

ДВА «НЕВЧАСНІ МІРКУВАННЯ» НІЦШЕ: ПРОБЛЕМИ КУЛЬТУРНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ

У статті розглянуто основні ідеї та розкрито контексти написання, пов'язані з двома есеями Ф. Ніцше з проблем культури.

Ключові слова: культура, філістер, геній, людина культури.

Давид Штраус як сповідник і письменник

Майже рік потому, відколи вийшло друком «Народження трагедії», Ніцше публікує перше «Невчасне міркування». Услід заледве не «містичному» трактатові, що потребує посвячення, він звертається до поствоєнних реалій свого часу. Мабуть через це в “Ессе homo” ці есеї названо воївничими.

Перший випад здійснено на німецьку освіту в цілому. А в якості мішені обрано Давида Штрауса – автора знаменитого твору «Життя Ісуса», яким Ніцше захоплювався ще студентом. 11 лютого 1874 р. він написав Карлові фон Герсдорфу, що не мав особистої мотивації до нападу й сподівався, що смерть Штрауса не була викликана його есеєм. Хоча так вважали не всі. Можливо, відтоді ніхто не брався до полеміки з Ніцше.

Як свідчить Джорджо Коллі, «Невчасне міркування» постають як твори переходу й дозрівання, де виразно виявився брак особистого стилю, котрий ще належало віднайти, позаяк навіть «невчасність» автор провіщає надто своєчасно. Вірогідно, саме через власну «вчасність», перше *Міркування* і було не зовсім удалим. Ніцше вдається до менторського педантизму, наводить надокучливі переліки погрешностей Штрауса. Дж. Коллі твердить, що майбутній філософ ще не навчився добирати собі супротивників [2, с. 752–753]. У кожному разі, у творах ішлося більше про самого Ніцше – про його історію та становлення.

Хай там як, але Ніцше вдається до саркастичного слова «сповідник» (*Bekenner*). Те, що він побачив у книзі Штрауса, було втіленням цілого *Zeitgeist*: апломб та інтелектуальний снобізм, негрунтовне тлумачення величних творів мистецтва та наукових теорій, куца критика чи покровительська похвала геніям (порівняння Гайдна з «щирим супом», а Бетховена з «цукеркою» в 5 розділі) тощо. Попри все, Ніцшеве презирство до поганого смаку зауваг Штрауса щодо Ісуса й ранніх християн або зневага до кепсько підібраних мета-

фор і жахливого стилю того, кого сприймали мало не як німецького *Klassiker*, показують вагомість цього *Міркування* для пізніших його робіт.

Об'єктом полеміки стає «псевдокультура» та культурний обиватель, які почали переважати в Німеччині. Тому Ніцше атакує зарозумілі припущення, що військова перемога означає перевагу німецької культури, наполягаючи, що сувора дисципліна війни, мужність і витривалість, єдність і послух – не мають нічого спільного з культурою. Ця позиція пізніше буде сприйнята й розроблена Шпенглером [5, с. 134–136].

Тому, замірившись написати низку культуркритичних есеїв (передбачалося 13), Ніцше розглядає підсумки франко-пруської війни 1870–1871 рр., коли сталося політичне об'єднання невеликих німецьких держав під управлінням Пруссії, й наголошує на неправомірності одного з хибних, на його думку, висновків: війна була бойовищем, у котрому зіштовхнулися не просто дві нації, а дві культури, де перемогу вибороли німці. Сам будучи учасником отих страхітливих баталій в якості німецького медичного ординарця, Ніцше закликає не плутати поняття «німецького духу» й «німецького райху». Він наполягає, що культура аж ніяк не щезає зі зникненням нації чи держави, котра є її творцем. Так, після поразки французів, їхня культура не просто продовжує існувати, але інші культури перебувають, як і раніше, в прямій залежності від неї: «це сп'яніння та це щастя я відчуваю в дивовижно самовпевненій поведінці німецьких газетярів і продуцентів романів, трагедій, пісень та історій, – оскільки вони, очевидно, є однією спільнотою, яка, здавалося би, заприсяглася заволодіти годинами дозвілля і травлення модерної людини, тобто її “культурними моментами”...» [2, с. 132–133].

