

## «РАНКОВА ЗАГРАВА» НІЦШЕ: ПЕРШИЙ ПОХІД ПРОТИ МОРАЛІ

*У статті розглядаються основні ідеї, розкривається контекст написання й висвітлюється по-леміка, пов'язана з працею Ф. Ніцше «Ранкова заграда».*

**Ключові слова:** мораль, моральність, обов'язок, влада, егоїзм.

**Контекст написання.** Ніцше почав упорядковувати нотатки свого майбутнього твору ще в січні 1880-го й довершив книжку в травні 1881 року. Вона писалася у Венеції, Марієнбаді, Наумбурзі, Стрезі, Генуї. Перші 262 афоризми, що надиктовані Петеру Гасту, названо «L'Ombra di Venezia (Тінь Венеції)». Потім Ніцше повернувся до назви «Лемех». Як і всі його роботи – книга продавалася погано: за 5 років менше, ніж 250 копій. Твір вийшов дещо меншим за обсягом, аніж «Людське, надто людське» (далі – «Людське». – *Т. Л.*), але продовжує й довершує «позитивістський» період Ніцшевого доробку (у статті ми спираємося на результати дослідження [9]).

Усе ж праця не набула такої популярності, як наступні його трактати. Можливо тому вона й найменш знана. Щоправда, саме нею знаменується початок головної тези філософського проекту Ніцше: переоцінка всіх цінностей. Тут уперше порушено питання про походження моральних цінностей, істотно розробляються сюжети, що демонструють визрівання так званого *ніцшеанського* періоду, серед яких – критика традиційних форм людського буття. «Наші ціннісні оцінки визначають наш спосіб життя (місце проживання, рід занять, коло спілкування тощо), а наш спосіб життя визначає те, наскільки сильно чи слабо ми відчуваємо біль або насолоду...» [4, с. 61].

Філософські амбіції Ніцше стають істотнішими, позаяк він започатковує, як ідеться в «Ессе Ното», справжню кампанію імморалізму: «Цією книгою починається мій похід проти моралі <...> в усій книзі не зустрінеш жодного негативного слова, жодного нападу, жодної дошкульності <...> кожне положення цієї книги було придумане, *виловлене* в тому хаосі скель поблизу Генуї, де я був один і мав спільні таємниці тільки з морем... Це *твердна* книга... На мораль тут не нападають, її більше не беруть до розрахунку» [3, с. 247–248].

Філософська позиція Ніцше постає саме тоді, коли в Німеччині були повсюдно на слуху критики Гегеля: Маркс, Шопенгауер і Фойєрбах. Але для Ніцше вагомими німецькими фігурами залишаються Кант, Шопенгауер і матеріалісти 1850–1860-х рр. (про Л. Бюхнера, Я. Молешота чи Г. фон Гельмгольца Ніцше міг дізнатися від Ф. Ланге). Він і надалі волітиме робити щось більше, ніж просто ставити філософські питання, тобто бажає пов'язати класичний спадок зі станом сучасної німецької культури. Саме такі свідчення про спроби зужиткувати досвід античної цивілізації рясніють у «Ранковій заграді» (далі – «Заграда». – *Т. Л.*).

Два сюжети навіть повторюються. По-перше, Ніцше сполучає «реалізм» софістів і досократиків, які мали дерзновенність заглядати реальності в очі й показували речі, якими вони є, без оздоблень. Ніцше наслідує реалістичну оцінку людської мотивації, приміром, коли вбачає, що егоїстичні діяння є найбільш частими. По-друге, він відстоює «емпіризм» досократиків проти «ідеалізму» Платона, котрий зробив «реальним» світ ідей, які недоступні для почуттів. Утім гострі коментарі на адресу Платона збалансовані Ніцшевою захопленістю цим античним генієм. Відтак духовні, релігійні і моральні витлумачення людини мали бути витіснені суто фізичними.

Так, книга знаменує «зачин нового дня», котрий супроводжується зірницею. Крім того, Ніцше іменує роботу книгою для повільного читання: «Подібна книга, подібна проблема, як ця, не зносять поспіху... Недарма ж людина була філологом, та, може, й тепер іще недарма вона філолог, цебто вчитель повільного читання... (ein Lehrer des langsamen Lesens)» [5, с. 36].

І нарешті, це не сповна теоретичний трактат, а радше духовний ресурс – тексти для медитації та роздумів. Недаремно в пізнішій передмові Ніцше нарече своє завдання роботою «підземника» («Unterirdischen» an der Arbeit).

**Німецький ідеалізм про основи моралі.** Визначальним сюжетом «Заграви» є дослідження моралі. Воно, по суті, проводиться на двох ділянках. По-перше, Ніцше апелює до традиційної моралі, щоби вказати на її помилкові передумови: зокрема, на хибний стан людської діяльності, коли люди вчиняють вільно та несуть моральну відповідальність за це. Він намагається осмислити ситуацію з натуралістичної точки зору, тобто розглядає людину, детерміновану в своїх діях ґрунтовними фізіологічними чи психологічними аспектами. По-друге, німецький філософ аналізує узвичаєну мораль як несприятливу для людського існування. Себто, мораль є ніщо інше як покірливість звичаю, що неприпустимо для вільної людини. Таким чином, мораль становить неабияку загрозу людській довершеності чи ж бо величі.

