

НИЦШЕВСКОЕ ПРОЧТЕНИЕ СПИНОЗЫ: КОНТЕКСТУАЛИСТСКОЕ ИССЛЕДОВАНИЕ, В ОСОБЕННОСТИ ПОСВЯЩЕННОЕ РЕЦЕПЦИИ КУНО ФИШЕРА

Отношение Ницше к Спинозе было весьма загадочным. Оно базировалось в основном на вторичных источниках. В статье впервые исследуется оказанное на концепции Ницше влияние от чтения такого рода источников о Спинозе, в частности, *Истории новой философии* Куно Фишера. Сперва я рассмотрю, как Ницше, отбросив телеологию, обрел в лице Спинозы собрата по оружию. Далее изучу концепцию вечного возвращения Ницше в контексте учения Спинозы в том виде, в котором она была представлена Фишером. Затем исследую связь между ницшевским *amor fati* и спинозовским *amor intellectualis dei*. И наконец, в заключении разберу, как спинозистская концепция самосохранения (в виде, в котором она моделировалась и обсуждалась в исследованиях Спинозы в XIX веке) стала у Ницше критической точкой горизонта эволюционной теории. Выясняется, что знание вторичных источников Ницше имеет фундаментальное значение для адекватного понимания того, как он использовал философию Спинозы. Тем самым в статье предпринята попытка разработать новый подход к имевшемуся у Ницше пониманию философии Спинозы на основе современных ему вторичных источников, которые он использовал.

Ключевые слова: Ницше, Спиноза, Куно Фишер, телеология, вечное возвращение, *amor fati*, *amor intellectualis dei*, самосохранение.

Ницше в Спинозе, Спиноза в Ницше. «Вы были одним из самых благородных, самых искренних людей, которые когда-либо ходили по этой земле. И хотя и друг, и враг знают это, я не думаю, что было бы неоправданно устно засвидетельствовать это перед твоей могилой. Ибо мы знаем мир, мы знаем судьбу Спинозы. Ибо мир мог бы наложить тень и на память о *Ницше*. И поэтому я заканчиваю словами: *Мир* твоему праху! Да будет *свято* имя твое для всех грядущих!»¹ [1, s. 357].

Единственная историческая личность, которую Петер Гаст ставит в один ряд со своим высокочтимым учителем в этих заключительных словах надгробной речи, произнесенной им перед открытой могилой Фридриха Ницше в Рёккене 28 августа 1900 года, — это Барух Спиноза¹. Его намерения ясны: Ницше хотел избежать участи Спинозы, который подвергся ostracismu как при жизни, так и посмертно. Одновременно с этим упоминание Спинозы указывает на то высокое интеллектуальное уважение, которое Гаст питал к покойному.

С тех пор исследователи часто подчеркивали связь между Ницше и Спинозой, особенно в своих попытках изобразить Ницше как позитивную, политически безобидную, анти-антисемитскую и общеевропейскую фигуру интеграции². Сам Ницше приводил доказательства такой связи, наиболее известные из которых — в письме своему другу Францу Овербеку, написанном 30 июля 1881 года: «Я совершенно поражен, совершенно восхищен! У меня был *предшественник*, да какой! Я почти не знал Спинозу: и что *теперь* меня потянуло к нему, — “инстинктивное действие”. Не только его основная тенденция та же, что у меня, — сделать познание *сильнейшим аффектом*, — я вижу свое отражение в пяти главных пунктах, и этот самый необычный и самый одинокий мыслитель ближе всего ко мне как раз в них: он отрицает свободу воли; цели; нравственный миропорядок; неэгоистические поступки; зло. Хотя и различия, конечно, невозможны, но они объясняются больше различиями в эпохе, культуре, науке. In summa: мое одиночество,

от которого у меня, как на очень высоких горах, так часто перехватывало дыхание и закипала кровь, по крайней мере сейчас стало одиночеством вдвоем»³ [17, s. 111; 18, с. 430–431]¹¹.

Мы еще вернемся к этому отрывку. Сейчас же достаточно отметить, что в 1881 году Ницше отождествлял себя со Спинозой не только потому, что у них был общий интерес к схожим темам, но и потому, что Спиноза, благодаря своему радикализму, считался для XVII века совершенно изолированным мыслителем, каким себя видел и сам Ницше⁴. В заметках, относящихся к его письму, Ницше размышляет о семейных отношениях: «Когда я говорю о Платоне, Паскале, Спинозе и Гёте, то знаю, что в моих жилах течет их кровь, и горжусь, что говорю правду о них: семья хороша тем, что ей не требуется выдумывать и скрывать. Такова моя позиция по отношению ко всем мыслителям прошлого: я горжусь человечностью, а именно безусловной правдивостью»⁵ [23, s. 585; 24, с. 541].

