

МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ

Національний університет «Києво-Могилянська академія»

Факультет гуманітарних наук

Кафедра філософії та релігієзнавства

Кваліфікаційна робота

(освітній ступінь – «бакалавр»)

на тему: **«Критика християнства у філософії Фрідріха Ніцше»**

Виконав:

студент 4-го року навчання,
Спеціальність: 033 Філософія
Старинець Вадим Віталійович

Керівник:

Лютий Тарас Володимирович,
доктор філософських наук, доцент

Рецензент _____

(прізвище та ініціали)

Кваліфікаційна робота захищена
з оцінкою «_____»

Секретар ЕК _____

«_____» _____ 20__ р.

ЗМІСТ

ВСТУП.....	3
РОЗДІЛ I. Історико-філософський контекст критики Ніцше.....	9
1.1. Соціальний та інтелектуальний контекст епохи	9
1.2. Філософські основи критики Ніцше	12
РОЗДІЛ II. Критика християнської моралі у Ніцше	16
2.1. Генеалогічний метод і виникнення «рабської моралі»	16
2.2. «Смерть Бога» і виклик нігілізму	18
2.3. Християнська мораль як заперечення життя: критика аскетичних ідеалів.....	22
2.4. В напрямку альтернативної моралі: воля до влади та <i>Übermensch</i>	25
РОЗДІЛ III. Спадщина та вплив критики християнства у Ніцше	29
3.1. Критика Ніцше і культурна трансформація	29
3.2. Вплив на науку та раціональність	31
3.3. Поняття трагічного пізнання у Ніцше та сучасна думка	34
ВИСНОВКИ.....	36
СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ.....	39

ВСТУП

Актуальність теми дослідження. Критика християнства у творчості Фрідріха Ніцше є одним із центральних вузлів не лише його філософської системи, а й ширшої історії модерної європейської думки. Цей аспект філософії Ніцше привертає постійну увагу дослідників уже понад століття, оскільки він радикально переосмислює засади моралі, метафізики, гносеології, а також саму можливість сенсу у світі без трансцендентного ґрунту. Тема залишається надзвичайно актуальною в умовах постсекулярного та постмодерного культурного ландшафту, де питання про джерело цінностей, роль релігії та межі гуманізму знову постають у центрі публічного та академічного дискурсу.

Традиційна критика християнства з боку раціоналістів епохи Просвітництва зазвичай зосереджувалася на теологічних суперечностях, історичних помилках церкви або політичному зловживанні владою. Ніцше ж атакує християнство на глибшому рівні: не як доктринальну систему, а як певний культурно-антропологічний проєкт, що, на його переконання, формує тип людини, позбавленої життєвої сили, інстинкту самоствердження, відваги до страждання і творчого самотворення. Він ставить під сумнів саму структуру християнської моралі, яка, як він вважає, заснована на ворожості до життя, апології слабкості та пригніченні інстинктів.

У працях «Антихрист», «Генеалогія моралі», «Сутінки ідолів» та «Воля до влади» критика християнства розгортається як багаторівнева: історико-культурна, психологічна, моральна та онтологічна. Ніцше детально описує, як почуття провини, совісті та обов'язку сформувались унаслідок насильницької внутрішньої інтерналізації інстинктів у структурі «ressentiment» – реактивного типу моральності, що постає у відповідь на безсилля.

Особливу увагу Ніцше приділяє поняттю «волі до влади», яке постає як антитеза до «волі до істини» християнської та платонівської традиції. Християнство, стверджує він, нав'язує людині ілюзорне буття, відриваючи її

від трагічного й тілесного виміру життя. Натомість, філософ закликає до переоцінки всіх цінностей, що уможлиблює формування нового типу людини – *Übermensch* – здатної на творче ствердження світу без опори на трансцендентне.

Цей радикальний підхід, що ставить під сумнів спадщину християнського гуманізму, не лише спровокував суперечки серед теологів і філософів, але й вплинув на подальший розвиток екзистенціалізму, постструктуралізму, філософії науки та етики. У XXI столітті, коли кризи легітимності традиційних моральних систем лише загострюються, ніцшеанський виклик залишається в центрі інтелектуального поля. Саме тому системне осмислення критики християнства у Ніцше не втрачає своєї філософської, культурної та соціальної значущості.

Стан наукової розробки теми. Справедливо буде сказати, що наукова рецепція критики християнства у філософії Фрідріха Ніцше пройшла складний і неоднозначний шлях – від осуду до переосмислення, від маргіналізації до канонізації. Від початку XX століття інтерпретації спадщини Ніцше формувалися під впливом політичних, релігійних і світоглядних конфліктів. Уже в перших десятиліттях після смерті філософа його ідеї почали зазнавати значних викривлень – насамперед через редакторське втручання його сестри, Елізабет Ферстер-Ніцше, яка публікувала посмертні тексти, зокрема «*The Will to Power*», у переконфігурованому вигляді, що відповідало її націоналістичним ідеологічним орієнтаціям.

Це призвело до того, що в міжвоєнний період філософія Ніцше часто використовувалась поза оригінальним контекстом – як естетична апологія влади, як виправдання аморалізму або навіть як інтелектуальний фундамент тоталітаризму. Лише в другій половині XX століття почалося поступове очищення ніцшеанського корпусу від ідеологічних нашарувань і повернення до уважного філологічного, історико-філософського й герменевтичного аналізу.

Значну роль у цьому процесі відіграв Вальтер Кауфман, який у низці

праць «*Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist, Tragedy and Philosophy*» реабілітував Ніцше як глибоко етичного мислителя, що прагнув не руйнування моралі як такої, а її оновлення на основі творчої сили й особистої відповідальності. Кауфман наполягав на тому, що критика християнства у Ніцше – це насамперед аналіз моральних структур, що виникають із внутрішнього конфлікту між інстинктом життя й культурно сформованими заборонами, що трансформують енергію в «ressentiment».

Паралельно Карл Льовіт у книзі «*Nietzsche's Philosophy of the Eternal Recurrence of the Same*» показав, як критика християнської телеології у Ніцше була спрямована проти ідеї історичного прогресу та спасіння. На думку Льовіта, Ніцше радше пропонував концепцію вічного повернення як засіб внутрішньої трансформації цінностей і вияв граничної відповідальності за власне буття.

Не менш впливовим став аналіз Мартина Гайдеггера. У двотомному дослідженні «*Nietzsche*» він тлумачить філософію Ніцше як кульмінацію європейської метафізики, в якій концепція волі до влади і переоцінки всіх цінностей є не лише етичною, а онтологічною програмою. Гайдеггер зазначав, що критика християнства у Ніцше є не лише відмовою від релігії, а й розривом із традицією, що мислила буття як надану істину. У цій критичній перспективі Ніцше розкриває, що християнська віра в трансцендентний сенс приховує волю до формування "надсвітової" інтерпретації реальності, яка відкидає земне як недостатнє.

Макс Шелер, у свою чергу, критикував Ніцше за надмірний індивідуалізм і нездатність врахувати соціальні виміри моралі. У праці «*Ressentiment*» він вказує на парадокс: Ніцше сам продовжує мислити в категоріях "силових" антитез (пан/раб, активне/реактивне), що, на думку Шелера, залишає його в рамках тієї ж парадигми, яку він нібито прагне подолати.

Водночас критика Ніцше отримала глибоке прочитання у французькій постструктуралістській традиції. Жиль Дельоз у книзі «*Nietzsche and*

Philosophy» запропонував інтерпретацію філософії Ніцше як генеалогічної машини, що викриває приховані інтенції системи знання і моралі. Для Дельоза, ніцшеанська критика християнства – це не лише етика сили, а й аналіз форм суб'єктивності, що виникають унаслідок інтерналізації норм. У цьому сенсі критика Ніцше перестає бути лише моральною – вона стає інструментом деконструкції влади як такої.

Варто згадати і Карла Ясперса, який у праці «*Nietzsche and Christianity*» здійснив спробу діалогу між християнською і ніцшеанською традиціями. Він визнає нищівну силу критики Ніцше, однак вважає її викликом до оновлення християнства, а не його повного відкидання. На думку Ясперса, ніцшеанський заклик до самотворення через страждання й волю може бути осмислений як інша форма духовної гідності – не релігійна, а екзистенційна.

В українській філософській літературі тема критики християнства у творчості Ніцше ще не набула широкого і системного висвітлення. Попри наявність окремих перекладів і загальних оглядів, лише поодинокі праці здійснюють глибокий аналіз цього аспекту ніцшеанської думки. У цьому контексті варто виділити дослідження Тараса Лютого, який у своїх працях – зокрема в монографії «Фрідріх Ніцше: Самоперевершення» та ряді статей – послідовно осмислює ніцшеанську критику християнської моралі, її онтологічні засади та зв'язок із ширшим проєктом переоцінки цінностей. Робота Лютого є на сьогодні найбільш розгорнутою україномовною інтерпретацією ключових концептів філософії Ніцше, що поєднує філологічну уважність із філософським аналізом, і тому становить важливий орієнтир для вітчизняного дослідника.

В цілому у сучасному дослідженні критики християнства у Ніцше спостерігається рух до мультидисциплінарного аналізу: від історії ідей до культурної антропології, від політичної філософії до когнітивної науки. Завдяки цьому критика Ніцше більше не сприймається як атака на релігію, а як частина ширшого філософського проєкту, спрямованого на перегляд засад людського існування в межах історичної, психологічної та тілесної

обумовленості.

Об'єктом дослідження є критика релігії як явище в межах західної філософської традиції. У центрі уваги перебуває феномен філософського заперечення християнства, його теоретичне осмислення та наслідки для сучасної культури, етики й філософії.