На цьому курсі характерними дороговказами для Ніцше стали Кант і Шопенгауер.

Кант виходить із положення, притаманного розробникам класичної науки: в природі домінує причинно-наслідкова необхідність, яку, щоправда, не так легко обґрунтувати. Та автор «Критик» не бажає zostаватися в полоні абсолютного детермінізму й оголошує *свободу* людини всупереч її підкоренню законам природи. Ми пам'ятаємо Кантове розуміння простору й часу, котрі не існують об'єктивно, а є суто людськими формами споглядання. Те, що пізнається категоріально, тобто все існуюче в часі та просторі – являє світ феноменів. Отож уся природа – феноменальна, явлена нам. Про ноуменальний світ (об'єктивний, неприродний, трансцендентний) ми лише знаємо, що він є – про це принаймні свідчить наш розум. Ми можемо говорити про нього тільки через негативні атестації. Проте сама людина не просто вкорінена в природному світі, вона причетна й до ноуменального. Бо наша душа споглядає себе не так, як вона є, а як явлена собі.

Саме через це Кант не полишає надію, що людська свобода є, й відшукати її належить у ноуменальному світі. Якщо в «Критиці чистого розуму» він висловився про співвідношення природи і свободи проблематично, позаяк це не під силу теоретичному розумові, то подібне завдання мав би вирішити розум практичний, який має справи з веліннями, заборонами, повчаннями тощо. Таким чином, ідеться про основи людської поведінки. Дії людини залежать від обраних максим, які можуть визначатися імперативами. Останні є плодами розуму людини як істоти, наділеної здатністю бажання. Індикатором досягнення цілі є задоволення, до чого, власне, прагнуть люди протягом життя й основним принципом якого є щастя.

Втім, імперативи є різні, приміром *гіпотетичні* («працюй і заощаджуй замолоду, щоби в старості не втрапити в злидні») та *категоричні* («вчиняй так, щоби максима твоєї волі ставала принципом загального законодавства»). «Перші становлять практичну необхідність можливого вчинку як засіб до чогось іншого, чого бажають (або ж можливо, що бажають) досягнути. Категоричним імперативом був би такий, який являв би певний вчинок як об'єктивно необхідний сам по собі, безвідносно до якої-небудь мети» [2, с. 77].

Останній є безумовним і всезагальним приписом, який належить виконувати всім за будь-яких обставин – хочеш ти того чи ні. Ба більше: категоричні імперативи стоять вище за людське життя й коріняться в ноуменальній сфері. Тому категоричний імператив є не суб'єктивним, а об'єктивним законоположенням. Моральний закон відчувається у вигляді обов'язку, а не чуттєвого потягу: «щоби розібратися в понятті, яке при оцінці всієї цінності наших вчинків завжди стоїть на першому місці й складає умову всього іншого, візьмемо поняття *обов'язку*. Це поняття містить у собі поняття доброї волі, хоч і з відомими суб'єктивними обмеженнями й перешкодами...» [2, с. 63].

Жити ж за природою означає жити аморально. Тому моральність і є свободою, котра визначається як незалежність від природної причинності. Людська воля є невизначеною можливістю вчиняти в певний спосіб. Вона вільна й автономна: «Автономія волі є такою властивістю волі, завдяки якому вона сама для себе закон (незалежно від будь-яких властивостей предмета воління)» [2, с. 100].

Вільна людина відповідальна за свої вчинки. Щастя вона найчастіше прагне в природному бутті. Але, за Кантом, це не означає жити розумно. Не заради особистого щастя, а наслідуючи практичні закони треба жити, говорить він [докладніше див.: 6, с. 7–29].

У вченні Шопенгауера вагоме місце посідає вчення про *волю* – безцільне, одвічне прагнення, що нагадує нестримний потік. Тому людина вписана в нескінченні блукання невиситимої волі. Світ як продукт волі є безнадійним щодо пошуків свободи. Тому в міркуваннях Шопенгауера відсутній кантіанський пафос свободи людини від природної необхідності: «Кант має перед етикою велику заслугу, адже він очистив її від усілякого *евдемонізму* <...> втім він залишає ще таємний зв'язок між чеснотою й благополуччям у своєму вченні про вище благо... Хто сказав вам, що існують закони, яким *має*

підпорядковуватися наша поведінка? <...> Що дає вам право заздалегідь приймати це й відповідно до цього одразу нав'язувати нам, як єдино можливу, етику в законодавчо-наказовій формі? Я кажу, на протигагу Канту, що етик, як і взагалі філософ, має задовольнятися поясненням і тлумаченням наявного, тобто дійсно існуючого чи здійснюваного, щоби прийти до його *осягання*... як у передмові... Кант без далеких слів прийняв поняття морального закону за даність і безсумнівно існуюче, точно так само... він вчиняє зі спорідненим поняттям обов'язку... Це поняття разом із близькими йому, себто поняттями *закону, заповіді, належності* і подібними, взяте в такому безумовному сенсі, завдячує своїм походженням теологічній моралі...» [8, с. 383, 385–386].