Если бы кто-то доверился исключительно этим свидетельствам, то заключил бы, что по состоянию на 1881 год Ницше был самопровозглашенным спинозистом, — человеком, который узнавал себя и свою философию в приписываемых Спинозе учениях. Соответственно, исследователи были бы убеждены, что «из философов Нового времени ни один не был столь значим для позднего Ницше, как Спиноза» [2, s. 148]. Можно было бы просто навесить на Ницше ярлык спинозиста и перейти к другим вопросам. И все же некоторые детали противоречат идее о том, что Ницше действительно был спинозистом. Первая из этих деталей заключается в том факте, что отсутствуют какие-либо свидетельства того, что Ницше когда-либо читал сами труды Спинозы⁶. Ницше познакомился со Спинозой в годы своего студенчества в Бонне, когда посещал лекции Карла Шааршмидта в 1865 году, а затем также в ходе чтения Артура Шопенгауэра, *Geschichte des Materialismus* Фридриха Альберта Ланге [26], *Philosophie des Unbewussten* Эдуарда фон Гартмана [27], *Grundriß der Geschichte der Philosophie* Фридриха Ибервега [28], *Der Werth des Lebens* Евгения Дюринга [29]⁷. Глубокий интерес Ницше к Спинозе возник только, когда он прочитал *Geschichte der neuern Philosophie* Куно Фишера [33], которую он попросил у Овербека в открытке от 8 июля 1881 года отправить в Зильс-Марию [17, s. 101] и на которую после прочтения он отреагировал в своем восторженном письме о 30 июля 1881 года⁸. Еще одно внимательное чтение книги Фишера произошло в 1887 году, что можно увидеть из длинных заметки, найденной в посмертно опубликованных трудах Ницше [35, s. 259–270; 36, с. 236–238]. Кстати, Ницше вернул новое издание *Этики* Спинозы [37] своему книготорговцу уже в 1875 году — и позже у него, по-видимому, не было желания читать оригинальную книгу⁹.

Конечно, знания Ницше о Спинозе, полученные им из вторичных источников, — это вовсе не аргумент в пользу того, что он мог не видеть самых ключевых и проблемных вопросов в мышлении Спинозы. Его нельзя винить в том, что он не читал оригинала; однако тот факт, что сам он не читал Спинозу, становится более чем примечательным, когда мы задаемся вопросом о том, как он использовал элементы Спинозы для своей собственной философии. Томас Бробьер пришел к жесткому суждению, которое, тем не менее, имеет определенную силу, по крайней мере, с точки зрения истории фи-

лософии: «Обсуждать ницшевские интерпретации и ошибочные толкования Спинозы по отношению к собственным трудам Спинозы просто неуместно» [25, p. 77].

Чтобы понять, в чем новизна и оригинальность Ницше в его оценке Спинозы, очевидно, нам необходимо сосредоточиться на реальном круге чтения Ницше. Несмотря на несколько довольно систематических исследований о Ницше и Спинозе, никто никогда не пытался тщательно реконструировать взгляд Ницше на Спинозу на основе работ, которые он действительно читал. В данной статье предпринята попытка сделать ряд первых шагов в этом направлении, чтобы реконтекстуализировать собственное мышление Ницше. Ведь такого рода реконтекстуализация, по всей видимости, является настоящей потребностью современных исследований Ницше.

Второй деталью, разрушающей представление о Ницше как спинозисте, служит тот факт, что Ницше периодически делает позитивные высказывания о Спинозе в работах, которые он написал до своего фактического открытия Спинозы в 1881 году, и что после этого любое позитивное упоминание Спинозы ограничивается письмами и его посмертно опубликованными заметками, в то время как ссылки на Спинозу в опубликованных работах носят в значительной степени пренебрежительный характер¹⁰. Почему же тогда нет публичного признания о Спинозе как предшественника?

Третьей неприятной деталью является тот факт, что соответствующие высказывания Ницше между 1881 и 1888 годами никоим образом не формируют связной картины. Систематизировать его утверждения относительно того, что, по его мнению, он знает о Спинозе и его философии очень трудно.

В дальнейшем я не предпринимаю попыток всестороннего анализа столь сложной связки как Ницше-Спиноза. Я игнорирую взаимосвязь между ними с точки зрения их анализа и критики морали, особенно с точки зрения проблемы совести, а также эмоций и проблемы сострадания¹¹. Ниже будет показано, в какой степени Ницше мог использовать свои знания Спинозы, полученные им из вторичных источников, в собственной концепции историчности реальности (человеческой или даже всей)¹².

Это указывает на четвертую деталь, которая разрушает представление о Ницше как спинозисте: Ницше основывал всё своё чтение, — по крайней мере, в середине и в более поздние периоды своего творчества — на полезности для своей собственной работы. Ницше подвергал каждого автора, которого он читал, тщательной оценке с точки зрения личной пользы [44]. Таким образом, он, возможно, и заимствовал существенные элементы из философии Спинозы, но он не был склонен признавать себя исповедником или приверженцем его системы. Ницше никогда не принимал систему Спинозы — или то, что он считал системой Спинозы — во всей ее полноте. И по этой причине вопрос о том, был ли Ницше спинозистом или нет, теряет свою актуальность.

Меня интересует вопрос о том, как Ницше понимал временность мира и человеческого существования, служившие основой его чтений о Спинозе. В первых, я полагаю, что круг его чтения о Спинозе показывает, что Ницше нашел в нем собрата по оружию в плане их взаимного неприятия телеологии. Отказ от телеологии в природе, а также в рамках

понимания исторически обусловленного человеческого существования представляется характерной чертой критического подхода как Спинозы, так и Ницше. Во-вторых, я предполагаю, что концепция вечного возвращения Ницше дает ответ на вопрос о том, как мы можем понять временную структуру мира. По-видимому, здесь также прослеживается связь с имеющимися у Ницше знаниями о Спинозе. В-третьих, стоит задуматься об отношении между *amor fati*^{III} Ницше и *amor dei intellectualis*^{IV} Спинозы, ведь обе концепции пытаются сформулировать ответ на вопрос о том, как рассматривать историчность человеческого существования. Напоследок, я хотел бы вернуться к вопросу о телеологии с точки зрения концепции самосохранения, которая из-за ее частого упоминания в дискуссиях вокруг эволюционной теории того времени стала для Ницше критической точкой. Ницше даже задумывался над идеей пожертвовать не только телеологией, но и самой причинностью. При проведении всех этих разнообразных исследований необходимо учитывать, как публичные заявления, содержащиеся в опубликованных работах Ницше, так и различные посмертно опубликованные заметки, которые часто непосредственно ссылаются на вторичные источники, в частности, на Куно Фишера¹³. Фишер был одним из самых влиятельных историков философии XIX века. Важность прочтения Ницше книги Фишера часто признавалась, но никогда тщательно не исследовалась.

