdiger Ed.) Cambridge University Press.
- Nietzsche, F. (2009). *Human, all-too-human* (H. Zimmern, Trans.). Prometheus Books.
- Nietzsche, F. (2019). *On truth and lie in an extra-moral sense* (A. K. M. Adam, Trans.) Quadriga.
- Yarotska, Y. (2024). The Images of God in Friedrich Nietzsche's Philosophy. In (A. Konverskyi & others, Ed.), *International Conference 'The days of Science of the Faculty of Philosophy – 2024' Summaries of Reports* (pp. 144-148). Kyiv.
- Young, J. (2010). *Friedrich Nietzsche: a philosophical biography*. Cambridge University press.