Предметом дослідження виступає критика християнства у творчості Фрідріха Ніцше, зокрема її аргументаційна структура, концептуальні основи та взаємозв'язок з ширшим проєктом переоцінки цінностей, волі до влади й утвердження життя.

Метою роботи є всебічний аналіз критики християнства як одного з ключових напрямів філософії Ніцше, виявлення її витоків, логіки та впливу на подальший розвиток філософської думки. Особливу увагу приділено не лише дескрипції ніцшеанського заперечення християнської моралі, але й тому, як воно співвідноситься з онтологією, антропологією та концепцією людини нового типу.

Завданням дослідження ставиться окреслити філософсько-історичний контекст формування критики християнства у Ніцше, з'ясувати зміст його основних тез щодо моральної та духовної природи християнської віри, а також виявити, яким чином ця критика інтегрується у ніцшеанське бачення культури, людини і цінностей. Дослідження також включає аналіз рецепції критики християнства у творах ключових інтерпретаторів, а також визначення того, як ця критика вплинула на подальше осмислення моралі в умовах секуляризації.

Теоретико-методологічні засади дослідження. У процесі дослідження використано герменевтичний метод, що дозволяє здійснити філософське тлумачення творів Фрідріха Ніцше з урахуванням їх афористичної форми, внутрішньої логіки та смислових акцентів. Важливе значення має також генеалогічний підхід, розроблений самим Ніцше, який дає змогу виявити історичні й психологічні витoki моральних категорій, зокрема провини, совісті, смирення. У роботі також застосовується філософсько-

антропологічний аналіз, що допомагає осмислити, як релігія впливає на формування антропологічного типу в європейській культурі. Крім того, використовується порівняльно-історичний підхід, який дозволяє зіставити критику християнства у Ніцше з позиціями його попередників, а також із теологічними уявленнями традиційного християнства.

Джерельну базу дослідження становлять оригінальні твори Фрідріха Ніцше, зокрема «*The Antichrist*», «*On the Genealogy of Morality*», «*Twilight of the Idols*», «*The Will to Power*», «*Beyond Good and Evil*», «*The Gay Science*», «*Human, All Too Human*», «*Daybreak*», «*Thus Spoke Zarathustra*». Для аналізу філософських підходів і подальшої рецепції ідей Ніцше використано праці таких авторів, як В. Кауфман, К. Льовіт, М. Гайдеггер, К. Ясперс, М. Шелер, Ж. Дельоз, А. Камю, Г. Йонас, Ф. А. Ланге, та інших. Повний список джерел наведено наприкінці роботи.

Структура кваліфікаційної роботи складається із вступу, розділу 1 «Історико-філософський контекст критики Ніцше», в якому містяться наступні підрозділи: 1.1 «Соціальний та інтелектуальний контекст епохи», 1.2 «Філософські основи критики Ніцше»; розділу 2 «Критика християнської моралі у Ніцше», в якому містяться підрозділи: 2.1 «Генеалогічний метод і виникнення «рабської моралі»», 2.2 ««Смерть Бога» і виклик нігілізму», 2.3 «Християнська мораль як заперечення життя: критика аскетичних ідеалів», та 2.4 «В напрямку альтернативної моралі: воля до влади та *Übermensch*»; розділу 3 «Спадщина та вплив критики християнства у Ніцше», з наступними підрозділами: 3.1 «Критика Ніцше і культурна трансформація», 3.2 «Вплив на науку та раціональність» і 3.3 «Поняття трагічного пізнання у Ніцше та сучасна думка»; загального висновку та списку використаних джерел.

РОЗДІЛ 1.

ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКИЙ КОНТЕКСТ КРИТИКИ НІЦШЕ

1.1. СОЦІАЛЬНИЙ ТА ІНТЕЛЕКТУАЛЬНИЙ КОНТЕКСТ ЕПОХИ

Кінець XIX століття в Європі відзначався глибокими соціальними змінами, філософським розчаруванням і зростаючим скепсисом щодо традиційного релігійного авторитету. З одного боку, науковий прогрес та індустріалізація зміцнювали віру у людські можливості, живлячи хвилю раціоналістичного оптимізму. З іншого боку, ті самі процеси підривали чимало усталених певностей, які протягом століть слугували опорою західної культури. У суспільствах, де Церква колись визначала моральні норми і інтелектуальне життя, нові секулярні рухи почали ставити під сумнів – або й відкрито кидати виклик – впливові позиції Церкви. Урбанізація, формування робітничого класу та поширення політичних ідеологій (соціалізму, анархізму тощо) переплавили традиційні соціальні структури. Ці ідеології заперечували не лише аристократичні привілеї, але й моральні засади, успадковані від християнської традиції.

В цьому мінливому інтелектуальному ландшафті з'являється постать Фрідріха Ніцше – мислителя, який одночасно спирався на течії своєї епохи й рішуче розривав із ними. Наприклад, попри зовнішню світськість, такі філософи, як Іммануїл Кант, усе ще наполягали на універсальних моральних законах – Ніцше бачив у них замасковані залишки християнського догматизму. Так само гегелівське уявлення про історичний прогрес, що завершується у вищому духовному синтезі, з точки зору Ніцше було світською версією християнської телеології. На тлі подібних систем формується радикальна позиція самого Ніцше: він стверджував, що західна мораль пронизана аскетичними ідеалами, а її наголос на потойбічній надії, співчутті та покорі фактично означає відмову від життя. Цей погляд Ніцше перегукувався із ширшим інтелектуальним кліматом кінця XIX століття, коли

багато європейських інтелектуалів переглядали місце релігійних цінностей у дедалі більш секуляризованому та науково орієнтованому світі.

Розхитування традиційних вірувань відбувалося поступово, а не раптово. Ще мислителі Просвітництва на кшталт Вольтера та Дідро проголошували незалежність думки від теологічної ортодоксії, відстоюючи силу розуму й індивідуальну автономію. Однак, хоча просвітницький раціоналізм кидав виклик церковному авторитету, він не повністю підважив християнські моральні підвалини. З'явилися світські етичні моделі, що все ще спиралися на ідею універсального морального закону або трансцендентного начала. Під впливом Артура Шопенгауера – який наголошував на першості волі та всюдисущості страждання – Ніцше пішов далі від скепсису просвітників. Він дійшов висновку, що панівні в Європі моральні структури по суті залишаються «під маскою» християнських: навіть проголошуючи світські ідеали, вони зберігають дух покори зовнішньому абсолюту. На його думку, справжнє визволення вимагало більшого, ніж просто відкинути церковну владу, необхідна радикальна «переоцінка всіх цінностей», що неминуче ставила культуру перед екзистенційною кризою «смерті Бога». Ця криза, як зазначає Тарас Лютий, не зводилася для Ніцше лише до втрати віри в Бога як такої, а означала падіння цілого ряду метафізичних та моральних цінностей, що були засновані на ідеї трансцендентного авторитету. Ніцше вбачав у цьому процесі початок нігілізму, коли людина вперше залишилася наодинці зі своєю волею, позбавленою зовнішніх орієнтирів, і була змушена заново осмислювати саму природу власного буття, цінностей та моралі. Саме на ґрунті цієї екзистенційної кризи і формується радикальна концепція «волі до влади» (Лютий, 2001, сс. 57-58).

Ширші культурні течії підсилювали атмосферу морального та релігійного неспокою. Романтизм з його акцентом на емоціях, індивідуальності та суб'єктивному досвіді частково конфліктував із християнською традицією, а частково продовжував її. Деякі романтики з ностальгією зверталися до духовності або прагнули відновити втрачену

едність із божественним, інші ж захоплювалися язичницькими ідеалами краси та сили. Ця двоїстість у культурі підготувала підґрунтя для ідей Ніцше: сучасна людина, зіткнувшись із занепадом старих вірувань, розривається між залишками християнської етики та прагненням до життєствердних форм існування. Крім того, урбанізація та поширення освіти означали, що дискусії про релігію й мораль стали надбанням ширшої аудиторії, перетворюючи колись суто академічні суперечки на публічний дискурс. На кінець XIX століття критика християнської доктрини вже не була прерогативою інтелектуальної еліти – вона проникла в масову культуру, впливаючи на літературу, мистецтво і політичні дебати.

Окрім того, низка мислителів ще до Ніцше поширила критику релігійних абсолютів на нові сфери. Людвіг Фюєрбах стверджував, що поняття Бога – це проєкція людської сутності, а Давид Штраус ставив під сумнів історичну достовірність євангельських текстів. Такі виклики передували переконанню Ніцше, що те, що видавалося одвічними істинами, насправді є історично обумовленими ідеями, сформованими конкретними відносинами влади. Історики та філологи того часу виявляли суперечності в Біблії та ранній історії Церкви, підриваючи віру в непогрішність божественного одкровення. Ідеї Ніцше виникли не у вакуумі, вони відображали й підсилювали вже наявну культурну тенденцію до дистанціювання від традиційного християнського консенсусу.

Політичні та соціальні виміри контексту були не менш значущими. Нові ідеології проголошували звільнення від гнітючих структур, які часто були тісно переплетені з християнськими моральними настановами. Карл Маркс відомо назвав релігію «опіумом народу», і хоча Ніцше суттєво відрізнявся від Марксового матеріалізму, обидва мислителі поділяли невдоволення моральними доктринами, що, на їхню думку, заохочували пасивність і покору. Зростання соціалістичних рухів, поява профспілок та виклики імперським ієрархіям ґрунтувалися на світоглядах, які тією чи іншою мірою поривали з християнським догматизмом. Заклик Ніцше подолати мораль самопожертви

резонував із тими, хто підозрював, що християнська етика слугує інструментом могутніх для утримання мас у покорі – навіюючи їм почуття провини та смирення як нібито вищі чесноти.