Прагнучи заволодіти людським дозвіллям, означені спільноти стають такими собі виробниками того, що ми нині називаємо «масовою культурою»: «головна вага того, що тепер щодня чи-

тає німець, безсумнівно, припадає на газети разом зі спорідненими з ними журналами, німецька мова яких закарбовується в його вусі завдяки невинному потоку однакових зворотів і однакових слів; і оскільки він їх переважно читає в такі години, коли його втомлений дух аж ніяк не налаштований на спротив, то його мовне чуття поступово обживається в цій повсякденній німецькій, і її відсутність він відчуває з болем. Фабриканти ж тих газет, відповідно до цього їхнього заняття, найкраще призвичаєні до слизу цієї газетної мови: вони буквально втратили будь-який смак, і їхній язик здатний відчувати якусь насолоду хіба від чогось цілком зіпсутого й свавільного» [2, с. 184].

Тут йдеться не тільки про художні якості, а й про зловживання успіхом. Саме в такому осередку хаотичного змішання знань і стилів зникає чисте поняття культури: «Культура – це передовсім єдність мистецького стилю в усіх життєпроявах народу» [2, с. 134], “Kultur ist vor allem Einheit des künstlerischen Stiles in allen Lebensäusserungen eines Volkes” [7, с. 163].

Не потрібно забувати, що в ті часи відбувається стрімкий розвій індустріалізації, за яким не забарилася й комерціалізація суспільного життя. Насувалися запити про характер нової німецької держави, її політичний і соціальний уклад, а також про форми культури та панівну систему цінностей. Ніцше був свідомий того, що цей період ставатиме визначальним для майбутнього Німеччини. Тому й порушив питання про концепцію культури й мистецтва, а також критику сучасного йому суспільства, для котрого важливими були конформізм, покірність, дисципліна та технологічна вправність. Саме це, на думку Ніцше, зумовлювало домінування політичної сили, що підтримувалася пристосуванством і снобізмом, а не самобутньою творчістю.

Для нього важливими є кілька закидів: незгода з розповсюдженням доктрини, згідно з якою держава є крайньою формою й якнайбільшим авторитетом суспільного буття. Позаяк держава поволі успадкувала колишню функцію церкви й тепер вимагає свого вшанування: в модерному суспільстві відбувається економічна й політична дезінтеграція одночасно з розвитком вільного ринку та політичної демократії, що призводить до накидання унітарного авторитету. Держава рухається в бік однорідності, а це ніяк не сприяє творчій свободі.

Ось чому критика Ніцше спрямовується, здебільшого, на гегелівську традицію, що бачила в державі досконалу суспільну інституцію, де індивідуальні цілі мусять сходитися згідно з чітким доцільним задумом. Цій позиції Ніцше про-

тиставляє тезу про суперечності між державою й вільними творцями, митцями та філософами. Втім, то не була пряма полеміка з гегелянством, а лише з ситуацією в культурі бісмарківської Німеччини [6, с. 32–36].

Відтак, вільна думка під протекцією держави нездійсненна. Вплив держави означає, що вона сама розв’язує питання про значущість мислення й щодо кількості потрібних мислителів. Утім, серед різноманітних культур помічається прагнення до агону, інакше кажучи, перспективи вирізнитися з-посеред інших культур, ба навіть домінування *оригінальної* культури. Натомість, суспільство пронизано уявленням, що володіє справжньою культурою. Цей різновид людей, які сповідують означене переконання, Ніцше іменує *філістерами*. До них дозволено зарахувати носіїв негрунтовної освіти: вони не відкриті до культурного розмаїття, а шукають заходів, інституцій, закладів, що відповідають їхньому одноформному рівню.

Подібні проблеми піднімав раніше Шопенгауер, зокрема в есеях “*Parerga*”, де дошкульно засуджував безформну німецьку культуру, котра чимало запозичувала (від моди до архітектури) у Франції. Він висміював помпезний педантизм німецьких університетських професорів і обмеженість журналістів, які занапащають німецьку мову. Шопенгауер бичував філістерство Гегеля та його послідовників за їхнє згубне обоження держави: «Годі побіжно служити двом настільки різним володарям, як світ та істина, котрі не мають нічого спільного: подібна спроба провадить до крутійства, прислужництва, лукавства. І тоді може статися так, що з жерця істини вийде поборник обману... Або може статися, що, будучи на утриманні держави й сприяючи державним цілям, людина тільки те й робить, що почитає державу, вважає її вершиною всіх людських жадань і всього існуючого й цим не лише перетворює філософську аудиторію на школу вульгарного філістерства, а врешті-решт, як-от Гегель, приходять до обурливої теорії, ніби призначення людини розчиняється в *державі*...» [3, с. 116–117].