Поэтому в данной статье Ницше сталкивается не с 'оригинальным' Спинозой, а скорее с тем Спинозой, который был ему известен по крутому чтению о Спинозе. Здесь меня не волнует проблема того, имел ли Ницше адекватное представление о Спинозе, так же как и вопрос о том, как непосредственно взаимодействовали философии этих двух мыслителей, хотя это, безусловно, тоже важный вопрос. Меня интересует проблема того, как Ницше обращался с вторичными источниками о Спинозе и пытался извлечь из них пользу для своей философии. Следовательно, нужно изучить то, как Ницше трансформировал используемый им конкретный материал вторичных источников. Таким образом, цель данного исследования заключается в том, чтобы проследить генезис и трансформацию некоторых концепций Ницше и контекстуализировать их, а не спрашивать, был ли Ницше прав или неправ в своих взглядах и критике Спинозы.

Телеология как *Asylum Ignorantiae*^V. Вслед за отрицанием свободы воли, спинозовское отрицание цели является вторым пунктом, на котором Ницше основывает собственное духовное родство со своим 'предшественником' в письме к Овербеку. Вопрос о цели дает важные подсказки о концептуализации временной структуры реальности. В то же время Ницше записывает в своих рабочих тетрадях: «Спиноза, или телеология как *Asylum ignorantiae*» [23, p. 519; 24, с. 481]. Разумеется, согласно общепринятому мнению, Спиноза на самом деле не искал прибежища в телеологии от остающейся пустынной в ином случае метафизики, а скорее резко дистанцировался от традиционных телеологических точек зрения. Сделанное Ницше примечание основывается на разделе книги Фишера, озаглавленном 'Телеология как *asylum ignorantiae*' [33, s. 235; см. также: 46, с. 296]. В последнем абзаце непосредственно предшествующего ему раздела, озаглавленного как 'Невозможность свободы и целей', Фишер пишет: «Если математический метод в его строгом смысле

является руководящей нитью всякого истинного познания, то мировой порядок должен мыслиться так, чтобы он совпадал с этим методом; поэтому Вселенная должна мыслиться вечной, следовательно, ни как возникновение, ни как творение. Поэтому порядок вещей должен иметь значение *постоянной причинной связи*, исключающей всякую свободу и всякую целевую деятельность: отсюда тот решительный протест против всякого рода понятий цели, который так характерен для учения Спинозы» [33, s. 235; 46, с. 296–297].

Тем самым в своей реконструкции Фишер противопоставляет причинность телеологии, мир уже настолько вечен и целостен, что ему больше не нужно становиться или развиваться. А это значит, он не может двигаться в направлении цели.

Как пишет сам Фишер: «Мы уясняем здесь эту позицию с точки зрения метода: математический способ рассматривания противопоставляется здесь теологической оценке, истинное познание, которое исследует и выводит вещи, — воображаемому и ложному пониманию, которое удовлетворяется целевыми понятиями, т.е. невежеству, которое находит себе спокойное убежище в таком представлении. Так судит сам Спиноза в освещающем все его учение приложении к первой книге *Этики*. Показав, как люди приходят к измышлению целей, он заявляет: "Посмотрите только, до чего доходит в конце концов этот способ представления! Среди столь многих преимуществ, которые природа доставляет человеку, необходимо нашлось и множество вредных явлений, таких, как бури, землетрясения, болезни и т.д. Последние происходят будто бы от гнева богов, потому что люди обидели богов или упустили что-либо в их почитании; и хотя ежедневный опыт постоянно свидетельствует против этого и на бесчисленных примерах показывает, что благодетельные или вредные явления природы одинаково настигают без различия благочестивых и безбожных, люди все же не отказались от их укоренившихся предрассудков. Ибо им гораздо легче причислить вредные явления природы к незнакомым вещам, о которых не знаешь, какую пользу они приносят, и, таким образом, оставаться в их теперешнем прирожденном состоянии невежества, чем отбросить все эти размышления и подумать о новом способе объяснения. Они успокаивают себя уверенностью, что решение богов намного превосходит силу человеческого разума. И при этом образе мыслей истина действительно осталась бы навеки скрыта от человеческого рода, если бы *математика*, которая занимается не целями, а исключительно природой и свойствами величин, не указала людям другое мерило истины; и можно было бы, кроме математики, привести еще другие причины, указание на которые завело бы нас здесь слишком далеко и которые привели бы людей к пониманию указанных обычных предрассудков и направили бы их на верный путь к познанию вещей"^{VI}. Объяснение на основании целей должно в конечном счете всегда ссылаться на волю Бога, который устроил вещи так, чтобы случилось то или иное событие. Последнее основание всякого события гласит: Бог хотел его. Но воля эта непознаваема для человека, и телеологическому образу мыслей не остается иного убежища, кроме '*asylum ignorantiae*'» [33, s. 235–237; 46, с. 297–298].