У подібній атмосфері пізніші інтерпретатори, такі як згаданий Вальтер Кауфман, відзначали, що невпинна атака Ніцше на християнську мораль виросла зі щирого зіткнення з соціальними та інтелектуальними напруженнями його доби. Та сама епоха, що стала свідком появи дарвінізму та зростання наукового емпіризму, переживала й наростаючу екзистенційну тривогу та відчуття культурної безцільності. Твердження Ніцше про необхідність «переоцінки всіх цінностей» було, таким чином, не поодиноким голосом у пустелі, а частиною ширшої кризи сенсу на зламі століть. Поєднання секулярного оптимізму, соціалістичних ідей і залишків християнських цінностей створило родючий ґрунт для радикальної філософії Ніцше.

1.2. ФІЛОСОФСЬКІ ОСНОВИ КРИТИКИ НІЦШЕ

Критика Ніцше християнства не виникла ізольовано чи як негайна реакція на соціум, вона стала продуктом складного переплетення філософських впливів, які він засвоїв, переробив або відкинув. Простеживши інтелектуальні течії та постаті, що вплинули на формування думки Ніцше, ми краще зрозуміємо, як він виробив свою радикальну позицію проти християнської етики. Зокрема, важливими для Ніцше були його інтелектуальний діалог із античною грецькою філософією, двоїсте ставлення до Шопенгауера та реакції на ідеї таких сучасників, як Кант і Гегель. Усі ці чинники сприяли розвитку його унікальної критики.

Одним із головних джерел натхнення для Ніцше став культурний спадок античної Греції – особливо досократиків. На початку своєї кар'єри, у творі «*The Birth of Tragedy*», Ніцше описав греків як тих, хто досяг балансу між тим, що він назвав аполлонійським і діонісійським початками. Аполлонійське символізувало порядок, розум і гармонію форми, тоді як діонісійське – екстатичну життєву силу, хаос та прийняття трагічних аспектів буття. Хоч

«*The Birth of Tragedy*» більше зосереджена на естетиці, ніж на прямій критиці християнської моралі, уже в ній прославляння Ніцше діонісійського начала натякало на його наростаюче невдоволення аскетичними ідеалами. Він вірив, що християнська доктрина увічніює культуру провини та зречення – якості, діаметрально протилежні життєствердному духові, з яким він пов'язував культ Діоніса. Захоплення античним світоглядом посилювало його підозру, що посткласична західна думка ступила на шлях занепаду, який досяг вершини в "рабській моралі", детально розглянутій ним пізніше у «*On the Genealogy of Morality*».

Якщо антична Греція дала Ніцше зразок життєвої енергії та мистецького розквіту, то Артур Шопенгауер найсильніше вплинув на нього у сфері моральної філософії в ранній період. Тарас Лютий відзначає, що Шопенгауер розглядає волю як фундаментальну ірраціональну силу, яка не підлягає жодному логічному чи моральному упорядкуванню. Вона постає як сліпе, нестримне бажання, що позбавлене мети і виявляє себе через безкінечну зміну прагнень, породжуючи страждання. Саме це, на думку Шопенгауера, і визначає трагічність людського буття. Ніцше, спираючись на цю інтуїцію, трансформує її у власну концепцію «волі до влади» – активної, самостверджувальної сили, яка вже не заперечує життя, а прагне його утвердити, переосмислюючи панівні культурні цінності (Лютій, 2001, сс. 55–56). Шопенгауерівський наголос на першості волі та похмуро зображення життя як нескінченного страждання глибоко відгукнулися в душі молодого Ніцше, який дедалі більше розчаровувався у просвітницькому оптимізмі. Однак якщо Шопенгауер зрештою пропонував своєрідне аскетичне зречення або «заперечення волі» (позиція, що нагадувала християнське смирення), то для Ніцше така песимістична капітуляція була нестерпною. У творі «*Human, All Too Human*» Ніцше почав відходити від шопенгауерівської етики, обстоюючи активнішу позицію: замість втечі від страждання він став розглядати біль і боротьбу як рушії особистісного зростання. Як відзначав згодом Вальтер Кауфман, розрив Ніцше з шопенгауерівським "зреченням

волі" був настільки ж визначальним, як і його пізніший розрив із християнським поняттям гріха. Цей поворот ознаменував перехід Ніцше до утвердження сили, творчості та життєствердності замість смирення чи покори.

У філософії Ніцше культура виступає не як застигла система норм чи збережених традицій, а як живий простір самотворення. Людина, яка здатна вийти за межі готових цінностей і стереотипів, ініціює культурний рух, спрямований на постійне самоперевершення. Це прямо контрастує з християнським уявленням про мораль як усталену, трансцендентну істину. Культура, в ніцшеанському розумінні, є полем напруги й експерименту, де цінності не передаються, а творяться. У цьому сенсі, як зауважує Тарас Лютий в іншій своїй праці, «змінити подібну ситуацію означає подолати себе теперішнього, щоби постійно віднаходити себе нового. Перетворюючись, ми започатковуємо засади іншого розуміння культури» (Лютий, 2016, с. 12). Такий підхід до культури підриває не лише догматичні засади християнської моралі, а й саму ідею незмінної, авторитетної традиції. Натомість він відкриває можливість для глибоко особистої, земної і динамічної етики, в якій мораль не успадковується, а формується через зусилля волі та самопізнання.

Не менший вплив на Ніцше мала й сучасна йому німецька філософія. Попри те, що Ніцше називав себе радше «психологом», ніж учнем Канта, він добре розумів, що етика Канта все ще спирається на залишки універсального закону – фактично, на ті самі моральні абсолюти, що й християнство. Кантів категоричний імператив, який апелює до розуму для універсалізації моральних обов'язків, здавався Ніцше несвідомим продовженням християнського етичного імперативу покори перед вищим законом. На думку Ніцше, проєкт Просвітництва (визначною постаттю якого був Кант) вигнав Бога з інтелектуального центру Всесвіту, але мимоволі поставив на Його місце раціональний моральний закон – зберігши той самий порив визначати чесноти через щось зовнішнє й абсолютне. У «The Gay Science» Ніцше вже натякає на цю тривалу тінь Бога, коли пише: «God is dead: but as the human race is constituted, there will perhaps be caves for millennia yet in which people will show

his shadow.–And we—we must still defeat his shadow as well!» (Nietzsche, 2001, p. 109). У цьому афоризмі розгортається передчуття того, що навіть після втрати віри в Бога залишаються культурні й моральні наслідки, які ще довго визначатимуть європейську думку. Цей натяк набуває більшої ясності в «*The Antichrist*», де Ніцше вже безкомпромісно показує, як європейська мораль, включно з модерною, – лише відлуння християнського ідеалу. Аналогічно, грандіозний гегелівський нарратив історичного прогресу, що завершується Абсолютним Розумом, Ніцше бачив лише як філософську трансформацію християнської телеології – секуляризовану версію божественного Провидіння, яке веде історію.

Французький філософ Ален Бадью у своєму семінарі *Nietzsche I. Anti-Philosophy* підкреслює, що Ніцше не створює філософську систему в традиційному сенсі – він здійснює акт, що розриває межі самої філософії. На думку Бадью, Ніцше «не пропонує істину, яку можна було би довести або передати», натомість він і є її втіленням: «Істина і суб'єкт у нього – тотожні» (Badiou, 1992–1993, pp. 14–15). У цьому сенсі ніцшеанська критика християнства не є лише етичною або культурною позицією – це філософський жест у формі особистої декларації. Бадью вказує, що такий жест є «антифілософським» у тому сенсі, що він скасовує поділ між тим, хто говорить, і тим, що промовляється. Ніцше не тільки описує «смерть Бога», він сам є цією подією. Таким чином, критика християнства у нього набуває форми пророчого акту, що несе в собі радикальну етичну й онтологічну трансформацію.

Виробляючи власну моральну перспективу, Ніцше кинув виклик усім цим залишкам релігійного мислення, вплетеним у тканину західної філософії. Розрив із вагнерівським романтизмом і шопенгауерівським песимізмом підготував ґрунт для його масштабної критики християнської моралі. Наприкінці 1870-х – на початку 1880-х років проєкт Ніцше трансформувався: від ранніх естетичних студій він перейшов до радикального філософського задуму, спрямованого на знесення християнської моральної будівлі.

РОЗДІЛ 2. КРИТИКА ХРИСТИЯНСЬКОЇ МОРАЛІ У НІЦШЕ

2.1. ГЕНЕАЛОГІЧНИЙ МЕТОД І ВИНИКНЕННЯ «РАБСЬКОЇ МОРАЛІ»

У своїх працях Ніцше використовує генеалогічний метод як дослідницький інструмент для викриття історичних умов і відносин влади, що лежать в основі того, що багато хто вважав вічними моральними істинами. Замість того щоб трактувати поняття на кшталт «добра» чи «зла» як позачасові даності, Ніцше стверджує, що ці категорії набули свого значення через конкретні історичні конфлікти, союзи та образи. Такий підхід ставить під сумнів ідею сталого християнського морального порядку, натомість показуючи, що християнська етика розвинулася як інструмент психологічного та соціального контролю. «*On the Genealogy of Morality*» – найяскравіша демонстрація цього методу: в цій книзі Ніцше детально показує, як християнські моральні почуття еволюціонували зі складних взаємодій між панівними та підлеглими групами.