Однак, Ніцше тепер досліджує складнішу комбінацію понять *Bildung* (освіта) *Philister* (філістер) – *освічених філістерів* (*Bildungsphilister*), які культивуються в Німеччині. Термін *філістер* (*Philister*) означає пересічну особу з «плиткими» смаками. Ознакою філістера є власне самовдоволення, некритичність, відмова від будь-яких змін, безпідставний оптимізм, який спирається на переконання, що з об’єктивного опису світу постають постулати й норми будь-якої діяльності. «Цю силу, цей вид людей я хочу назвати на ім’я – це *освічені філістери*. Слово “філістер”

походить, як відомо, зі студентського життя й означає, в його ширшому та доволі популярному сенсі, протилежність до синів муз, митців, справжніх людей культури» [2, с. 135–136].

Філістерська культура забезпечує пріоритет об'єктивного й дискурсивного знання й усілякі культурні смисли розцінює з позицій описовості та можливості пізнання. Вона прагне присвоювати знання про готові витвори культури. Компіляція тут заступає брак власної системи цінностей і постановку нових цілей. Це свідчить про вторинний характер такої культури. До того ж, філістерство плекає ерудицію, проте не сприяє оригінальній творчості.

Часто трапляється так, що філістери започатковують цілу систему, котра, втім, аж ніяк не може вважатися культурою. Це навіть не погана культура, а її антитеза – варварство. «Але в цій хаотичній мішанині всіх стилів живе німець наших днів; і серйозною проблемою залишається те, як він може, при всій його обізнаності, не помічати цього, ба більше, сердечно радіти за свою сучасну “освіту”» [2, с. 134].

Таким чином, відбувається своєрідний «культурний вивих»: філістер, діючи систематично, стає суддею всіх культурних проблем і вважає культурою те, що її ж заперечує. З'являється щось на кшталт стилізованого варварства, певний «жупел», який починають видавати за культуру, а стосовно тих, хто наважується противитися подібній «системності», виказує агресивно-ворожу повчальність: «Коли вони вдавали, що ненавидять фанатизм і нетолерантність у будь-якій формі, то насправді ненавиділи домінування генія і тиранію справжніх вимог культури» [2, с. 139].

На відміну від великих німецьких постатей XVIII–XIX ст. (Гете, Шиллер, Лесінг, Ліхтенберг, Гельдерлін), які всі були *шукачами* (*Suchende*) істини та краси, сучасний *Bildungsphilister* є манірним, самовдоволенням, адже все «знайшов». Удавана вишуканість філістера полягає в тому, що він поважає класиків, ба навіть ховається за них. Йому вигідно послуговуватися словом «класика», завжди маючи для цього напихати концертні зали й театральні сцени, фундує пам'ятники та вшановуючи імена. Цим і любить займатися *освічений філістер*. Він не хоче глибше знати класиків і не бажає продовжувати їхньої справи шукати далі. Натомість – забороняє. Філістер протиставляє неспокійному творчому пориву митця почуття затишки. Те, що потрясає підвалини затишності, гідне заборони.

Гете скромно зазначав, що німецька культура перебуває в ембріональному та неоформленому стані й тільки кількома століттями раніше вирвала-

ся з варварського стану. Натомість у філістера культура постає в чудернацькому тлумаченні: вона не вважається чимось серйозним, як-от професія чи справа, а потрапляє в розряд утіхи. Тут не потрібно чогось експериментального, позаяк підноситься лиш епігонство й іконна відповідність усталеним формам. Таким чином, завдяки Гегелевому обожненню сьогодення, *Bildungsphilister* створив собі затишне гніздо *філістерського щастя* (*Philisterglück*).

Саме Давид Штраус і його книга «Стара і нова віра», зазначає Ніцше вже аж у кінці другого розділу, підпадають під визначення філістерства. Тема сповіді щодо власної віри – несумісна з науковим пізнанням: мислитель не має провадити про неї. Колись будучи добрим науковцем, Штраус знову звертається до релігії, після того, як жорстко випровадив її за двері. Подібна позиція нагадує версію гегелівського оптимізму (еволюційного пантеїзму) в якості альтернативи релігії, позаяк пропонує «розумність дійсного», що веде до «раю на землі».