Из версии Спинозы, предложенной Фишером, Ницше узнал о сохранившемся до наших дней разочаровании, которое следует за отходом от телеоло-

гического мышления. Телеология, в частности, предоставила религии великодушное убежище, откуда позднее Спиноза ее изгнал. Идея о том, что природа, история и человек лишены цели, отныне стала одной из немногих констант в мышлении Ницше. Цель неспособна объяснить мир и является пережитком системы мышления, которая больше не соответствует реальности. Немецкому Просвещению не удалось освободиться от основанной на понятии цели формы мышления, и только Ницше согласился со Спинозой: «Моисей Мендельсон, этот архангел глубокомыслия, считал, рассуждая о цели, что Спиноза не мог быть таким глупцом, чтобы отрицать ее!» [23, s. 493; 24, с. 457]. Это утверждение Ницше также нашел в книге Фишера о Спинозе¹⁴.

Критика Ницше понятия цели преследовала вполне современную научную и теоретическую задачу, которая все еще очевидна в одной из его последних работ — *Götzen-Dämmerung*¹⁵. Когда, с величественным жестом первооткрывателя, Ницше заявляет, что цель — это изобретение человека — «в реальности цель *отсутствует*» [15, p. 67; 48, s. 96; 49, с. 48] — он борется не с какими-то ветряными мельницами, которые уже давно рухнули, а против влиятельного мыслителя-неокантианца Отто Либмана, в работах которого Ницше прочитал следующее¹⁶: «Существует ли объективно, будь то в явлениях, будь то в *метафизической поголке* явлений, что-либо похожее на человеческие намерения, планы, цель и целенаправленные действия, мы не можем знать; это остается вопросом мнения. Однако, в соответствии с нашей специфической национальной конституцией, мы, люди, несомненно, считаем необходимым интерпретировать многое в мире явлений как имеющее определенную цель. Возможны расхождения во мнениях по поводу того, существуют ли, помимо нашей постоянной работы со слепой бесцельной необходимостью, движущей причиной, особые причины, *причины целевые*; но что в *natura naturata* есть *бесконечно высшая цель*, независимая от человека и всех его орудий, по этому поводу не может быть никаких разногласий. Это концептуально полезные конструкции некоторых метафизических систем; это конкретный факт опыта. Можно также спросить, совместимы ли эти построения с научным принципом причинности; в данном случае речь идет только о том, может ли то, что на самом деле является целевым, быть объяснено общими причинными законами природы или нет» [50, s. 90–91].

Ницше оспаривает кантовские идеи телеологии, согласно которым наше сознание вынуждено воспринимать мир как целенаправленный, утверждая, что люди — это существа, жаждущие знаний и, таким образом, стремящиеся применить цель к реальности. Это то, с чем согласились бы Кант и философы-неокантианцы, вроде Либмана. Второй элемент утверждения Ницше, идея о том, что реальность свободна от цели, остается, с научной точки зрения, неясным. Ибо откуда Ницше может знать, какую форму принимает реальность за пределами человеческого восприятия? Не разделяя метафизических выводов Спинозы об истинном устройстве мира, Ницше тем не менее настаивает на том, что отсутствие цели влечет за собой ровно то, что, по утверждению Спинозы, оно за собой влечет, и ровно так, как это изложено в книге Фишера: «То, что совершается в природе вещей, следует из данной причины, которая обуславливает, но не ставит целей. Все совершается здесь по основаниям,

но не ради целей; все осуществляется действующими причинами, и ничто не осуществляется причинами конечными. Ибо цель, как бы ни понимать её, требует способности самоопределения, которая не имеет места в этом порядке вещей; понятие цели не соответствует математическому образу мышления <...> Математические истины имеют лишь основания, а не цели. И если в природе вещей все следует столь же необходимо, как положения — в математике, то вообще не существует цели. И цель есть в таком случае нечто невозможное в мире, бессмыслица в моей голове, неясное и смутное представление, бессодержательный продукт воображения. Поэтому понятие действующих причин противопоставляется понятию конечных причин, а возможность целей принципиально отрицается. Не существует целей ни в вещах, ни в действиях. <...> Для мирозерцания Спинозы нет ничего, что может или могло было быть иным, чем оно есть в действительности» [33, s. 233–234; 46, с. 295–296].

Мир без каких-либо целей — это мир без исторической телеологии: в истории нет цели. Есть ли что-нибудь, что могло бы заменить цели в мировом процессе? Как выглядела бы концепция истории без телеологии? Это была бы холодная, очень трезвая концепция, в которой действия человека больше не определяются причинами, а только им самим.

Вечное возвращение как модель понимания историчности реальности. В то же время, когда у Ницше произошла его первая интенсивная конфронтация со Спинозой через призму взгляда Куно Фишера, он открыл для себя то, что позже назовет «учением о вечном возвращении» [21, s. 291, 295; 22, с. 262]. Первое упоминание идеи вечного возвращения действительно появляется рядом с выдержками из книги Фишера. Первый текст, содержащий размышления Ницше о возвращении, озаглавлен *Die Wiederkunft des Gleichen (Возвращение pogodного)* и помечен как записанный в «начале августа 1881 года в Зильс-Мария, 6000 футов над морем и гораздо больше над всеми человеческими вещами!» [23, s. 494; 24, с. 458]. Здесь пафос также сопровождается метафорами одиночества, то же самое чувство Ницше выразил и в своем письме Овербеку относительно Спинозы и самого себя.