Ключовим результатом генеалогічного аналізу моралі у Ніцше стала концепція «рабської моралі». На його переконання, моральні цінності, які у християнській традиції асоціюються з добром – такі як співчуття, покірність, смиренність, рівність – зовсім не є витворами раціонального розуму чи «небесного об'явлення». Їхнє походження – у реакції тих, хто був позбавлений сили, на панівну аристократичну мораль. В античному ладі цінностей «добрим» уважалося все, що несло в собі ознаки життєвої сили: шляхетність, гордість, впевненість у собі, панування. «Злим» вважалося все нище, хворобливе, підкорене. Але з часом цей ієрархічний лад було перевернуто. Жрецька каста, яку Ніцше ототожнює з носіями християнських ідей, здійснила моральну революцію: вона приписала слабкості достоїнство, а смирення – статус найвищої чесноти.

Джерелом цієї трансформації стало *ressentiment* – глибинна озлобленість, яка виникає внаслідок неможливості безпосереднього виявлення волі до влади, і яка, замість дії, шукає компенсацію у переоцінці понять «добра» і «зла». У цій новій моралі, за Ніцше, було реабілітовано слабкість і демонізовано силу. Почуття провини, гріховності й каяття стали інструментами морального панування тих, хто інакше залишався б безсилим. Усе це він визначає як мораль декадансу, яка не утверджує життя, а підміняє його обмеженням і покорою в ім'я вищих, але вигаданих цілей (Nietzsche, 2006, pp. 13–22).

Емоційним двигуном «рабської моралі» є, за Ніцше, *ressentiment* – реактивне почуття ворожості тих, хто не має змоги відкрито реалізувати свою волю до влади. У його картині цей негативний емоційний заряд знаходить вихід у християнських ідеалах, що звеличують страждання та самопожертву, засуджуючи радісні, життєстверджуючі прояви життя як гріховні. Показово, що, на думку Ніцше, *ressentiment* часто маскується під універсальну любов та співчуття, спонукаючи віруючих зневажати земні амбіції й тілесність як щось аморальне чи незначне.

Макс Шелер згодом доповнив цей аналіз: він визнавав проникливість Ніцше у викритті *ressentiment* як могутньої психологічної сили – «Indeed, his discovery is one of the most profound which has ever been made on this question and is fully worthy of the most serious consideration», – але наголошував, що не кожен аспект християнської моралі можна звести до цього почуття: «The core of Christian ethics has not grown on the soil of resentment» (Scheler, 1998, p. 29).

У будь-якому разі генеалогія Ніцше оголює історичне переплетення заздрості, безсилля та «духовної помсти» в самісінькому серці християнської етики. Розміщуючи моральні поняття у їхньому історичному та психологічному контекстах, генеалогія Ніцше підірвала твердження про нібито внутрішню альтруїстичність християнських цінностей чи їхнє укорінення в трансцендентній Істині. Християнська мораль, за Ніцше, постає як стратегічна розробка, що дала слабким змогу здобути певний контроль над

сильними, освятивши риси на кшталт лагідності та смирення. Це «перевертання» цінностей не було ані невинним, ані незначним зрушенням – воно фундаментально змінило моральний ландшафт Європи. Хоча критики й закидали Ніцше однобічність такого зображення історії моралі, неупередженість його генеалогічного підходу мала величезний вплив. Відвернувши моральний пошук від абстрактної метафізики й вкоренивши його в людських емоціях та боротьбі, Ніцше переорієнтував моральну філософію на непередбачуваність історичного досвіду – крок, відлуння якого чутно в етиці ХХ століття.

2.2. «СМЕРТЬ БОГА» І ВИКЛИК НІГІЛІЗМУ

Проголошення Ніцше про «смерть Бога», найвідоміше з'являється у «*The Gay Science*», стало одним із найсміливіших його внесків у західну думку. На відміну від простого атеїзму, що лише заперечує існування Бога, ця знаменита фраза Ніцше вказує на глибшу культурну та екзистенційну кризу. Сучасна Європа, поступово підриваючи метафізичні основи християнської віри, продовжувала несвідомо покладатися на успадковані моральні категорії – не усвідомлюючи, що їхнє божественне обґрунтування втрачено. Така ситуація, яку Ніцше описує як нігілізм, характеризується тим, що старі певності зруйновано, а нової системи цінностей ще не створено, щоб їх замінити.

На переконання Ніцше, «смерть Бога» означає значно більше, ніж кінець віри в особистого Бога, вона знаменує крах абсолютних цінностей, освячених християнським світоглядом. Хоч мислителі Просвітництва і кидали виклик церковній владі, вони часто зберігали дещо від християнської моральної орієнтації – ідеали співчуття, смирення чи ідею універсальної гідності людини – навіть відмовившись від теології. Це і є, за Ніцше, та сама «тінь померлого Бога»: напівсекуляризований епос, що досі формується християнськими цінностями всупереч втраті їхньої теологічної основи. Утворений таким чином

вакуум ставить людство перед небезпекою: якщо релігійний авторитет більше не підкріплює моральну істину, на якій основі суспільство може будувати будь-який етичний лад?

Вальтер Кауфман зауважив, що Ніцше сприймав кризу сенсу, спричинену «смертю Бога», не як тріумф науки чи просвітницького розуму, а як глибоку небезпеку – момент, коли старі основи цінностей руйнуються, залишаючи людину перед екзистенційною безоднею. Він підкреслює, що для Ніцше проголошення «смерті Бога» знаменує не лише занепад християнської віри, а й розпад вікової метафізичної структури, в якій світ мав визначений смисл, порядок і моральну ієрархію. Поняття, такі як божественний замисел, вічна справедливість чи космічна мета, стають фіктивними й підозрілими. В цьому контексті, як пояснює Кауфман, Ніцше бачить завдання людини не в поверненні до колишньої віри, а в сміливому творенні нових цінностей – аби не потонути в паралізуючій порожнечі нігілізму. Цей заклик не є відмовою від розуму, але радше спробою віднайти іншу, автентичну форму сенсу, що виникає з глибини особистої відповідальності та самотворення (Kaufmann, 1974, p. 78).

Коментатори неодноразово звертали увагу на глибокі наслідки ніцшеанської декларації про «смерть Бога». Зокрема, Мартін Гайдеггер у своєму детальному дослідженні трактує цю формулу як ознаку не лише завершення християнської трансцендентності, а й симптом внутрішнього виснаження всієї західної метафізичної традиції. Водночас, за Гайдеггером, Ніцше не виходить за межі метафізики остаточно – його «вічне повернення» або «eternal recurrence» постає радше як реакція на традиційне, не до кінця осмислене метафізичне запитання, ніж його радикальне подолання (Heidegger, 1991, pp. 200-206). Гайдеггер наголошує, що Ніцше не залишив горизонт метафізики, а радше зсередини намагався її подолати.

Натомість Жиль Дельоз розглядав переоцінку всіх цінностей, проголошену Ніцше, як вирішальний крок до звільнення думки від усталених моральних меж. За думкою Дельоза ця переоцінка несе в собі не втрату, а

навпаки, позитивний прорив, який відкриває шлях до ствердження життя через нові, активні сили, вільні від реактивних установок платонівської та християнської моралі. Дельоз підкреслює, що «смерть Бога» залишає не просто порожнечу, а простір, що може бути заповнений ствердженням різноманіття та множинності сенсів, які не визнають жодних абсолютних істин чи ідеалів (Deleuze, 2002, pp. 171).

Переоцінка всіх цінностей, за Ніцше, є не просто програмним гаслом, а ключовим моментом його філософського проєкту, що відкриває шлях до переосмислення самого буття. У трактуванні Тараса Лютого, ця переоцінка виникає як логічний наслідок нігілізму – стану, в якому «вищі цінності втрачають свою цінність», а отже, вся традиційна система морального і метафізичного мислення стає непридатною. Лютий наголошує, що «нігілізм» у Ніцше – це не кінець, а початок: точка відліку, з якої мислення має відмовитися від старих істин і виробити нові, засновані на внутрішній динаміці «волі до влади». Тому переоцінка цінностей – це не заперечення цінностей як таких, а їх радикальне оновлення, виходячи з принципу, що «цінним» є тільки те, що сприяє зростанню і ствердженню сили буття (Лютий, 2001, с. 59).

Утім, на відміну від оптимістичної інтерпретації Дельоза, Гайдеггер трактував у філософії Ніцше не тільки потенціал прориву, а й приховану загрозу: спроба подолати метафізику через нові фігури – як-от «воля до влади» чи «вічне повернення» – може лише закріпити ту саму структуру, яку прагне трансформувати. Сам Гайдеггер визнає, що такі концепти, попри зовнішню радикальність, здатні відтворювати знайомі схеми мислення – під новими назвами, але з тими ж онтологічними функціями. Як зазначено в його коментарях, доктрина повернення врешті-решт «зводиться до знайомих метафізичних структур», а тому залишає питання її справжньої емансипативності відкритим (Heidegger, 1991, pp. 200-206). Така оцінка демонструє обережність Гайдеггера: він не стільки відкидає Ніцше, скільки наполягає на необхідності глибшого переосмислення самої можливості виходу

за межі метафізичного мислення.

Продовжуючи тему, Карл Ясперс запропонував ще одну перспективу, розглядаючи «смерть Бога» у Ніцше як екзистенційний поштовх, що спонукає людей зіткнутися зі своєю власною свободою. Якщо жоден трансцендентний авторитет більше не гарантує морального порядку, людина мусить взяти на себе повну відповідальність за творення смислу і формування власних цінностей. В екзистенціалістській інтерпретації Ясперса «смерть Бога» – це визволення, яке вимагає мужності та саморефлексії, але водночас несе ризик дезорієнтації й відчаю, адже свобода приходить із тягарем невизначеності.