Навпаки, йому йдеться про детермінованість людської поведінки. В світі немає випадковості й годі говорити про *свободу волі*, себто людина на свій лад годна вчиняти щось чи ні. Тому Шопенгауеру хотілося б повернутися до уявлення про необхідну й незмінну внутрішню природу людини. Людський характер він описує термінами «вродженість», «постійність», «індивідуальність». Відтак свобода й відповідальність людини містяться в її бутті.

Тож Шопенгауер піддає сумніву реальність самостійних моральних спонукань. Утім, моральний сенс буття розкривається через *співстраждання*. Оскільки життя складається з низки страждань, то співчування відкриває в нас самих широту приналежності до людства. Тоді ми змушені брати провину на себе, компенсуючи несправедливість життя. Відтак, моральність устанавлює врівноваженість і повноту буття: «інстинктивна участь у чужому стражданні, тобто співчуття, є єдиним джерелом таких учинків, якщо вони повинні мати моральну цінність, тобто бути чистими від усяких егоїстичних мотивів і саме тому збуджувати в нас те внутрішнє задоволення, яке називають добротою...» [8, с. 462].

Феномен співчуття відкриває людині «переворот волі», котра не відвертається від життя, а й відкриває двері до свободи. В момент морального прозріння людина відчуває єдність із усім світом. І хоча в пізнавальному акті ми лише борсаємося в причинно-наслідкових послідовностях наших бажань, які ведуть у «дурну нескінченність», наш досвід таки здатен вести до відповідальності, увінчаної почуттям провини. Проте вина беззмістовна без свободи, котра, в свою чергу, є необхідною. Моральна свобода відрізняється від сваволі, позаяк виявлена через провину. Шопенгауер висновує, що моральна свобода

є підґрунтям світу, щоправда прихованою від пізнання (містичною) сутністю. Саме цим для людини й постає необхідність реалізувати своє моральне призначення, привносячи людяність у світ (див. про це: [7, с. 461–468]).

Отже, згідно з Кантом і Шопенгауером, учинки гідні схвалення з точки зору моралі тільки тоді, коли виходять із морального мотиву. Але тезу, з приводу якої обидва філософи розходяться в думках – щодо характеру моральної мотивації та дії – вони приблизно іменують «моральною значущістю». Обидва погодилися б із тим, що вчинки тоді позбавлені моральної цінності, коли вони вмотивовані бажанням власного щастя дієвця.

Кант вважає, що обов'язок – це єдина розумна альтернатива бажанню або схильності бути джерелом моральної значущості. Моральна цінність дій впливає з мотиву обов'язку. Це означає: дещо робиться тому, що хтось визнає необхідність вчинити в певний спосіб, незалежно від власних бажань і мети. Дія мотивується визнанням категоричного імперативу. Приміром, власник магазину визнає, що не повинен обдурювати своїх клієнтів, аби вони знову приходили до нього, а не купували в конкурентів.

Шопенгауер заперечує, що ідея Канта про «об'єктивну необхідність» щось додає до нашого розуміння моралі. Кантові поняття абсолютного зобов'язання й права видають теологічне походження і не мають жодного сенсу або змісту, окрім припущення Бога, який дає закон. Навіть якщо припустити, що Бог закладає такий закон, Шопенгауер відмовляє йому в моральному статусі. Божественне веління набуває статусу закону тільки обіцяючи винагороду чи загрожуючи покаранням і може бути тільки гіпотетичним імперативом: «Усілякий *обов'язок* має сенс і значення виключно лише по відношенню до загрози покаранням чи до обіцянки винагородження» [8, с. 387].

**Мораль обов'язку vs. особиста життєва практика.** Починаючи з «Людського» і продовжуючи свою справу в «Заграві», Ніцше докладає чимало зусиль, аби вивільнити мораль з метафізичного світу, до якого прикували її, зокрема, Кант і Шопенгауер. Спочатку він намагається продемонструвати хибність світу, яким зазвичай пояснюють мистецтво, релігію чи мораль як дотичні до метафізики сфери. Врешті-решт, Ніцше підхоплює критику Шопенгауером Кантової теорії моралі. Він так само відкидає мораль як належність, апелюючи до аргументів проти категоричного імперативу, зокрема погоджується, що накази чи приписи набувають сили тільки з

егоїстичних причин, пов'язаних із задоволенням або болем: «Визначальною та кардинальною пружиною в людині, як і тварині, є *egoїзм*, тобто потяг до буття і благополуччя» [8, с. 387].