Критикуючи Штрауса, Ніцше ледь добирає слова: «щодо нього ще можна помітити, що він у юності базикав по-гегельянськи: саме тоді в ньому щось вивихнулося, розтягнувся якийсь м'яз... З цим він як стиліст втратив свою найкращу власність і приречений усе життя сидіти на неплідному та небезпечному сипучому піску газетярського стилю – якщо вже не хоче скотитися до гегелівського багна» [2, с. 189].

Ця тигряча лють поволі наростає. Ніцше висміює безглуздя Штраусового догматизму стосовно Гайдна, Бетховена, Канта, Шопенгауера та ін. Разом з тим, він пропонує кілька ліній критики. По-перше, характеризує позицію Штрауса як простацьку й самовдоволену доктрину. Як і гегельянство, вона обожнює успіх, стаючи апофеозом банальності. У своїх нотатках Ніцше повторює тезу Шопенгауера, що світовий процес Гегеля закінчується ситою Пруссською державою з умілою поліцією. Тому гегельянці 1870-х сприйняли триумф Пруссії над Францією за формулою «все розумне є дійсним». А це не більше, ніж потурання Штраусовому самовдоволеному «ми» – буржуазній публіці, представником якої він є. Четверте видання книги Штрауса, що побачило світ менш ніж за рік, одразу стає блокбастером. Ніцше декларує свою низьку оцінку тому, що знаходить поспішний успіх і визнання в Німеччині [4, с. 176–179].

По-друге, критика Ніцше спрямована проти пантеїзму цієї книги. Навіть якщо існує певна первородна основа всього суцього, наголошує Штраус, то як її можна назвати Богом і зробити

об'єктом релігійного вшанування, якщо в якості всезагального начала він також буде джерелом усілякого зла?

«Штраус сам би мусив тоді погодитися з тим, що наш світ *не* є ареною розуму, а блукання, і що вся закономірність не містить нічого втішного, тому що всі закони були виведені блукальцем, і саме для задоволення – блукальцем-Богом... Та філістер радше надасть перевагу навіть Штраусовій метафізиці, ніж християнській, а уявлення про Бога-блукальця симпатичніше, ніж про чудотворця. Оскільки сам він, філістер, блукає та ще ніколи не створив жодного чуда» [2, с. 164–165].

Сам Ніцше був теж небайдужий до проблеми зла, втім озброєний думкою Геракліта, котрий бачить зло як момент уможливлення добра. Таким чином, критика стосується не так пантеїзму, як того, що Штраус не побачив проблеми. Говорячи мовою «Народження трагедії», Штраус є представником сократизму, тобто «теоретичною людиною», що вірить в абсолютну владу науки над природою, чим прагне вирішити всі людські проблеми. «У сутності ж наукової людини (цілком незалежно від її сучасної постави) лежить справжній парадокс: вона поводить ся, наче погордлива щаслива нероба, так, ніби існування не є безпросвітною та сумнівною справою, а непорушним, гарантовано вічним тривалим посіданням. Їй видається прийнятним витратити життя на запитання, відповіді на які могли б бути важливі, по суті, лише для того, кому було би гарантовано цю вічність» [2, с. 157–158].

Ніцше твердить, що Штраус не може зрозуміти Канта: «Для філістерського вождя та його “ми” не існує жодної Кантової філософії. Він не здогадується про фундаментальну антиномію ідеалізму та про надзвичайно відносний сенс усієї науки і розуму. Або ж: саме розум мав би йому підказати, наскільки мало ймовірно з допомогою розуму вглядіти саму річ» [2, с. 167].

Наука, будучи неспроможною вхопити всю реальність, нездатна контролювати останню. Навіть якби вона навчилася керувати світом, вона б ніколи не вирішила нагальних людських проблем, позаяк нищить міф. «Звідки, куди, для чого вся ця наука, якщо вона не веде до культури? Тоді, можливо, до варварства!» [2, с. 168].

Штраус радше запрогорив би Ісуса до божевільні, позаяк нічого не здатен сказати про міфічний сенс Воскресіння, крім того, що це «дурниця»: «...аскезу та самозречення давніх пустельників і святих можна вважати однією з форм похмілля, Ісуса можна описати як мрійника, котрий у наш час навряд чи уникнув би божевіль-

ні, історію Ісусового воскресіння можна назвати “всесвітньо-історичним безглуздя”» [2, с. 160].