Шелер, наприклад, навпаки, зосередившись більшою мірою на *ressentiment* та психології християнської моралі, зауважив, що критика Ніцше стосується радше гуманітарного ідеалу «любові до людства», ніж глибинної християнської любові. Він наголошує, що Ніцше «ототожнив християнське уявлення про любов із зовсім іншим поняттям, яке має інше історичне й психологічне походження: ідеєю та рухом модерної універсальної любові до людини, гуманітаризмом», і саме цю тенденцію – а не автентичну християнську етику – варто пов'язувати з *ressentiment* (Scheler, 1998, pp. 49–50).

Як зауважує Ален Бадью, ніцшеанська критика християнства має не лише моральний або онтологічний характер, а є радикальним філософським жестом, який він називає «антифілософським актом». На думку Бадью, Ніцше виступає не як інтерпретатор чи теоретик, а як постать, що «оголошує та продукує дію, яка не має прецеденту» і тим самим розриває спадкоємність традиційного мислення (Badiou, 2001, p. 2-5). Така дія, що пов'язана з проголошенням «смерті Бога», не прагне замінити старі цінності новими, а радше скасовує саму логіку оцінювання, адже «трансвалюація всіх цінностей» у Ніцше, за Бадью, є жестом, що «виведений за межі оцінки» (там само). У цьому сенсі, критика християнства у Ніцше є не лише наслідком культурного нігілізму, а спробою здійснити філософську подію, яка скасовує як релігійні основи моралі, так і звичні структури істини.

З погляду цих інтерпретацій образ «смерті Бога» у Ніцше постає не просто запереченням релігійної віри, а переломним культурним моментом. Позбавлені метафізичної певності, суспільства та окремі люди змушені запитувати себе, чому і як вони дотримуються моральних переконань, що колись обґрунтовувалися вищим авторитетом. Одні бачили у цьому заклик нагоду до творчості та самовизначення, інші застерігали, що він може розв'язати невтримну волю до влади або скотити до нігілістичного хаосу, якщо не знайти переконливої альтернативної системи цінностей. Позиція самого Ніцше балансує між цими можливостями: він проголошує кінець старого порядку як шанс для людського самоподолання, але гостро усвідомлює небезпеку змарнувати цей шанс.

2.3. ХРИСТІЯНСЬКА МОРАЛЬ ЯК ЗАПЕРЕЧЕННЯ ЖИТТЯ: КРИТИКА АСКЕТИЧНИХ ІДЕАЛІВ

Один із найгостріших закидів Ніцше проти християнства полягає в осудженні його аскетичного духу – прагнення звеличити страждання, самозречення та приборкання пристрастей як найвищі моральні чесноти. Ніцше вбачає в аскетичному ідеалі не силу, а вираз слабкості: це не вияв панування над собою, а радше симптом втомленого, хворого життя, що використовує мораль як засіб самозбереження. Така мораль, на його думку, не тільки суперечить природним інстинктам, але й трансформує життєву силу в інструмент самозаперечення. У «Генеалогії моралі» він зображає аскетичний ідеал як «психологічний непорозуміння», яке уособлює боротьбу життя з самим собою – життя, що через втому та знесилення змушене підпорядковувати свої найглибші інстинкти жорсткому режиму самоприборкання (Nietzsche, 2006, pp. 87–88)

Ця критика поглиблюється у «Антихристі», де аскетизм уже постає як форма ворожості до життя – “ворожнеча до чуттєвого”, яка прикривається псевдоетичним фасадом. Ніцше стверджує, що таке моральне світосприйняття

заперечує саме життя і відображає ненависть до природного людського буття (Nietzsche, 1920, p. 72)

Нарешті, у «Сутінках ідолів» Ніцше іронічно називає християнську мораль “винаходом декадентів”, підкреслюючи, що вона – не прояв піднесеної духовності, а радше реакція занепопаленого організму, що боїться сили, тіла, насолоди й життя (Nietzsche, 1998, pp. 35–36)

Щоб зрозуміти, як Ніцше прийшов до такої позиції, варто простежити його інтелектуальний шлях. Спочатку він захоплювався композитором Ріхардом Вагнером за здатність будити «діонісійську» енергію – дику, екстатичну пристрасть, що її Ніцше вважав животворною. Проте згодом дедалі більша увага Вагнера до мотивів спокути та благочестя у пізніх операх відчужила Ніцше, змусивши його засумніватися, чи здатне мистецтво саме по собі «вилікувати» моральну хворобу Європи. Це розчарування збіглося з ширшим генеалогічним проектом Ніцше, який висвітлює історичне коріння християнської моралі в *ressentiment* та її поширення кастою священнослужителів, що проголосили аскетичну дисципліну найвищим благом. Що глибше Ніцше досліджував психологічні підвалини цих ідеалів, то більше переконувався, що вони переплетені з фундаментальним запереченням сили життя.

Для Ніцше аскетичні цінності навчають людину відчувати провину та сором за її природні пориви, зображаючи тілесні бажання й земні прагнення як ознаки гріховності. Деякі дослідники, зокрема Карл Льовіт, припускали, що перемога аскетичної моралі була стратегічним підривом аристократичного світогляду: аскетизм здобув вплив саме тому, що подавав себе як трансцендентне «лікування» людських страждань. Однак, з погляду Ніцше, ці «ліки» лише поглиблювали хворобу, яку, за словами самих аскетів, нібито мали зцілити. Замість того, щоб визволяти дух, аскетичні ідеали заганяли його у безконечне коло самоосуду, зневіри у радості та прагнення виправдати страждання надією на потойбічну винагороду. Саме в такому ключі, Льовіт закликав розуміти й переоцінку всіх цінностей, яку Ніцше проголошує як

відповідь на смерть християнського Бога та занепад традиційної моралі (Löwith, 1997, pp. 108–112).

Критика аскетизму у Ніцше виходить за межі Церкви як інституції. У «*Beyond Good and Evil*» він зауважував, що багато світських мислителів – філософів, науковців, навіть соціальних реформаторів – усе ще вірні аскетичній традиції. Вони вже можуть не говорити відкрито про Бога чи Страшний суд, але й далі пропагують самозречення, смирення чи абстрактну рівність як моральні імперативи. Ніцше бачить у цьому доказ того, що сучасна, на той період, думка ще не звільнилася повністю від християнського світогляду. Залишки християнської аскетичної моралі продовжують діяти під маскою нібито раціональних чи гуманістичних цінностей. Таким чином, його критика була націлена не просто на релігійну практику – вона ставила на меті виклик усім культурним нормам, що ставлять самообмеження і смирення понад творчу силу та здорове самоствердження (Nietzsche, 1907, p. 55)

Провокаційність позиції Ніцше полягає і в тому запалі, з яким він протиставляє аскетичним ідеалам утвердження життя. Для нього існування за своєю суттю сповнене боротьби, протиріч і труднощів – але саме ці умови здатні жити зростання, інтенсивність та самореалізацію. Коли християнство (та його світські відгалуження) наполягає, що добре життя вимагає зречення і суворого самоконтролю, воно, на думку Ніцше, заохочує боязке прийняття обмежень замість сміливого прийняття викликів буття. У «*The Antichrist*» Ніцше зображає християнську жалість і співчуття як емоції, що концентрують людство на стражданні, а не на його подоланні.

Шелер відзначав, що аналіз Ніцше співчуття може заходити надто далеко, оскільки не кожна релігійна емпатія походить від слабкості. Утім, він не міг не погодитись, що Ніцше «поціли в болюче місце», виявивши прихований психологічний зв'язок між співчуттям і певною формою морального самозаспокоєння (Scheler, 1998, pp. 24–25).

Цікаво також, як Жиль Дельоз, інтерпретуючи Ніцше, підкреслював, що аскетичні ідеали – це не просто форма пригнічення тілесних або життєвих

імпульсів, а вияв глибоко реактивної сили, яка прагне придушити становлення, мінливість і життєву продуктивність. Він вважав, що ці ідеали спрямовані на формування «внутрішнього світу» через біль, провину й інтерналізацію, що, врешті, веде до створення образу суб'єкта, зосередженого на ідеї чистоти, каяття й покори. У цьому контексті, ніцшеанське ствердження становлення, за Дельозом, є принципово аморальним актом, який пориває з будь-якою системою цінностей, що базується на запереченні життя. Справжнє визволення, згідно з Дельозом, полягає у переході від реактивного до активного життя – не через знищення волі, а через її переосмислення як потоку, що стверджує множинність, силу і продуктивність поза межами моральних структур провини та ідеалу (Deleuze, 2002, pp. 190–191).

Найбільш безпосередній результат критики аскетизму у Ніцше – це переосмислення дискурсу про мораль і тіло. Протиставляючи аскетичним ідеалам нестримне утвердження життя, Ніцше спонукає нас запитати, чи справді моральний розвиток потребує придушення природних потягів, чи, навпаки, людський розквіт вимагає перетворення цих потягів на творчу енергію. Такий напрям роздумів має довготривалий вплив: він спонукає етиків, теологів і культурних критиків переглядати цінність страждання й самозречення в етичному житті. Полеміка Ніцше закликає побачити в тілі та його прагненнях не ворогів моралі, а потенційні джерела сили й творчості, які життєствердна етика повинна залучати, а не викорінювати.