Нагадаємо ще раз: погляд Шопенгауера полягає в тому, що моральний обов'язок постає з нерозуміння шляхів, якими правила чи веління впливають на поведінку. Втім, Ніцше згодом використовує подібний аргумент і проти Шопенгауера: «Кант... недвозначно вчив, що ми повинні бути нечутливі до чужих страждань, якщо волеємо, щоби наші благі справи мали моральну цінність (*moralischen Werth*), – Шопенгауер досить роздратовано, й неважко здогадатися чому, назвав це *Кантовою вульгарністю (die Kantische Abgeschmacktheit)*» [5, с. 132].

Заперечення моралі відрізняється від того, що раніше здійснювалося в душі Ларошфуко. Тепер Ніцше вже не спростовує існування морально мотивованих дій, а каже, що вони засновані на помилкових передумовах: «я відкидаю моральність так само, як відкидаю алхімію, іншими словами, я відкидаю її передумови: але я не відкидаю, що були алхіміки, котрі вірили в ці передумови й діяли відповідно до них» [5, с. 101].

В якомусь сенсі «Заграва» перекликається з «Людським». Деякі дослідники часто не бачать великої різниці між ними. Втім, у «Людському» йдеться, що «неправда» і «помилки» виходять не з моралі, а з *віри* в те, що люди діють з моральних мотивів. Тому міркування Ніцше спрямовані проти цієї віри. Але вже в «Заграві» припущення існування моральної мотивації дозволяє йому розпочати кампанію проти моралі. Замість того, щоби заперечувати, що існують морально мотивовані дії, він стверджує – передумови таких дій є хибними: «Усім моральним системам, які наказують, як має вчиняти людина, бракувало знання й вивчення того, як людина вчиняє. Але люди вважали, що володіють таким знанням» [4, с. 251].

Моральне судження передбачає, що ми знаємо до чого допроваджують людські вчинки. Але найчастіше ми пересвідчуємося в неможливості сягнути такого знання. Таким чином, наша практика морального судження ґрунтується на помилці: то тільки вважається, що ми здатні оцінити «мораль» наших власних та інших учинків, а насправді нам це не вдається, бо ми не знаємо їхніх справжніх причин. Тоді як звичайні «моралісти» вважають, що ми вільно обираємо наші дії й мотиви цього вибору відомі, а моральність наших дій має значущість, Ніцше припускає, що вся ця картина є хибною: ми не вільні вибирати наші дії, позаяк є просто

спостерігачами за боротьбою між різними прагненнями. Ми не знаємо мотивів, за якими діємо, а отже, передумови моральності є хибними. Звичайно, можуть існувати вагомі причини, щоби засуджувати тих, хто, наприклад, скоїв убивство. Але Ніцше стверджує, що засуджувати їх за вільно обрані дії на основі неморальних мотивів неправомірно, бо ми маємо справу з фіктивністю людської діяльності.

Ніцше твердить, що людська суб'єктивність обумовлена історичними, соціальними, психологічними чи біологічними чинниками. Всі ці фактори методологічно спираються на натуралістичний аналіз. Разом з тим, у «Заграві» велику увагу приділено натуралістичній психології несвідомого. Хоча філософи вже зверталися до розробки теорії несвідомого, підхід Ніцше помітний хоча б тим, що він, як і Фройд, вважає несвідоме індивідуальною характеристикою, визначаючи думки, бажання, мотиви та дії [11, с. 82–83].

Отже, існують два типи згаданих вище передумов моралі: по-перше, уявлення про існування вільних і морально відповідальних дієвців; по-друге, наявність хибних переконань (або забобонів), які пояснюють моральну настанову звичаями та практиками. Цікавим у цьому сенсі є етимологічний зв'язок між німецькими словами *Sittlichkeit* (моральність) і *Sitte* (звичай): «Коли панує звичаєва моральність, будь-який оригінальний ум зазнає мук нечистої совісті...» [5, с. 41].

Ніцше пише, що німецька мораль, наприклад категоричний імператив Канта, є мораллю беззастережного послуху: «Кант здійснив свій обхідний маневр навколо моралі лишень для того, щоби прийти до *особистісного послуху*» [5, с. 190].

Скажімо, антична мораль була зовсім іншою. Згадуючи давніх філософів, він наголошує, що їхні школи (кініки, стоїки, епікурейці та ін.) навіть конкурували між собою. Й основою їхніх суперечок був шлях досягнення щастя. Ось чому «Заграва» – не теоретичний трактат, а духовна терапія, спрямована на пошук щастя. Дух Епікура й Епіктета знову береться на озброєння, як це було в «Людському». Саме тому приблизно третина афоризмів позбавлена відверто теоретичного змісту й слугує для вправління в життєвій мудрості. По суті, стверджує Ніцше, філософія є інстинктом для формування особистої життєвої практики, де різні принципи буття виражені особистими прагненнями: «Епіктет ні на що не сподівається й не хоче отримати своє благо – він його вже має, він сміливо тримає його в своїх руках й буде битися за нього з усіма, якщо вони

захотять його відняти» [5, с. 299], «епікурейці... набувають щастя не у відчутті влади над собою, а у безстрашності перед лицем богів і природи...» [4, с. 142].