Новый центр тяжести: вечное возвращение pogodного. Бесконечная важность нашего знания, заблуждения, наших обычаев и образа жизни для всего грядущего. Что делать нам с остатком нашей жизни — нам, которые большую её часть провели в глубочайшем неведении? *Мы преподадим учение* — это сильнейшее средство для того, чтобы усвоить его самим. Наше блаженство, как учителей величайшего из учений [23, s. 494; 24, с. 458].

Библиотеки полны умелых статей на предмет того, откуда Ницше, возможно, черпал вдохновение для своей идеи возвращения, насколько она важна для общей мысли Ницше в целом, а также в какой степени мы здесь сталкиваемся с идеей, для которой Ницше требовал не только этических, но и научных доказательств. Только два аспекта, которые остались отчасти незамеченными в этих довольно разветвленных дискуссиях, представляют для меня здесь особый интерес. Во-первых, это вопрос о том, была ли идея возвращения направлена против господствующей исторической модели спекулятивно-универсалистской философии истории, то есть против традиционной концепции телеологии в истории, против идеи прогресса [подробнее см.: 51, s. 421–435]. Здесь становится яснее, почему

отказ от *asylum ignorantiae* для телеологии связан с концепцией историчности человеческого существования. Во-вторых, вопрос о том, какую роль Спиноза (представленный в адаптации Фишера) мог сыграть в развитии ницшевской идеи возвращения.

В своих поздних работах Ницше, время от времени классифицируя идею прогресса в качестве одной из «современных идей», имеющих «незнатное происхождение» [12, р. 260; 40, s. 210; 41, с. 196], склонен интерпретировать прогресс как поступательное движение в сторону всеобщего *gekaugans* [15, р. 113; 48, s. 144; 49, с. 91]. В *Der Antichrist*, написанном в 1888 году, он выступает против современной идеологии прогресса, которая приписывает 'человечеству' «развитие в направлении лучшего, высшего, более сильного» [49, с. 111], используя примеры высших индивидуумов прошлого, которые не позволяют сделать вывод о прогрессе вида. Ницше здесь выдвигает теорию регресса против идеи прогресса, которая просочилась в общеевропейский менталитет через спекулятивно-универсалистскую философию истории в качестве следствия метафизического понятия телеологии, а скорее противостоит ей, отдавая предпочтение индивидууму и частному перед всем человеческим видом и общим. «По отношению к целому человечеству... род сверхчеловека» [49, с. 111] служит мерой, обесценивающей оставшихся индивидуумов. Этот отрывок из *Der Antichrist* читается как призыв к пониманию случайности истории, которая возражает против любого типа исторической 'необходимости' (включая телеологию). Всемирно-историческая надежда больше не проецируется на все 'человечество' спекулятивно-универсалистской философией истории, но проецируется на одного (единственного и неповторимого), особенного индивидуума. В отличие от христианских учений об искуплении, которые также отводят ключевую роль одному человеку, в антихристианской модели индивид действует не ради многих. Скорее, высший человек — это самоцель; общее благополучие и милосердие его не интересуют.

Было замечено, что Ницше разработал идею вечного возвращения одного и того же в качестве аналога модели прогресса. Такая модель прогресса часто рассматривалась в исследованиях как результат иудео-христианского наследия — в немалой степени под влиянием упрощенное Ницше изображение греко-римской античности [52, s. 25–30]. Таким образом, довольно примечательно, что в *Der Antichrist* идея возвращения никоим образом не представлена как концепция, противоположная идее прогресса [53, s. 62–64]. В других произведениях Ницше и опубликованных посмертно трудах также, по-видимому, почти нет отрывков, где вечное возвращение ставилось бы в связь или противопоставлялось прогрессу видов или любой другой телеологической структуре, призванной объяснить исторический процесс. Идея прогресса видов и идея возвращения — обе являются попытками объединить всю историю под одним термином. Их противостояние имеет степенной, а не принципиальный характер. В рамки концепции возвращения можно интегрировать определенный прогресс — прогресс 'рода сверхчеловека'. Но, если мы примем сверхчеловека как цель человеческой деятельности, не восстановим ли мы телеологию?

Это верно, что Спиноза стоит на значительном расстоянии от спекулятивно-универсалистской

философии истории, которая позиционируется как стратегия преодоления случайности. Несмотря на то, что он, как известно, стал первооткрывателем библейской исторической критики в своем *Tractatus theologico-politicus* и был одним из первых ученых, последовательно историзировавших развитие иудео-христианской религии откровения, его онтология остается радикально свободной от истории¹⁶. Фишер, как мы видели, резюмирует это следующим образом: «Вселенная должна мыслиться вечной, следовательно, ни как возникновение, ни как творение» [33, s. 235; 46, с. 297]. Развивая свою мысль, Фишер заявляет: «Вселенная, следует, т.е. она необходима так же, как математическая истина; она следует из первичного существа, как математическая истина следует из аксиомы; это необходимое следствие есть вместе с тем вечное следствие. Мир не возникает, он есть, как и математическая истина не возникает (с течением времени) из аксиомы, а вечно есть и содержится в ней. Следовательно, Вселенная должна мыслиться как необходимый и вечный порядок вещей» [33, s. 232–233; 46, с. 294–295].