2.4. В НАПРЯМКУ АЛЬТЕРНАТИВНОЇ МОРАЛІ: ВОЛЯ ДО ВЛАДИ ТА ÜBERMENSCH

Спроба Ніцше демонтувати християнську мораль не призводить до пустки – вона відкриває шлях до нового етичного світогляду, зосередженого довкола волі до влади та концепції *Übermensch* (Надлюдини). Ці теми, прославлені у «*Thus Spoke Zarathustra*», присутні в різних формах і в інших роботах – «*Daybreak*», неопублікованих нотатниках (згодом зібраних у «*The*

Will to Power») та автобіографічному «*Ecce Homo*». Метою Ніцше було не створити чітко визначену моральну доктрину, а спровокувати радикальне переосмислення цінностей з огляду на те, що їхнє коріння в трансцендентному Богові було втрачено.

Концепція волі до влади, яка повторюється у творах Ніцше, переосмислює людське буття як динамічну взаємодію творчої сили та самоствердження. Уже в «*Daybreak*» Ніцше натякає, що моральні норми, вкорінені в християнському аскетизмі, слугують придушенню цих життєствердних прагнень, тавруючи їх як гріховні чи «егоїстичні». Пізніше, у посмертно впорядкованих нотатках «*The Will to Power*», він кристалізує думку, що кожна жива істота – і особливо людина – прагне розширити свої здібності та утвердити власну силу. Ця перспектива аж ніяк не виправдовує жорстоке насильство, радше вона пропонує широкий психологічний та екзистенційний принцип: життя, якщо його не каструють почуттями провини чи *ressentiment*, природно прагне долати обмеження та досягати вищих форм самовираження.

Кауфман, розмірковуючи над ідеями Ніцше, підкреслював, що воля до влади кидає виклик століттям моральної думки, зосередженої на смиренні та каятті, – вона замінює ці ідеали беззастережним утвердженням власних сил (Kaufmann, 1974, pp. 186–187).

Можливо, найсуперечливішим наслідком утвердження волі до влади є ідея Ніцше про «*Übermensch*» – постать, що перевершує звичайні людські обмеження. На протигагу християнській моралі, яка покладає надії на спасіння в потойбічному світі, ніцшеанський *Übermensch* творить цінності, виходячи зі скінченного, земного існування. Для Ніцше моральна еволюція завершується не спасінням людства через Боже провидіння, а самоздійсненням подоланням успадкованих норм поодинокими видатними індивідами. «*Ecce Homo*» переосмислює багато попередніх позицій Ніцше у світлі цього ідеалу, фактично пропонуючи *Übermensch* як взірць людського розквіту без «милиць» божественної благодаті.

З іншого боку, про потенційну небезпеку ніцшеанського ідеалу

Надлюдини застерігав, наприклад, Шелер: відкинувши християнський імператив смирення, легко впасти у звеличення гордині та розірвання соціальних зв'язків, які раніше підтримувалися моральними обмеженнями. Водночас Шелер визнавав, що палкий захист Ніцше земного життя звільнив моральну думку від теологічної телеології, яка нехтувала творчими й життєвими вимірами людського існування. Після метафоричної «смерті Бога» *Übermensch* постає як символічна можливість – хоч і спірна – для людства самостійно творити власну долю, свідомо відмовившись від аскетичних заповітів минулого. (Scheler, 1998, p. 66).

Карл Ясперс у коментарях до Ніцше трактує *Übermensch* не як буквальну над-істоту, а як метафору відкритого горизонту самотворення, який стає доступним після усунення християнських фіналів історії. Ясперс підкреслює: ніцшеанський заклик до самоподолання має глибоко екзистенційний вимір. Людина, яка відмовляється від морального комфорту християнського догматизму, мусить узяти на себе величезний тягар самостійного встановлення сенсу життя і власних цінностей. Таким чином, *Übermensch* – це не просто заперечення християнських вартостей, це їх активна заміна на живу, постійно еволюціонуючу етику, що ґрунтується на викликах і можливостях земного буття. (Jaspers, 1961, pp. 56-58).

У контексті пізніх тлумачень Гайдеггер звертає увагу на те, як ніцшеанська переоцінка цінностей ініціює зрушення від метафізики трансцендентного до мислення, закоріненого в людському досвіді та творчому жесті. Водночас він не приховує напруження, яке супроводжує це зрушення: концепт волі до влади, здатний відкрити нові горизонти мислення, несе також загрозу – ризик перетворитися на чергову ґрунтуючу інстанцію, ще один «останній принцип» під новою маскою. Гайдеггер не заперечує значущості ніцшеанського прориву, але радше вказує на його незавершеність: мислення все ще рухається в тіні метафізичних очікувань, хоча й шукає шляхів до їх подолання. Саме в цій подвійності – між імпульсом до переосмислення і спокусою знову збудувати систему – він бачить головне філософське

напруження спадщини Ніцше (Heidegger, 1991, pp. 232–233).

Провокативна позиція Ніцше вже досить давно розпалює дебати: чи викорінення християнського співчуття на користь самоствердження відчиняє двері жорстокості й домінування, чи, навпаки, веде до глибшої життєвості й вищих форм вдосконалення? Критики непокояться, що без традиційних релігійно-моральних стримувань підхід Ніцше може виправдати елітизм або гноблення. Прихильники ж заперечують, що Ніцше кидає виклик уявити міцнішу етику – таку, що цінує творчу амбіцію та мужнє життя понад покірливе смирення. Упродовж усіх своїх праць Ніцше залишається двозначним: інколи він звеличує лютий індивідуалізм, а іншим разом – «шляхетне» самоподолання, яке може включати і тонку форму емпатії чи великодушності. Так чи інакше, він відкидає думку, що моральний авторитет має походити з якогось божественного чи трансцендентного джерела.

У постхристиянському культурному ландшафті бачення Ніцше змушує людство віч-на-віч стикнутися з імовірністю, що всі цінності – це породження людини, мінливі і залежні від актів інтерпретації та волі. Замість оплакувати втрату метафізичної безпеки, він закликає мужньо стверджувати життя на власних умовах. Чи приведе цей проєкт до справжнього морального оновлення, чи розв'яже небезпечну епоху необмеженої влади – це основне питання, що оживляє як саму думку Ніцше, так і дискусії навколо неї. Ніцше залишив своїм наступникам конкретизувати будь-яку нову систему цінностей, але він чітко дав зрозуміти: така система має бути створена самими людьми через мужній акт самовизначення, а не успадкована з минулого.

Альтернативна мораль, яку пропонує Ніцше, ґрунтується не лише на концепціях волі до влади та *Übermensch*, а й на критичному ставленні до самої історичної свідомості. Людина, надто занурена в історію, втрачає здатність жити повноцінно – її паралізує знання, що все вже було і що ніщо не має сенсу поза контекстом минулого. Ніцше бачить вихід у можливості піднятися «над історією» – перестати бачити її як єдине джерело істини й сенсу. Надісторичне мислення, за інтерпретацією Тараса Лютого, передбачає внутрішню свободу,

яка дозволяє людині звільнитися від тягара традицій і утвердити нову моральність як акт особистої творчості, а не сліпого наслідування. Здатність забувати, у цьому контексті, не є вада, а умова етичного самоствердження: новий тип культури, що постає з цього бачення, не апелює до об'єктивних істин минулого чи обіцянок майбутнього, а створює простір для індивідуального сенсу, де мораль – результат живого акту волі, а не дар згори (Лютий, 2016, сс. 482–487).

РОЗДІЛ 3.

СПАДЩИНА ТА ВПЛИВ КРИТИКИ ХРИСТИЯНСТВА У НІЦШЕ

3.1. КРИТИКА НІЦШЕ І КУЛЬТУРНА ТРАНСФОРМАЦІЯ

Одним із найважливіших наслідків ніцшеанської критики християнства є її масштабний вплив на культурну трансформацію – далеко за межами суто філософської «порожнечі», утвореної “смертю Бога”. Якщо в попередніх розділах було проаналізовано, як Ніцше відкинув саму християнську мораль, то тепер варто звернутися до практичних, культурних та інтелектуальних зрушень, які його ідеї спричинили у більш пізні часи.

Критика Ніцше була не лише заклик до індивідуального самоподолання, а й гідним ударом по самих засадах європейської культури, що спиралася на християнську мораль та телеологічне бачення історії. Наприклад, за Льовітом, з втратою трансцендентного авторитету – «повеління» й образу Провидіння – людина опинилася у «пустелі свободи», де «світ втратився». Саме в цьому розриві між внутрішнім і зовнішнім, між втратою Бога й світу, Ніцше виступив як мислитель, що наважився подолати розпад через утвердження вічного повернення та нового початку. У своїй філософії він кидає виклик модерній традиції (від Декарта до Фіхте й Гегеля), яка ще трималася за моральні залишки християнства або раціоналістичні

уявлення про прогрес. Натомість, Ніцше, як стверджує Льовіт, обирає радикальний нігілізм як шлях до нового ствердження світу – світу без «там», без мети, без телеології. Цей розрив із телеологічною історією змусив багатьох філософів і соціологів переглянути поняття сенсу, прогресу і моралі в секулярному, пострелігійному світі (Löwith, 1997, pp. 137–138; pp. 147–149).

Вальтер Кауфман у праці «*Tragedy and Philosophy*» наголошував, що вплив Ніцше виходить за межі філософії – його відлуння чутно в літературі та мистецтві (Kaufmann, 1992, p. 77). Модерністські й екзистенціалістські письменники, такі як Томас Манн, Альбер Камю, Жан-Поль Сартр, перейняли ніцшеанські мотиви, досліджуючи боротьбу за автентичність у світі, позбавленому трансцендентних моральних істин. Відкинувши моральні абсолюти, Ніцше тим самим розчистив шлях для своєрідного естетичного індивідуалізму – коли мистецьке самовираження стає способом витворення сенсу поза традиційними чи релігійними обмеженнями.