Втім, у *Заграві* проглядає й виважена теоретична основа: рішуче відкидається ідеалізм Канта і Шопенгауера. Існує тільки один світ, а не два, і це світ природи, зокрема в тлумаченні Дарвіна, котрий, щоправда, не згадується, але, як видається, знову повертається на провідні позиції.

Ніцше приймає як очевидність, що натуралізм тягне за собою причинно-наслідковий детермінізм, а той, у свою чергу, спричиняє відсутність *свободи волі*. Тому не існує моральної відповідальності. Теоретичне підґрунтя «Заграви» лежить на тих самих аксіоматичних побудовах, що застосовувалися в «Людському»: натуралізм і психологічний егоїзм/гедонізм.

Отже, доречно вивчати «Заграву» як працю, яка належить до «позитивістського» періоду Ніцше. Однак й тут філософ не пропонує явної аргументації стосовно скасування метафізичних концептів (як-от «річ сама по собі») на користь натуралізму. Він, щоправда, побічно здійснює це через критику християнської ідеї надприродного. Ніцше відкидає не тільки християнську метафізику, а й мораль і закликає відмовитися від християнського світогляду в усій його повноті. Проте «ясних, тобто позитивних і недвозначних (а не «апофатичних»), формулювань імморалізму в Ніцше не знайти» [1, с. 12].

«Ті залізни руки необхідності, що кидають гральні кості випадку, провадять свою гру протягом нескінченного часу: тоді *зобов'язані* зустрітися кидки, цілковито схожі на доцільність і розумність будь-якого ступеня. *А може*, наші вольові акти, наші цілі – ніщо інше, як саме такі кидки, а ми всього лише занадто обмежені й марнославні, щоби збагнути власну останню обмеженість...» [5, с. 117].

Лишається важливе питання: як можна жити в такій перспективі? Або який новий спосіб життя *вільних духом* людей потрібно прийняти замість християнського?

Насамперед, це прийняття стратегії *етичного егоїзму*, першою вимогою якого є питання осмисленого егоїзму, що передбачає *самостійність*. Але це унітарна самостійність, на відміну від хаосу суперечливих бажань: «Те, що з таким трудом дається розумінню людей, – це їхня непоінформованість щодо самих себе... Вчинки ніколи не бувають такими, якими постають перед нами! Скількох зусиль вартувало нам навчитися тому, що зовнішні речі не такі, якими вони нам видаються...» [5, с. 117].

Крім того, вона здобувається не як природна здатність, що закладена в людині від народження й виявляється згодом. Натомість вона має бути *створеною*. Втім, було б помилково уподібнювати ніцшеанське *само-творення* християнському творенню з Ніщо. *Само-творення* – це невпинно повторюване самовдосконалення. Ніцше з дитинства виховувався в умовах протестантської етики, де підкреслювалося, що самовдосконалення є питанням наполегливої праці. Одне з його найкрасномовніших нарікань на християнство полягає в наявності духовних лінощів, прагненні уникнути тягара шляхом запровадження моралі, й шукаючи, тим самим, короткий шлях досконалості: «Удавано “короткі шляхи” зазвичай заводили людство у велике лихо <...> християнство прагнуло позбавити людей від тягара моральних вимог, думаючи вказати їм *найкоротший шлях до досконалості (einen kürzeren Weg zur Vollkommenheit)*: і докладно так само деякі філософи уявляли, нібито можуть позбутися утомливих і тривалих діалектичних операцій...» [5, с. 71, 73].

Переважає більшість нічого не робить для свого *Ero* протягом усього життя, оскільки ніхто насправді немає жодного *Ero*: «Майже всі люди... все життя нічого не роблять для свого *ego*, а лише для фантома *ego*...» [5, с. 102]. «*Нестача* егоїзму – ось від чого страждає людство» [4, с. 35].

Усі діють, скоріше, заради соціально вибудованої «фантастики». Товари з глянцевого журналу диктують нам і сьогодні те, чого ми нібито хочемо самі. Та нічого з цього не заохочує в нас пошук бажань, які в нас дійсно є.

Ніцше не дає конкретного рецепта стосовно досягнення щастя, а говорить лише про абстрактний характер того, як бути щасливим. Він має на увазі так званий «парадокс щастя»: щастя є побічним продуктом ширшої участі людини в її улюбленій діяльності. Крім прагнення до щастя, потрібно щоб не саме щастя, а мета цієї діяльності була в центрі уваги. Щастя може здійснюватися тільки побічно, тобто є епіфеноменом: «Прагнення до *універсального* щастя є безсоромність і глупство» [4, с. 10].