Спиноза предстает здесь как радикальный мыслитель вечности и бытия, который, как таковой, должен отрицать становление в самом мире, ибо мир уже завершен в своем собственном бытии-как-оно-есть. Своей идеей возвращения Ницше предлагает противовес, который следует понимать не только как альтернативу Просвещению и более поздним идеалистическим (или материалистическим) идеям прогресса, но и как противоположность абсолютизму бытия, которое, согласно Фишеру, характеризует мышление Спинозы. Ибо вера Спинозы в полноту мира фактически допускала бы только созерцание как адекватную форму бытия; просто больше нечего делать, нечего менять, нечего создавать, нечего желать, нечем становиться. Такая позиция находится в полном противоречии с интеллектуальным складом Ницше. Таким образом, Ницше, по-видимому, полагает, что с помощью идеи возвращения он нашел решение для понимания мировых событий во времени и временности, которой удается избежать как спекулятивно-универсалистской философии истории, то есть мысли, основанной на телеологическом становлении, так и вневременной, свободной от какой-либо временности спинозовской идеи бытия — тем самым избегая апорий и того, и другого. Это ясно изложено в посмертно опубликованной заметке 1885 года: «Если бы у мира была цель, он должен был бы ее уже достичь. Если бы для него существовало непреднамеренное конечное состояние, оно тоже уже было бы достигнуто. Если бы он вообще был способен на неподвижность и закоснелость, на 'бытие' — хотя бы в одно из мгновений своего становления, — то опять-таки всякому становлению давно пришел бы конец, а значит, и всякому мышлению, всякому 'духу'. Наличие 'духа' как становления доказывает, что мир не имеет цели и конечного состояния и не способен на бытие. — Однако старая привычка примысливать всякому событию цели, а миру — правящего творящего бога столь сильна, что мыслителю трудно вновь поверить в его намеренную бесцельность. Во власти этой идеи — что мир намеренно избегает цели и даже умеет искусно остерегаться попадания в круговорот — обязательно оказываются все те, кто хотел бы навязать миру способность к вечному обновлению, то есть конечной, определенной силе неизменной величи-

ны, какой является 'мир', — чудесную способность к *бесконечному* преобразованию его форм и положений. Если уже не бог, то, по крайней мере, мир должен обладать божественной создающей силой, бесконечной силой преобразования; он должен намеренно *избегать* возвращения к старым формам, он должен иметь не только желание, но и *средства* для *предохранения* себя от любого повторения; тем самым он должен в любое мгновение *контролировать* каждое свое движение, чтобы избежать достижения целей, конечных состояний, повторов — и всего того, к чему могли бы привести такой непростительно-безумный образ мыслей и подобные желания. Это все тот же старый религиозный образ мыслей и все то же желание, своего рода стремление поверить, что в *чем-то* мир все-таки равен старому, возлюбленному, бесконечному, безгранично-созидающему богу, что где-то «еще живет старый добрый бог», — то самое страстное желание Спинозы, которое выражено в словах 'deus sive natura' (он даже воспринимал это как 'natura sive deus'). Но как определеннее всего сформулировать тезис и веру, в которых бы точно отразился решительный поворот, достигнутый теперь *перевес* научного духа над духом религиозным, выдумывающим богов? Не будет ли он звучать так: мир, как силу, недопустимо мыслить безграничным, ибо таким его *невозможно* мыслить; мы запрещаем себе пользоваться понятием *бесконечной* силы, так как это *несовместимо с понятием 'сила'*. Стало быть, мир не обладает и способностью к вечному обновлению [21, с. 556–557; 22, с. 500–501].

По мнению Ницше, Спиноза — это ностальгирующий метафизик, который, в конце концов, не может разоблачить безбожие и бесцельность мира и утверждает единство и бытие, для которых в реальности нет никаких доказательств. С другой стороны, Ницше намекает, что становление — это единственная реальность, которую можно прочувствовать, что все виды познания всегда временны по своей природе. Согласно Ницше, Спиноза (или, если быть точным: Спиноза в адаптации Фишера) отрицает этот простой опыт до такой степени, что его следует подозревать в том, что он является метафизиком. В *Der Antichrist*, например, Спиноза предстает как прототип метафизических «альбиносов понятий», которые в конечном счете низводят христианского Бога до «вещи в себе»¹⁷ [48, с. 184; 49, с. 123].

Все это создает впечатление, что Ницше стремился к систематической дискредитации Спинозы в своих публичных высказываниях, стремясь не дать читателю заметить близость их взглядов, а также для того, чтобы Ницше ни при каких обстоятельствах не был принят за кого-то другого. Для этого Спиноза представлен как полная противоположность тому, каким хотел бы быть Ницше. Ницше реагирует на Спинозу 'вынужденным дистанцированием' из страха быть принятым за него [9, с. 112]. В действительности Спиноза, по всей видимости, достигает (в реконструкции Фишера) именно того, к чему стремится Ницше, то есть утверждения мира таким, каков он есть, устранения всех наивных желаний, чтобы он был другим. Ницше выявляет в том числе и скрытую за этим утверждением Спинозы теологию и мораль, о которых действительно можно сказать, что они соответствуют стилю Спинозы. Но это утверждение Спинозы в конечном счете лишь незначительно отличается от утверждения Ницше, а именно от утверждения мира, даже когда

он вечно возвращается. Ницше должен изобразить такую незначительность как решающую, как невероятно широкую пропасть, чтобы избежать опасности быть перепутанным со Спинозой:

«Возвращение к природе», 1. Его этапы: фон образует блаженная доверчивость христианства (видимо, уже у Спинозы — 'deus sive natura'^{VIII})

<...>

Спинозизм чрезвычайно влиятелен:

1) попытка занять позицию довольства миром, как он есть;

2) наивно полагать блаженство и познание в *зависимости* (выражение тяги к оптимизму, выдающей глубокое страдание —)

3) попытка *избавиться* от морального миропорядка, с тем чтобы в остатке оказался 'Бог' как некий *существующий до всякого разума мир...*

«Если человек больше не считает себя злым, он и перестает им быть —»¹⁸. Доброе и злое — лишь интерпретации, а вовсе не положение дел, как оно есть само по себе. Можно догадаться о происхождении такого рода интерпретации; можно пробовать постепенно таким путем добиваться освобождения от закоренелой принудительности моральной интерпретации» [35, с. 131–132; 36, с. 119].