У політичній площині критика християнської моралі Ніцше мала складні та подекуди тривожні наслідки. Карл Ясперс у праці «*Nietzsche and Christianity*» обговорював, як демонтаж універсальної християнської моралі залишив простір для політичних ідеологій, що захотіли «перевинайти» цінності з нуля (Jaspers, 1961, pp. 72-74). Хоч сам Ніцше не підтримував жодного конкретного політичного руху, його ідеї були присвоєні мислителями на різних кінцях спектра: одні використовували його прославлення сили, щоб виправдати елітизм чи націоналізм, інші – спиралися на його заклик до автентичності, аби просувати екзистенційну свободу. Це ілюструє неоднозначність, притаманну перенесенню ніцшеанської етики на суспільний рівень.

Гайдеггер виокремлює мислення Ніцше як критичний перелом у європейській інтелектуальній традиції. Розрив із платонівською єдністю істини й краси, який, за Гайдеггером, здійснює Ніцше, не лише відкриває нову перспективу мислення, а й викликає тривогу: разом із руйнуванням попередніх основ втрачається філософський орієнтир, що утримував людину

в певному горизонті мислення. Замість ґрунтування на позачасових істинах постає потреба творити сенс у відкритості – без остаточної опори, без метафізичного «якоря». Ця трансформація не тільки звільняє від влади традиції, але й покладає на особистість радикальну відповідальність – бути джерелом нових цінностей у просторі, де більше немає заданого центру (Heidegger, 1991, p. 236).

3.2. ВПЛИВ НА НАУКУ ТА РАЦІОНАЛЬНІСТЬ

Окрім філософії та культури, критика християнства у Ніцше має важливі наслідки для науки, раціональності та ролі знання у сучасному світі. Кинувши виклик метафізичним абсолютам, Ніцше поставив під сумнів давні припущення щодо об'єктивності, істини та місця розуму в житті людини. Він не заперечував цінності наукового пошуку як такого, але показував його межі – особливо коли наука набуває догматичних рис, подібних до релігійної віри.

Критика християнства у Ніцше не лише руйнує традиційну мораль, а й трансформує саме поняття раціональності, яке протягом століть розвивалося в контексті християнсько-платонівської віри в істину як трансцендентний дар. Ніцше, як показує Тарас Лютий, протиставляє цьому уявленню мислення як «терапію» – процес, що не відкриває готову істину, а формує нового суб'єкта. У цьому сенсі пізнання постає як самотворення, а не пасивне відображення порядку речей. Освічена людина – не носій абстрактного знання, а така, що «наміряється стати собою, себто бере на себе відповідний обов'язок»¹. Така позиція означає розрив із раціональністю як універсальною нормою, заснованою на логіко-етичних принципах християнської традиції. Замість об'єктивного розуму, що судить про істину поза собою, Ніцше (в інтерпретації Лютого) пропонує раціональність як екзистенційну вправу – шлях самопізнання і переоцінки себе. Як зауважує Лютий, «освіта є безперервним самопізнанням», і саме в цьому сенсі вона стає формою самоперевершення, що виключає догму і смирення². Цей тип критичного мислення, відкидаючи

християнський ідеал покори істині, орієнтований на становлення нового типу суб'єкта – здатного творити істину як життєвий жест, а не підкорятися їй як зовнішньому авторитету (Лютій, 2016, сс. 12-14).

Однією з ключових ідей, висунутих Ніцше, є критика наукової об'єктивності як продовження християнської метафізики. У «*The Gay Science*» та «*Beyond Good and Evil*» він стверджує, що сучасний науковий світогляд успадкував віру в Істину, яка віддзеркалює релігійний догматизм: так само як християнство припускає існування абсолютного морального порядку, встановленого Богом, наука часто припускає існування абсолютної істини, незалежної від людської інтерпретації.

Гайдеггер пізніше підкреслює, що ніцшеанська критика метафізики змушує науку поставити під сумнів власні засновки. Звертаючи увагу на те що навіть природничі дисципліни – механіка, хімія, фізіологія – не можуть претендувати на абсолютну нейтральність, адже в них закладені уявлення про силу, життя, космічну енергію, які формуються в культурному полі. Якщо знання завжди виникає з певної перспективи, як наголошує Ніцше, то і самі наукові «факти» невід'ємні від тієї історичної тілесної та культурної тканини, в якій вони були сформовані. У цьому сенсі наука постає не як втілення позачасової істини, а як складова гри волі до влади – гри, в якій немає позаісторичних гарантій (Heidegger, 1991, p. 261).

Більше того, Кауфман у «*Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*» підкреслив парадоксальність позиції Ніцше щодо науки: Ніцше виступав проти догматизму сцієнтизму, що просто замінив Бога на «Істину», але водночас він високо цінував мужність і точність вільного дослідження, яке представляла сучасна наука. Кауфман прямо зазначає, що для Ніцше науковий дух полягав у готовності піддавати сумніву навіть найбільш священні переконання, в експерименті та перегляді суджень у світлі нових доказів. Відмова від цього означає слабкість і відсутність сили. Така мужність раціональності, за Кауфманом, є вищою формою «волі до влади» (Kaufmann, 1974, p. 232)

Ніцше також полемізував із такими мислителями, як Фрідріх Альберт Ланге, чия *Історія матеріалізму* критикувала редукціоністські тенденції науки. Погляд Ланге, що науковий матеріалізм часто відтворює ті самі жорсткі догми, що й релігійна метафізика, перегукувався зі скепсисом Ніцше щодо претензій науки на остаточну істину (Lange, 2000, p. 233). Ця лінія критики вплинула на таких мислителів, як Мішель Фуко, який досліджував, як наукові дискурси теж функціонують як форми влади, визначаючи, що вважати знанням і правдою.

У світлі технократичних трансформацій сучасності критика Ніцше набуває нового резонансу. Його застереження щодо небезпеки зведення наукового поступу до безумовного блага передчуває ті проблеми, що їх у ХХ столітті розгорнуто проаналізував Ганс Йонас. У своїй праці *«The Imperative of Responsibility»* він підкреслює, що сучасна технологічна могутність несе не лише благодійний потенціал, а й фундаментальні етичні виклики. Йонас стверджує, що нова якість дії людини – з її безпрецедентною масштабністю, кумулятивністю та незворотністю – потребує переосмислення самої суті відповідальності. Він вказує, що цінності вже не можуть виводитися з абстрактної раціональності чи універсальних імперативів Канта, бо моральні дилеми тепер стосуються не лише міжособистісної взаємодії, а й долі самої людської присутності у світі. Технологічна дія здатна зачепити саме існування людства, і тому, як вважає Йонас, ми зобов'язані мислити про науку і прогрес не просто як про засоби досягнення ефективності, а як про сили, що потребують етичного спрямування. У цьому сенсі постає справжній імператив відповідальності – діяти так, щоб зберігалася можливість гідного людського життя в майбутньому. Таким чином, ніцшеанська критика науки як сили, що намагається монополізувати істину, перегукується з пізнішими побоюваннями щодо моральних «сліпих плям» технократичної логіки – тих самих, яких Йонас закликає уникати через розвиток етики, орієнтованої на довготривале виживання і повагу до цінностей, що виходять за межі суто інструментального мислення (Jonas, 1984, pp. 6–7, 10–12).

Ці питання набули нового значення в ХХІ столітті, але їхнє коріння – у викликах, сформульованих Ніцше. Його критика дестабілізувала не лише підвалини моралі, а й віру в Розум з великої літери, що залишилася в спадок від Просвітництва. Показавши історично обумовлену та вольову природу будь-якого людського мислення, Ніцше підготував ґрунт для більш скромного і контекстуально чутливого розуміння науки – такого, що визнає потребу нових цінностей для керування застосуванням знань.

3.3. ПОНЯТТЯ ТРАГІЧНОГО ПІЗНАННЯ У НІЦШЕ ТА СУЧАСНА ДУМКА

Хоч більшість обговорень ніцшеанської критики християнства зосереджуються на моралі та владі, не менш принциповим аспектом його філософії є концепція трагічного пізнання – проникнення в страждання, випадковість та межі людського розуміння. Ідея трагічного у Ніцше постає як альтернатива християнській обіцянці спасіння: вона наголошує на необхідності протистояти хаосу життя без удавання до метафізичної втіхи. Цей розділ звертається до розвитку ніцшеанського поняття трагічного пізнання, його витоків у античній думці та впливу на екзистенціалізм, літературу і сучасну філософію.

У своїй ранній праці *The Birth of Tragedy* Ніцше формулює не лише естетичну теорію, а й філософію життєвого прийняття, в якій зіткнення аполлонійського та діонісійського постає як основоположна напруга людського існування. Аполлонійське ототожнюється з формою, ясністю і дистанцією, тоді як діонісійське – з безпосереднім переживанням хаосу, екстазу і болю. Для Ніцше справжня трагедія – особливо в драматургії Есхіла й Софокла – не тікає від страждання, а навпаки, включає його як невід’ємну частину буття, показуючи глядачеві шлях до глибшого прийняття реальності. Цей трагічний досвід, на думку філософа, був поступово витіснений апологією раціонального оптимізму, яка бере початок із Сократа і досягає кульмінації в

християнстві. Християнська культура, замість утвердження життя у всій його неоднозначності, намагається трансформувати страждання в інструмент моральної дисципліни – вводячи категорії гріха, вини і спасіння. Натомість трагічне у Ніцше – це не виправдання болю, а його радикальне ствердження як внутрішньо притаманного людському досвіду.