Що ж дозволяє визначати щастя як побічний продукт? Ніцше хоче скасувати мораль співчуття й безкорисливості. На місці моралі стоїть егоїзм – діяння виключно з власних інтересів. Крім того, спільне прагнення до щастя є тим, що сприяє довгостроковому благополуччю всієї громади. Це не має бути шахрайство й уникання тягара, а натомість осмислене прагнення до власного щастя, що збігається із

заохоченням до радісного співжиття в цілому. В цій праці Ніцше починає відчувати себе цілителем людства.

**Критика моралі.** «Заграву» Ніцше починає з тез, які вже прозвучали в «Людському». Йдеться про критику противенств і вдаваного їх осмислення (розумного – нерозумного, добра – зла), про хибну величавість і людські ілюзії. Однак, йдеться й про всевладдя традиції та авторитету, а точніше про їхню *наказову* функцію: «Що таке традиція? Це вищий авторитет, якому коритимуться не тому, що він наказує дещо *корисне* (*Nützlich*) для нас, а тому, що він узагалі *наказує* (*befiehlt*)» [5, с. 39].

У межах певної громади твориться звичаєва мораль, яка карає за переступи й ширить передсуду страху. Це породжує викиди докорів сумління в усякого доскіпливого її члена. Покара – ось ключове знаряддя, що має дивовижний вплив на людину. Його розповсюдження стало настільки дієвим, що почало вселяти жах перед самим життям.

Інституційною формою здійснення звичаєвої моральності стало запровадження жрецького культу (шаман, святий), що оформився навіть у політичному законодавстві. Поволі бодай і незрілий звичай стає священним, а разом культивується моральна *жорстокість*: «Жорстокість належить до числа найдавніших людських відправ душі... людські жертвоприношення в усі часи сильніше за інші підносили й виокремлювали людину» [5, с. 46, 66] («Die Grausamkeit gehört zur ältesten Festfreude der Menschheit» [10, с. 30]).

На її основі з'являються своєрідні форми чесноти, коли людина, що боронить звичаєву мораль, волітиме вирізнитися посеред інших. Крім того, вона поступово вчуває особисту повновладну вагу, жадаючи, щоб у решти при цьому роїлися заздрісні почування та ница знемога. Усякий, хто дерзав ламати встановлені засади, вважався людиною лихою, недостойною. До того ж, якщо суспільство зазнавало природних катаклізмів, то вважалося, що котрийсь із його членів нагрішив, накликавши нещастя на всіх.

Моральні почування переходять у спадок прийдешнім генераціям. Спостережені симпатії й антипатії відтворюються і транслюються як аргументовані й законні форми поведінки. Вони засновані на почуттях і переконаннях, що повстали на ґрунті випадку. Надалі моральні оцінки обертали природу жадань. Якщо греки визнавали *заздрість* і *розбрат* проявом беззлобного божества, позаяк самі боги в цьому не добачали нічого порочного, то *надія* сприймалася за сліпе

й облудне почуття через оракульські пророцтва. Натомість християнство привнесло презирство до тіла, а насолода стала відома заледве не завдяки екстатичним практикам: «Упродовж усього середньовіччя достеменною й головною ознакою вищої людяності була здатність мати видіння (тобто глибокий душевний розлад!) <...> Пристрасті стають злими й підступними, якщо вважати їх злими та підступними. Таким шляхом християнству вдалося перетворити Ерота й Афродіту – великі сили, звернені до ідеалу, – на інфернальних кобольдів...» [5, с. 76, 85].

Культивувалося відречення від чуттєвого споглядання на користь абстрактного. Людина привчалася оперувати невидимими, нечутними й невловимими сутностями. Цілі людини потому віддалялись бозна-куди в безвість, аж до тієї межі, коли людство було змушене пожертвувати самим собою. Розтрачаючи власну життєву насагу, людина вже лиш у підходячому стані добачає свою сутність.

Розум далеких мудреців дораджував витримку та виваженість, а християнство стриміло до афектів. Але простіше не значило істотніше. Життя без копіткої роботи над собою не веде до «королівського» короткого шляху до істини. Це призводить лише до виснаження й відчаю. На відміну від брахманізму, який відчуття влади черпає зі здатності оволодіти собою, християнство вишукує її з неможливості опанувати себе. Подібна практика започаткована апостолом Павлом, якого Ніцше іменує юдейським Паскалем за те, що той вважав себе вартим ненависті. Саме Павло переймався ідеєю виконання юдейського закону, переслідуючи (аж до якнайбільшої кари) тих, хто норотив його порушити. Подібна пригода сталася з Лютером, який вирішив, що лише йому під силу стати досконалою людиною й утілити церковний ідеал. Ніцше вбачає всесвітню перемогу християнства не в церкві, а язичницькій основі звичаєвості, яка дала можливість суміщати найрізноманітніші речі. Воно зуміло перейняти потаємні римські культури про підземні жахіття, заклавши віру в позаземне життя. Перші християни ще не мали й гадки про довічні муки, а натомість вижидали преображення. Та поступово перемогла сила, котра мала на меті зробити душевні біди кожної людини постійними й частими. Подальший крок християнства – сприйняття моральності як чогось чудесного й визнання сумніву як провини.