Нарешті, ще один закид Ніцше: Штраус є свідомо нечесним. З одного боку, він закликає прийняти теорію Дарвіна. А з іншого – вимагає пам'ятати, що людина не просто витвір природи. Пропагуючи «релігію майбутнього», де еволюціонізм Дарвіна може щасливо поєднатися з Євангелієм, автор пропонує цілковите духовне задоволення майбутнім поколінням: «Штраус іще навіть не навчився того, що жодне поняття ніколи не зможе зробити людей моральнішими та кращими і що проповідувати мораль настільки ж легко, наскільки важко її засновувати; його завданням було би, виходячи з його дарвіністських засад, перш за все серйозно пояснити і вивести феномени людської доброти, милосердя, любові та самозречення, які такі справді існують, – натомість він надав перевагу втечі від завдання *пояснення* через стрибок в імперативне» [2, с. 161–162].

Отже, Штраус ніколи не переставав бути теологом, але так і не навчився бути філософом: «Колиш існував Штраус, бадьорий, суворий і добре прикритий учений, котрий був нам такий самий симпатичний, як і кожен, хто в Німеччині серйозно та наполегливо служить істині й уміє панувати в межах своїх кордонів; а той, котрий тепер відомий загалу як Давид Штраус, став іншим...» [2, с. 180].

Відтак, Штраус, який мав претензії на роль німецького Вольтера, постає самопроголошеним апостолом вдоволеного, прогресивного й сентиментально гуманізованого християнства. Він – захисник інтелектуального закостеніння, нової форми культурного варварства, зухвалий речник схоластичної спільноти. Немала частка роботи присвячена багатьом стилістичним ляпам Штраусового опусу – недбалості, хибного використання прикметників і прийменників, гротескному нагромадженню метафор тощо.

Але якою ж постає, в підсумку, сама філістерська культура? – запитує Ніцше. Вона не бажає змін, зокрема, в сфері освіти, переконана в унікальності виховних інституцій і самовпевнена в своїх методах і засобах. Питання культури вона схильна зводити до компендіуму вчених думок про мистецтво, літературу й філософію, а з тим – намагається змусити науковця виголошувати її думки, щоби в обробленому вигляді подати їх народу: «...в Німеччині дуже важко стати посереднім і стерпним письменником, і на диво мало ймовірно – добрим. Тут бракує природного підґрунтя, мистецької оцінки вартостей, викладу та побудови усної промови. Оскільки вона в усіх публічних висловлюваннях, що їх передають такі слова, як “салонне спілкування”, “проповідь”,

“парламентська промова”, ще не дійшла до національного стилю, ба навіть узагалі до потреби в якомусь стилі, й усе те, що говорить, в Німеччині ще не вийшло зі стану експериментування з мовою...» [2, с. 161–162].

Шопенгауер як вихователь

Третє *Міркування* менш знане ніж попереднє й знаменує завершення ранньої філософії Ніцше, який продовжує міркувати про людське самовдосконалення в осередку культури як довшеної природи. Він приходить до думки, що специфічна постава (*Sonderstellung*) людини в світі досягається завдяки не природним, а винятковим якостям. «У природі не існує жодної нуднішої та огиднішої істоти за людину, котра розминулася з її генієм і тепер мусить розглядатися праворуч і ліворуч, назад і скрізь... Але ж як ми знову знаходимо себе? Як може людина знайти себе? Вона є річчю темною та прихованою...» [2, с. 282–283].

Проте людина відрізняється тим, що має додатковий потенціал і може піднятися над тваринним світом, якщо культивуватиме своє єство. Таким чином, пропонується своєрідна етика самореалізації.

В людині наявний певний «розщип» між природним у ній та її покликанням. Однак більшість людей нездатні дослухатися до істинного себе. Ніцше вагається між двома причинами: які з людських характеристик більш універсальні – страх чи лінь?

«Люди мають схильність до ліні... Усі вони боягузи. Вони ховаються за звичаями та гадками» [2, с. 281].

Люди часто лякаються соціальної відплати, не сміючи бути собою. З цієї причини держава в Ніцше перетворюється на демонічну силу, що страшить людину, точніше, зваблює й напучує: «...держава – це найвища мета людства і що для чоловіка немає жодного вищого обов'язку за служіння державі, – в цьому я розпізнаю повернення не до язичництва, а до дурості» [2, с. 305].