Здесь также становится ясно, что рационализм Спинозы, должно быть, действовал на Ницше как постоянная провокация. Спиноза не только мало ценит жалость — как и сам Ницше, — но он также мало ценит страдание, которое, по его мнению, есть не что иное, как выражение ошибочного самопонимания. В основе критики наивности, — именно в этом Ницше косвенно обвиняет Спинозу при упоминании оптимизма, — лежит также обвинение в стремлении видеть в этом мире лучший из всех возможных миров, взгляд, который кумир молодого Ницше Шопенгауэр объявил бесстыдным¹⁹. Это верно, что философия Спинозы, представленная Фишером, совершенно не трагична: трагедия и страдание — лишь признаки отсутствия прозрения. Ницше, с другой стороны, повсюду видит трагическую двусмысленность, бездну и страдание — бесконечные страдания, которые никакое будущее развитие истории не может преодолеть или обратить к лучшему, оспаривая саму мысль о прогрессе в спекулятивно-универсалистской философии истории. Поэтому Ницше как психолог заглядывает за философский фасад Спинозы и ищет страдание, испытываемое философом, указывая на его 'волю к оптимизму' как на выражение и компенсацию этого страдания. И наоборот, Ницше понимает свои собственные мысли о возвращении как героическое 'да' страданию и, в частности, самому бессмысленному, болезненному миру в его вечном возвращении. Историчность людей противоречит Спинозе Фишера — она всегда характеризуется страданием, страстью.

В широко обсуждаемом ленцернхайдском фрагменте от 10 июня 1887 года Спинозе отводится ключевая роль в истории 'европейского нигилизма':

«... <...>

6

Представим себе эту мысль в ее самой ужасной форме: бытие как оно есть, без смысла и цели, но неуклонно приходящее вновь, без концовки — превращения в ничто: 'вечное возвращение'. Вот она, наиболее радикальная форма нигилизма: ничто ('бессмыслица') на веки вечные! Европейская форма буддизма: *принуждает* к подобной вере энергия знания и силы. Это *самая научная* из всех возмож-

ных гипотез. Мы отвергаем конечные цели: будь у мира цель, она уже была бы достигнута.

7

Тогда становится ясно, что искомое тут — противовес пантеизму: ведь <жизнеощущение> 'все совершенно, божественно, вечно' *тоже с неизбежностью приводит к вере в 'вечное возвращение'*. Вопрос: делает ли невозможность морали невозможным и это пантеистическое приятие всех вещей? Ведь, в сущности, победа одержана лишь над моральным Богом. Имеет ли смысл представлять себе какого-то Бога 'по ту сторону добра и зла'? Возможен ли пантеизм в этом духе? Сможем ли мы устранить из процесса представление о цели, но, *несмотря на это*, не отвергнуть самый процесс? Это можно бы сделать, если в самом процессе в каждый из его моментов *достигается* нечто — и притом всегда то же самое.

Спиноза занял подобную позицию приятия в том смысле, что каждый момент *логически* необходим: и своим врожденным логическим инстинктом он восторжествовал над *таким* характером мира.

8

Но его случай остается лишь отдельным случаем. *Всякая определяющая черта*, лежащая в основе *всего*, что совершается, выражающаяся в любом процессе, должна — если индивид чувствует в ней свою определяющую черту — внушать этому индивиду торжествующее одобрение каждого мига всеобщего бытия. Все зависит как раз от того, чтобы с наслаждением ощущать в себе эту определяющую черту как нечто хорошее, ценное» [35, s. 213–214; 36, с. 195–196].

Теперь очевидно антиисторический мыслитель Спиноза внезапно предстает в качестве главного свидетеля самой мысли о вечном возвращении; каждый 'момент' обладает 'логической необходимостью', и в каждый момент мировой процесс уже достиг того, чего он может достичь — при этом никоим образом не являясь целью. Спиноза, таким образом, показывает себя образцовым выразителем бессмысленности мира, против которого Ницше может выдвинуть лишь довольно слабый упрек в том, что 'это всего лишь единичный случай', как будто это что-то меняет в его значимости или образцовости. По крайней мере, примечательно, что Спиноза представлен как мыслитель процесса — прочтение, которое Куно Фишер решительно исключал. Выбор слов наводит на мысль о совершенно другом источнике вдохновения, а именно о сильно оклеветанной *Philosophie des Unbewussten* Эдуарда фон Гартмана, которая явно стремилась восстановить связь причинности с необходимостью и отвергала отказ Спинозы от телеологии:

«Таким образом здесь мы поняли причинность как логическую необходимость, которая через волю получает действительность.