У «Заграві» Ніцше часто-густо висловлюється недовірливо щодо віри. Її годі прийняти тільки тому, що вона стала звичаєм. Мораль,

згідно з його уявленнями, ховається за мало-душністю, лінощами й нечесністю: «Чи не варто пошукати *начало всякої моралі* в отаких ось боязких, дрібних висновках: “Те, що мені шкодить, є дещо зле (шкідливе саме по собі; те, що мені шкодить *один або кілька разів*, є чимось ворожим об’єктивно і суб’єктивно; те, що приносить мені користь *один або кілька разів*, є чимось сприятливим об’єктивно й суб’єктивно)”» [5, с. 100].

Між *свободою волі* та *обов’язком* помістилася ідея *права на щось* як спосіб розподілу влади. Коли тебе визнають – ти тріумфуєш над ближнім, і навпаки: «Ми, обіцяючи щось певне, можемо брати на себе відповідні обов’язки («свобода волі») (“*Freiheit des Willens*”). Права – це та частина нашої влади, котру інші не лише визнають за нами, але й котру вони хотіли б за нами зберегти... вони чекають від нас чогось подібного (дотримання власних прав) <...> права: це визнані й гарантовані ступені влади... Жага визнання є жагою торжества над ближнім, нехай навіть досить скромного чи лише уявного, а то і вигаданого» [5, с. 110–111].

До того ж, мораль стає сакраментальною нивою, адже торкається складних внутрішніх процесів і пождань. Для схоплення збіжних виняткових речей нам бракує належних слів. А коли слів не вистачає – нишкне точність дослідження й запановує неможливість осмислення. Так створювалася думка, що людина переходить за кордони буття, адже мова і буття вважаються ідентичними. Позаяк ми себе не помічаємо в граничних станах захоплення, то мислимо їх приналежними до якогось вищого світу, регульованого законами моралі, що належать до «чогось іншого».

Наступне питання до обговорення Ніцше замикає на проблемі самопожертвування й егоїзму. Він не відмітає факту прагнення до самозречення. Проте на цьому шляху жертвами можуть стати й інші. Нічого довіку не перешкоджало державі приносити в жертву власних обивателів і сфабрикувати світогляд «загальних інтересів». Той-таки сюжет обговорюється й тоді, коли йдеться про всезагальну трудову повинність, а саме: благословенну й загальнокорисну працю. Остання переростає на засіб контролювання над індивідуальністю, якій зовсім забракне часу на розмисли, самостереження, мріяння, турботи, кохання і ненависть. Так, протестантизм вирішував питання безпеки в суспільстві: «В осаннах “праці”, в безперестанних базиканнях про “благословення праці” я бачу ту саму приховану думку, що й у похвалях суспільно корисним,

неегоїстичним учинкам: страх перед індивідуальним» [5, с. 158].

Цього стосуються й проблеми політики й економіки. Вони не варті того, щоби на них витрачалися креативні сили талановитих. *Велика політика* – це словосполучення, яким Ніцше починає послуговуватися як одним із механізмів функціонування влади: «Всі політичні й економічні відносини не варті того, щоби ними могли чи мусили б займатися саме найбільш обдаровані уми... Наше століття, як би воно не подейкувало про економію, – марнотрат: воно розтринькує найцінніше, а саме розум... Скільки б корисних і марних зусиль не вкладалося б у *велику політику (grossen Politik)* окремими особами чи народами, найбільш могутній потік, що несе її вперед, – це *потреба в почутті влади...*» [5, с. 161–162, 165].

Ніцше високо, хоч і почасти амбівалентно, розцінює європейський досвід єврейства: «В Європі вони за вісімнадцять століть пройшли таку школу, якою не може похвалитися жоден інший тутешній народ... До всього іншого, вони вміють видобувати почуття влади й вічної помсти саме з тих занять, які їм надали (чи на які їх було приречено)» [5, с. 183].

Однак, він продовжує низько оцінювати пролетаріат і соціалізм: «робітникам, оцим фабричним рабам, я нічого доброго сказати не можу... вони взагалі не вважають *безсоромним*, що... їх використовують як машинні гайки... робітники Європи мають усвідомити себе відтепер як *стан*, неможливий для людини... *бути змушеними* зробитися рабами або держави, або якоїсь революційної партії» [5, с. 185–186].

Досить дивацькими, як на нинішній дослідницький слух, звучать тези про расові доктрини: «Змішані раси – це завжди й змішані культури, змішані види моральної поведінки» [5, с. 212].

Один із загальних висновків Ніцше полягає в тому, що через мораль люди зробилися страдницькими подобами. Мораль, по суті, обернулася на перепустку дочасного перебування людини на землі, оскільки реалізує виучку до чогось більш ваговитого. Втім провина лежить на самій людині: вона сама собі застує ваговиті речі: «Коли людина полишить помишляти себе злою, вона перестане й бути злою!» [5, с. 146].