Варто зауважити, що він висловлюється не лише проти держави, але будь-яких завищених політичних вимог: «Кожна філософія, яка вважає, що проблема існування була порушена або ж навіть вирішена якоюсь політичною подією, – це філософія розваги та лежфілософія» [2, с. 304].

Натомість людина мусить припинити легковажити своїм існуванням. Американський дослідник Вальтер Кауфман припускає, що в цьому есе Ніцше особливо близький до *Existenzphilosophie*, позаяк помишляє: ми повинні визнати наше правдиве Я, перш ніж нам вдасться його усвідомити.

«Людині, котра не хоче належати до маси, потрібно лише перестати бути ледачою щодо себе; їй варто іти за закликком власного сумління: “Будь сама собою! Все, що ти зараз робиш, думаєш, жадаєш, – це не ти”» [2, с. 281]. «Der Mensch, welcher nicht zur Masse gehören will, braucht nur aufzuhören, gegen sich bequem zu sein; er folge seinem Gewissen, welches ihm zuruft: “sei du selbst! Das bist du alles nicht, was du jetzt thust, meinst, begehrt”» [7, с. 338].

Тобто есе є спробою розкрити своє істинне Я (передовсім автора) з урахуванням отих рис Шопенгауера, які він любив і котрими так захоплювався. «Нехай юна душа озирнеться на своє життя із запитанням: що ти дотепер по-справжньому любила, що приваблювало твою душу, що опанувало та водночас ошчасливило її? <...> Звичайно, існують також інші способи віднайти себе, прийти до тям після оглушення, в якому зазвичай зависає людина, як у якійсь темній хмарі, втім, я не знаю жодного кращого засобу, ніж згадати про своїх вихователів і наставників» [2, с. 284].

Щоправда, це не прямий історичний портрет філософа, а тільки підхід, яким автор сподівається домислити свою реальну суть. Через Шопенгауера й свою прихильність до нього Ніцше намагається зрозуміти себе.

Чому Шопенгауер? Кант, приміром, був великим мислителем. Але чи годився він на роль вихователя? Чи застосовував він принципи свого філософування в житті, чи, може, піддався конвенціям академічного життя? Та функція *вихователя (Erzieher)* полягає саме в тому, щоби вирізнятися на тлі «громадської думки». Він не мусить крокувати «в ногу з часом», а має бути «невчасним». Імовірно, для Ніцше «форми життя» переважають «форми думки». Шопенгауер зневажав академічні кола (втім, будучи, на відміну від Канта, забезпеченою людиною) й триумф Гегеля. Тоді в чому ж полягає виховання? Бо Шопенгауер не був соціальним реформатором і публічною людиною. Далі Ніцше говоритиме про феномен зречення – *святість*.

Шопенгауер розглядається *надісторично*, як символ. Ніцше пише про нього не як «антикварний» історик, а як «монументальний» художник: «Я належу до тих читачів Шопенгауера, котрі, прочитавши його першу сторінку, з певністю знають, що прочитають усі сторінки та прислухатимуться до кожного слова, яке він колись сказав... в нього я не знайшов жодного парадоксу, хоча подекуди – якісь дрібні помилки... Шопенгауер ніколи не хоче видаватися: адже він пише для себе <...> Філософ важить для мене рівно стільки, наскільки він може бути прикладом <...> чим саме

може бути для нас, після Канта, Шопенгауер, – а саме провідником, котрий веде нас із печери скептичного невдоволення або критичного зречення до висоти трагічного способу розуміння... природа Шопенгауера містила дивну й у край небезпечну подвійність. Лише небагато мислителів такою мірою і з такою незрівняною впевненістю відчували, що в них діє геній; а його геній обіцяв йому найвище: що не існуватиме жодної глибшої борозни за ту, яку прокладатиме його плуг на ниві новітнього людства» [2, с. 289, 292, 297, 299].

Отже, лейтмотивом роздумів стає концепт «перетвореного єства». Ніцше ставить питання так: чи дана нам наша суть від природи, або ж як певне завдання? Можна передбачити, що Ніцше не схвалює фундаменталістської позиції, попри незмірну любов до Еллади: для греків вільнонароджений був «від природи» членом спільноти, тоді як варвар мав рабську природу. Відтак, вихідний момент полягав у тому, що людську гідність визначає не кров, а дух, і першорядним є питання про духовну цінність.