У «*Thus Spoke Zarathustra*» Ніцше вводить ідею вічного повернення як випробування здатності повністю ствердити життя. Цей уявний експеримент запитує: якби людина була приречена проживати своє життя знову й знову незмінно, чи змогла б вона радісно прийняти цю долю? Це і є випробування трагічного ствердження – прийняття всього болю і випадковостей життя такими, якими вони є, без звертання до будь-яких зовнішніх виправдань. Ніцше використовує цей задум, щоб виміряти, чи справді людина сказала життю «так». *Übermensch*, за Ніцше, – це той, хто міг би побажати такого вічного повернення, продемонструвавши найвище прийняття реальності.

Льовіт у своєму аналізі «*Nietzsche's Philosophy of the Eternal Recurrence*» пояснює, як концепція трагічного пізнання у Ніцше функціонує як заперечення християнського Провидіння та радикальне утвердження долі й необхідності. Замість сприймати страждання як перешкоду, яку потрібно здолати, або як те, що буде компенсоване у загробному житті, Ніцше пропонує бачити його як невід'ємну частину самотворення і величі. Велич духу, згідно з Льовітом, полягає у здатності погодитися з власною долею і глибоко її полюбити – «*amor fati*», тобто «радісне занурення у випадковість», що стає відповіддю на втрату божественного гаранта справедливості (Löwith, 1997, pp. 107–108).

Трагічне бачення Ніцше глибоко вплинуло на екзистенціалістів ХХ століття, таких як Альбер Камю та Жан-Поль Сартр, а також на письменників, які боролися з абсурдністю існування. У *Міфі про Сізіфа* Камю змальовує фігуру Сізіфа – приреченого вічно котити камінь угору – як втілення ніцшеанського трагічного пізнання: людина, яка, попри нескінченні

страждання, досягає певного примирення, не вдаючись до метафізичної надії (Camus, 1983, pp. 121-123). Образ «щасливого Сізіфа» у Камю – прямий відгомін заклику Ніцше творити сенс перед лицем байдужого всесвіту. Для Камю, як і для Ніцше, справжнє ствердження життя приходить через визнання абсурдності буття і все ж викличне її прийняття.

Таким чином, від античного трагічного світосприйняття до модерністського екзистенціалізму, ніцшеанська критика християнства залишила глибокий слід у різних сферах думки. Вона спонукала філософів, письменників і науковців переосмислити засади моралі, природу істини та сенс страждання. На початку XXI століття, коли західна культура продовжує жити у пострелігійному просторі, ідеї Ніцше залишаються невичерпним джерелом натхнення та дискусій.

ВИСНОВКИ

Важливим результатом виконаного дослідження є усвідомлення того, що критика християнства, здійснена Фрідріхом Ніцше, не обмежується вузьким аналізом релігійної догматики, а стосується фундаментальних установок західної культури. Філософ, спираючись на генеалогічний метод, доводить, що загальноприйняті моральні цінності мають історичне походження, зумовлене поступовими трансформаціями владних відносин і довготривалими процесами психологічної інтерналізації. У межах такого підходу з'ясовується, що норми, які традиційно вважалися вічними та універсальними, насправді містять у собі сліди «*ressentiment*» і аскетичних імперативів, що виникли з безсилля та пригнічення природної волі до життя. Саме тому критика релігійних вартостей у Ніцше набуває ширшого значення: вона спрямована не стільки проти певної конфесії, скільки проти всієї системи уявлень, котра виправдовує заперечення радості, творчості й автентичності.

Згадана критика є своєрідною діагностикою європейської свідомості. Показово, що попри гучне проголошення «смерті Бога», Ніцше наголошує на

збереженні «тіні» релігійних догм у філософії й культурі, які захищаються під виглядом універсальної моралі чи розумних законів. Він зауважує, що західна думка, відмовляючись від прямої теологічної залежності, все ж намагається утримувати засади християнського світогляду – зокрема ідею загальної рівності, покори, жертвності, а також надмірний акцент на стражданні. У результаті виникає суперечність: формально відкинута надприродну основу, проте залишаються концепти, які неможливо пояснити без божественного абсолюту. Така ситуація призводить до загострення нігілістичних настроїв, оскільки відсутність вищого авторитету ставить під загрозу саму раціональність моральних настанов.

Альтернативний вихід із кризи Ніцше вбачає у творчому potwierdженні сили життя, втіленому в поняттях волі до влади та ідеалі *Übermensch*. Цей проєкт спрямований на формування нового типу людини, здатної відкинути старі метафізичні уявлення й віднайти міцну базу для власного існування, виходячи з історичності, тілесності та активного самотворення. Такий підхід передбачає не заперечення моральності як такої, а її перегляд у площині, де не доводиться залежати від зовнішньої санкції чи надлюдської волі. Навпаки, етичний вимір стає справою особистісного вибору, що спирається на оцінку людських імпульсів і сміливе прийняття неоднозначності реальності.

Водночас сам характер ніцшеанської критики виявляє низку внутрішніх обмежень, що заслуговують на окрему увагу. Психологічне пояснення моралі через *ressentiment* переконливо працює передусім у специфічних історичних контекстах і не охоплює всього спектра мотивацій релігійної етики. Генеральна увага до динаміки сили й слабкості майже не враховує соціально-економічні та інституційні чинники, які впливають на формування норм. Декларативне заперечення універсальних цінностей робить цей підхід уразливим до звинувачень у релятивізмі, оскільки демонтаж традиційних підстав обов'язку не супроводжується чітким критерієм етичної взаємності. Орієнтація на ідеал творчого самоперевершення породжує потенційний ризик елітарності й може сприйматися як легітимація ієрархічних практик.

Заперечення співчуття як реактивної емоції водночас звужує можливості емпатії як засобу суспільної солідарності. Додаткову неоднозначність вносить теза про історичну «смерть Бога», що залишається дискусійною у плюралістичних культурах, де релігійні наративи й надалі продукують нові форми морального сенсу. Сукупність цих аспектів окреслює концептуальну та методологічну межу ніцшеанського проекту й підкреслює потребу його критичного осмислення з урахуванням соціальної комплексності й культурного різноманіття.

Вплив цієї критики простежується далеко за межами філософського дискурсу. Мислителі XX та XXI століть, включно з представниками екзистенціалізму, постмодернізму та культурної антропології, враховували зрушення, здійснені Ніцше, у розумінні моральної відповідальності та автономії. Його розвідка витоків і «сліпих плям» християнського гуманізму посприяла відмові від глибинної прив'язаності до ідеї гріховності. Завдяки цьому відкрилася можливість переорієнтації на розробку етики, що сприяє розвитку креативності, багатоманітності та прийняття ризиків. У підсумку, ніцшеанська критика не тільки кидає виклик релігійним догмам, а й підштовхує культуру до пошуків життєдайних ціннісних перспектив, позбавлених неавтентичних припущень про людську слабкість. Така «переоцінка всіх цінностей» залишається актуальним завданням, оскільки спонукає замислитися, яким чином можна поєднати волю до особистісного зростання з відповідальністю перед іншими людьми та самим собою.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

- Лютий, Т. В. (2000). *Вчення Шопенгауера та філософія Ніцше в контексті формування владно-вольового дискурсу*. Магістеріум. Вип. 3. Історико-філософські студії, (3), сс. 52-62.
- Лютий, Т. В. (2016). *Ніцше. Самоперевернення*. Темпора. 978 с.
- Badiou, A. (2015). *Nietzsche's Anti-Philosophy: Nietzsche I, Seminar 1992–1993*. Trans. and ed. by Wanyoung E. Kim. Atropos Press.
- Badiou, A. (2001). *Who is nietzsche?* (A. Toscano, Пер.; 11-те вид.).
- Camus, A. (1983). *The Myth of Sisyphus, and other essays*. Vintage.
- Deleuze, G. (2002). *Nietzsche and Philosophy*. Burns & Oates.
- Heidegger, M. (1991). *Nietzsche: Volumes One and two: Volumes One and Two*. Harper Collins.
- Jaspers, K. (1961). *Nietzsche and Christianity*. H. Regnery Company.
- Jonas, H. (1984). *The imperative of responsibility: In Search of an Ethics for the Technological Age*. University of Chicago Press.
- Kaufmann, W. (1974). *Nietzsche, Philosopher, Psychologist, Antichrist*. Princeton University Press.
- Kaufmann, W. (1992). *Tragedy and Philosophy*. Princeton University Press.
- Lange, F. A. (2000). *The History of Materialism and Criticism of Its Present Importance* (E. C. Thomas, Trans.). Routledge.
- Löwith, K. (1997). *Nietzsche's philosophy of the eternal recurrence of the same*. Univ of California Press.
- Löwith, K. (1949). *Meaning in history: The Theological Implications of the Philosophy of History*. University of Chicago Press.
- Nietzsche, F. (1907). *Beyond Good and Evil*. The Modern Library.
- Nietzsche, F. (1911). *Ecce Homo*. The Macmillan Company.
- Nietzsche, F. (1920). *The Antichrist*. Alfred A. Knopf.
- Nietzsche, F. (1967). *The Will to Power*. Vintage Books.
- Nietzsche, F. (1996). *Nietzsche: Human, all too human: A Book for Free*

Spirits. Cambridge University Press.

Nietzsche, F. (1997). *Nietzsche: Daybreak: Thoughts on the Prejudices of Morality*. Cambridge University Press.

Nietzsche, F. (1998). *Twilight of the Idols*. Oxford Paperbacks.

Nietzsche, F. (2001). *Nietzsche: The Gay Science: With a Prelude in German Rhymes and an Appendix of Songs*. Cambridge University Press.

Nietzsche, F. (2006). *Nietzsche: "On the Genealogy of Morality" and Other Writings Student Edition*. Cambridge University Press.

Scheler, M. (1998). *Ressentiment* (L. A. Coser, Trans. from 1915 original; republished with new introduction). Marquette University Press.