Якою б не була відворотною дійсністю – від неї не можна відвертатися. Греки не боялися говорити про недостойні речі, либонь тому придумували сказання на кшталт очищення Гераклом Авгієвих стаєнь: «Щастя того, хто пізнає, примножує красу світу, змушуючи сіяти яскравіше все, що в ньому є» [5, с. 302].

**Висновки.** Як підсумок, зауважимо, що запропонована у «Заграві» Ніцшева критика моралі ще не набула відповідної гостроти, котра спостерігається в наступних його творах, присвячених цій проблемі. Надалі він вестиме мову про генезу моралі в набагато витонченішій і складнішій формі, а теза про «заперечення моралі» зазнає суттєвого перетворення. Відтак «Заграва» належить іще до праць зачину власного шляху Ніцше, в яких тільки-но усталюється згадана тема. Проте саме в ній робиться спроба порушити питання про вагу неогоїстичних вартостей. Насамперед, філософ застановився над тим, аби застосувати засади

натуралізму до Кантової інтерпретації морального звичаю, хоча так і не обмежився ними.

Важливість «Заграви» полягає передовсім у тому, що тут здійснено первинне випробування низки гіпотез про походження моралі, котрі згодом будуть переглянуті й уточнені. Вагомість цієї праці, крім того, полягає ще й у тому, щоби показати: пізніші розвідки з моралі не вирости нізвідки, а осмислені в осередку повномасштабного замислу Ніцше й були результатом розважливих і послідовних зусиль, аби розгадати чим є мораль і завдяки чому виникало припущення, що вона – суто природне явище [9].

#### Список літератури

1. Бакушев В. М. Великий терминатор : акт первый (Nietzsche bene lectus) / В. М. Бакушев // Ницше Ф. Утренняя заря. Мысли о моральных предрассудках / Фридрих Ницше ; [пер. с нем. В. М. Бакушева]. – М. : Академический Проект, 2008. – С. 5–28.
2. Кант И. Основы метафизики нравственности / Иммануил Кант // Критика практического разума / Иммануил Кант ; [под ред. Н. А. Никитина]. – СПб. : Наука, 1995. – С. 53–119.
3. Ницше Ф. Полное собрание сочинений : в 13 томах / Фридрих Ницше ; [под ред. И. А. Эбаноидзе] / Институт философии. – М. : Культурная революция, 2005–... – Т. 6 : Сумерки идолов. Антихрист. Ессе Номо. Дионисовы дифирамбы. Ницше contra Вагнер. – 2009. – 408 с.
4. Ницше Ф. Полное собрание сочинений : в 13 т. / Фридрих Ницше ; [под ред. И. А. Эбаноидзе] / Институт философии. – М. : Культурная революция, 2005–... – Т. 9 : Черновики и наброски 1880–1882. – 2013. – 688 с.
5. Ницше Ф. Утренняя заря. Мысли о моральных предрассудках ; [пер. с нем. В. М. Бакушева] / Фридрих Ницше. – М. : Академический Проект, 2008. – 334 с.
6. Слинин Я. А. Этика Иммануила Канта / Я. А. Слинин // Кант И. Критика практического разума. – СПб. : Наука, 1995. – С. 5–52.
7. Чанышев А. А. Учение А. Шопенгауэра о мире, человеке и основе морали / А. А. Чанышев // Собрание сочинений : в 6 т. / Артур Шопенгауэр. – Т. 1 : Мир как воля и представление. – М. : Республика, 2011. – С. 452–468.
8. Шопенгауэр А. Об основе морали / Артур Шопенгауэр ; [под ред. А. А. Чанышева] // Собрание сочинений : в 6 т. / Артур Шопенгауэр. – Т. 3 : Малые философские сочинения. – М. : Республика, 2011. – С. 376–496.
9. Clark M. Introduction / M. Clark, B. Leiter // Nietzsche Friedrich. Daybreak : thoughts on the prejudices of morality / Friedrich Nietzsche ; edited by Maudemarie Clark, Brian Leiter ; translated by R. J. Hollingdale. p. cm. – Cambridge University Press, 2006. – P. VII–XXXIV.
10. Nietzsche F. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden. Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari / Friedrich Nietzsche. – Band 3. Morgenröte, Idyllen aus Messina, Die fröhliche Wissenschaft. – Deutscher Taschenbuch Verlag GmbH & Co. KG, München. Walter de Gruyter, Berlin / New York, 1999. – 667 s.
11. Sachs C. B. Nietzsche's Daybreak : Toward a Naturalized Theory of Autonomy / Carl B. Sachs // Epoché. – Vol. 13, Issue 1 (Fall 2008). – P. 81–100.

*T. Lyuty*

### NIETZSCHE'S "THE DAYBREAK (THE DAWN)": THE FIRST CAMPAIGN AGAINST MORALITY

*The article is focused on the ideas and the context, as well as the main polemics in Nietzsche's first large work "The Daybreak (The Dawn)".*

**Keywords:** morals, morality, duty, power, egoism.

*Матеріал надійшов 22.02.2014*