Крім того, вже в розглядуваному есеї Ніцше подає чимало з того, що в його пізніших творах оформиться як агресія проти християнства. Тож, високо поцінуючи «святого» й ставлячи його поруч із художником і філософом як зразок істинного людського буття (див. далі. – Т. Л.), Ніцше разом ставиться вороже до християнства: «...ніхто з тих, хто бере до уваги вплив переможного християнства на звичаєвість нашого старого світу, не зможе не помітити зворотної дії християнства переможеного – його все більш імовірного жеребу в наш час. Християнство настільки перевершило, завдяки висоті свого ідеалу, античні моральні системи та природність із її повсюдним рівномірним пануванням, що ми стали несприйнятливими щодо неї та гидуємо нею...» [2, с. 287–288].

Тезу про царство Боже в серцях людей він піддає критиці й закидає зраду цього фундаментального принципу, що відбувається чи то шляхом перетворення цього царства на потойбічний світ, який знецінюється у поцейбічному житті, чи то розчиненням наведеної тези в сфері політики, коли царство втілюється в організаціях, церкві, культурах і таїнствах.

Подібні бачення набули неабиякої важливості, позаяк Ніцше помічає загрози, що щільно пов'язані з утратою людиною віри у власну гідність. Якщо прадавній богословський образ людини віднині неактуальний, а людство неспроможне сформулювати нової перспективи, держава в руках військових тиранів почне домагатися ідолопоклонства. На завершення: за втрати взаємоповаги та руйнації всіх соціальних

структур люди будуть змушені вдаватися до різних способів грабунку й експлуатації один одного. Проблема ж полягає в тому, чи можливо тепер запропонувати людині її новочасний образ, не насаджуючи позаземної гіпотези.

Заглядаючи в минуле, Ніцше відшукав три образи людини, персоніфіковані в постатях Руссо, Гете й Шопенгауера: «Є три образи людини... це – людина Руссо, людина Гете й, урешті, людина Шопенгауера. Перший із цих образів найбільш полум'яний, і йому, звичайно, гарантовано найширший публічний вплив; другий створений лише для небагатьох, а саме для тих, котрі є споглядальними натурами високого стилю, і натовп його не розуміє. Третій вимагає як своїх глядачів найбільш діяльних людей: лише вони зможуть дивитися на нього без шкоди для себе; адже споглядальних він паралізує, а натовп – відлякує» [2, с. 307–308].

Людина Руссо (*der Mensch Rousseau's*) є найбільш експансивною, позаяк здобуває широку популярність, хоч є й найбільш ризикованою. Вона закликає до заколоту та вороття до «святої природи», а це призводить до вивільнення спустошливих сил, бо природа далека від неї.

Людина Гете (*der Mensch Goethe's*) не має такої загрозової влади. Ніцше вважає її антитезою й зрілою реакцією щодо культу людини Руссо. Така людина уособлює споглядальний тип, який, по суті, ненавидить будь-яке насилля, радикалізм і вчинки. Це образ Фауста, що мандрує світом, а не визволяє його. Вона переймається собою й воліла б поглинути своєю душею всі пишноти світу. Цей образ не зрозумілий для мас, які просто нездатні сягнути високого стилю Гете.

Як образи людини, що спроможні протидіяти новітнім викликам, образи людини Руссо та Гете тепер недостатні. На противагу революційності та самовдоволеності Ніцше висуває нову форму культурного буття – людину Шопенгауера. Вона бере на себе добровільне страждання правдивості, готова умертвити власну волю, щоби здійснити переворот власної сутності. Її діяльність супроводжується тривалим стражданням. Тому для творення «рятівної людини» потрібен песимізм Шопенгауера, кореню якого він мусив спочатку навчити свою епоху. Ніцше перетлумачує цей песимізм як тугу за культурою.

Людину Гете дозволено вподібнити олімпійському втіленню гармонії й Аполлоновій довершеності. В людині Руссо помітні діонісійне вороття до природи, стихія волі, що розбухує революції й може залити кров'ю світ. Попри приналежність діонісійного начала, Ніцше повсякчас убачав його обмеженість. Тому він твердить,

що Руссо репрезентує рух, який сприяє появі сучасної національної держави. А остання завдає людській самореалізації й трансформації людської природи. Подібне діонісійство розчиняється в природі чи людському братерстві. Ніцше не вірить, що повернення людини до природи веде до добра, а свобода, рівність і братерство – близькі природному станові. Навпаки: після вороття до природи людина уподібнилася б хижому звірові, а вкупі такі люди перетворюються на заколотницьке юрмище жадібних до крові.

Для того, щоб поєднатися з великим ідеалом Шопенгауєрової людини (*der Mensch Schopenhauer's*), потрібно дослухатися до основного завдання культури – невпинно докладати зусиль для створення окремих великих людей: «...сприяти творенню філософа, митця та святого в нас і поза нами і в такий спосіб працювати над довершенням природи» [2, с. 319], “...die Erzeugung des Philosophen, des Künstlers und des Heiligen in uns und ausser uns zu fördern und dadurch an der Vollendung der Natur zu arbeiten” [7, с. 382].

Люди, як гадає Ніцше, не є рівними від природи. Він, очевидно, погодився б з Гегелем, що свобода є плодом культури, хоча повноцінна культура досягається шляхом розриву з державою. Первісна людина далека від блаженства в свободі й потерпає від страху диких тварин,

ворогів, богів, ба навіть власних марень. Тому, для Ніцше, замість бажання повернутися до природи, доцільнішою є вимога «культивувати» чи трансформувати своє єство [5, с. 157–171].

Культура теж є дітищем самопізнання для кожного індивіда, котрий повсякчасно невдоволений собою. Він безперервно лицезріє щось вище за себе й поривається досягнути цього самостійно та стати в пригоді іншому, хто страждає від того ж. Наразі культуру підтримують анічого не знаючи про її мету. Казенне сприяння існує лише завдяки тому, що держава в такий спосіб підтримує себе. В іншому разі – на культурі хочуть заробляти, диктуючи їй ціль та міру.

Окремо в есеї згадується й самолюбство науки та її прислужників. Позбутися подібного напласкування можна тільки через позбавлення праці мислителя академічного чи державного визнання. Допоки філософія служитиме державі, а не виказуватиме моторошну й могутню любов до істини, доти її достоїнство будуть втоптувати в пилюку.

Ніцше не дарма надає перевагу Шопенгауєрові не як мислителю, а як вихователю. Останній не вчить, а пропонує відкрити власний простір свободи, що стане законом буття. У цьому полягає вивільнення від тварної природи й можливість подолати індивідуальний егоїзм, розчинившись у загальному життєвому чутті [1, с. 127–128].

Список літератури

1. Марков Б. В. Человек, государство и Бог в философии Ницше / Борис Марков. – СПб. : Владимир Даль, 2005. – 788 с.
2. Ніцше Ф. Повне зібрання творів : Критично-наукове видання у 15 т. / Фрідріх Ніцше ; пер. з нім. О. Фешовець, К. Котюх. – Т. 1. Народження трагедії ; Невчасні міркування I–IV : Твори спадку 1870–1873. – Львів : Астролябія, 2004. – 770 + XII с.
3. Шопенгауєр А. Собрание сочинений : в 6 т. / Артур Шопенгауєр ; пер. с нем. Ю. Айхенвальда. – Т. 4 : Parerga и Paralipomena : в 2 т. – Т. 1 : Parerga. – М. : Республика ; Дмитрий Сечин, 2011. – 398 с.
4. Cate C. Friedrich Nietzsche. A biography / Curtis Cate. – London : Pimlico, 2003. – 720 p.
5. Kaufmann W. A. Nietzsche : Philosopher, Psychologist, Antichrist / Walter Kaufmann. – Princeton, New Jersey : Princeton University Press, 1974. – 533 p.
6. Kuderowicz Z. Nietzsche / Zbigniew Kuderowicz. – Warszawa : Wiedza Powszechna, 2004. – 270 s.
7. Nietzsche F. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden. Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari / Friedrich Nietzsche. – Band 1. Die Geburt der Tragödie. Unzeitgemäße Betrachtungen I–IV. Nachgelassene Schriften 1870–1873. – Deutscher Taschenbuch Verlag GmbH & Co. KG, München. Walter de Gruyter, Berlin / New York, 1999. – 925 s.

T. Lyuty

TWO NIETZSCHE'S “UNTIMELY MEDITATIONS”: THE PROBLEMS OF CULTURAL IDENTITY

The article is focused on the ideas and the context, as well as the main problems of cultural identity in Nietzsche's “Untimely Meditations”.

Keywords: culture, philistine, genius, a man of culture.

Матеріал надійшов 22.02.2014