Если же мы теперь признали цель за положительную сторону логического начала, то мы должны бы подписаться под положением Лейбница: 'causae efficientes pendentes a causis finalibus'^{IX}; но мы знаем, что оно выражает только одну часть истины, что *целый* мировой процесс по своему содержанию только есть логический процесс, а по своему существованию есть непрерывный акт воли. В сущности, всеобщее телеологическое понимание мирового процесса стало возможным только потому, что причинность понята, подобно целеположности, как логическая необходимость, только потому, что логическая необходимость процесса во всех своих

моментах, т.е. как взятая вообще, так в частности, как причинность и целеположность (можно бы прибавить и третье, "мотивация"), признаны только за различные проекции, в которых выражает себя обще-определяющее, рассматриваемое с различных точек зрения. Если каждый момент процесса вполне и без остатка должен быть членом как причиной, так в то же время и финальной цепи, то это возможно только при одном из следующих трех условий: или причинность и целеположность имеют свое тождество в *высшем единстве* и представляют только различные стороны этого единства, при понимании его посредством человеческого дискурсивного мышления, или обе цепи стоят в *предустановленной гармонии*, или настоящий член в причинной цепи только случайно совпадает с настоящим членом в финальной цепи (как одно и то же явление). Случай был возможен иногда, но невозможно, чтобы он повторялся постоянно; предустановленная гармония есть чудо или отказ от понимания; значит, остается только первый случай, если не хотят вместе со Спинозой вовсе отвергать целеположность.

Понятие логической необходимости есть высшее понятие для причинности, целеположности и мотивации; всякая причинная, финальная и мотивационно-детерминистическая необходимость есть необходимость только *потому*, что она есть *логическая необходимость*»²⁰ [58, s. 450; 59, с. 410–411].

Хотя Ницше полностью опровергает гартмановскую реституцию телеологии, он, очевидно, заимствует у Гартмана лексику для характеристики антителеологической концепции исторического процесса у Спинозы, концепции с которой он, наоборот, солидаризируется в ленцернхайдском фрагменте²¹. Он делает это, разумеется, не задерживая внимание на противоречии с прочитанным о Спинозе в работе Фишера, и не останавливаясь на том факте, что Гартман на самом деле не изображал Спинозу философом процесса. Такой подход не только показывает, что Ницше — ситуативный мыслитель, который реорганизует исторический и философский материал в соответствии со своими потребностями в тот или иной день, но и показывает, что он проявлял подлинный интерес к философии Спинозы лишь в той мере, в какой она могла быть включена в его собственные мысли. Если бы можно было интерпретировать идею вечного возвращения как идею 'историчности' в противовес неисторическому презентизму систематического мышления Спинозы, в которой — по крайней мере, согласно прочтению Фишера — не может быть никакого развития мира, то на основе других прочтений у Ницше складывается впечатление о Спинозе как о философе процесса (чего фон Гартман, конечно, никоим образом не утверждал), чья анти-телеология может быть истолкована как завуалированное признание вечного возвращения. Однако Ницше никогда публично не утверждал, что Спиноза предлагал столь радикальную историческую концепцию мира — это утверждение скрыто среди *Nachlass* (рукописного наследия). Ницше, возможно, осознавал несовместимость своих различных представлений о Спинозе. Но он никогда не проявлял никакого интереса к согласованию этих представлений; его главной заботой оставалось быть отличным от всех остальных.

Amor Fati и Amor Intellectualis Dei как практические ответы на историчность. «Моя формула для величия в человеке — *amor fati*», пишет Ницше в автобиографии *Ecce homo*» [48, s. 297; 49, с. 222].

Знаменитая фраза, по-латыни означающая 'любовь к судьбе' или 'любовь к року', редко встречается в работах Ницше; впервые она появляется в записных книжках 1881 года, сразу после знакомства со Спинозой в адаптации Фишера: «Вначале — необходимо, и так прекрасно и совершенно, как ты только можешь! 'Люби то, что необходимо': *amor fati* — вот в чем моя мораль; сделай все возможное для нее и донеси ее до себя, возвысив над ее ужасающим происхождением» [23, с. 643; 24, с. 596]. Ницше делает судьбу, голое 'бытие-как-есть' всех вещей, объектом любви. Эта 'формула' выражает утверждение, с помощью которого он характеризует своего Заратустру, без необходимости самого ее появления в *Also sprach Zarathustra*: «я варю каждый случай в моем котле. И только когда он вполне сварится, я приветствую его как мою пищу» [14, р. 171; 60, с. 215; 61, с. 176]. Фатализм, заложенный в *amor fati*, освобождается от естественно существующих ценностей и хочет создавать их²². Объяснение *amor fati* в *Ecce homo*, таким образом, звучит уверенно: «не хотеть ничего другого ни впереди, ни позади, ни во веки веков. Не только переносить необходимость, тем более не скрывать ее — а всякий идеализм есть изолганность перед лицом необходимого, — но любить её...» [12, р. 714; 48, с. 297; 49, с. 222]. По-видимому, это подходящая философская позиция по отношению к временной структуре и бессмысленности мира, которая не проецирует искусственный смысл ни в этот мир, ни на слепой фатум, правящий им.

Amor fati, конечно, терминологически напоминает термин Спинозы '*amor intellectualis dei*' [16, с. 324], который Ницше высмеивает в *Götzen-Dämmerung*: «отшельник плетет паутину понятий» [15, р. 92; 48, с. 126; 49, с. 74], а также над которым подшучивает в *Die fröhliche Wissenschaft*: «то, что осталось от Спинозы, *amor intellectualis dei*, и есть лязг, не больше! какая там *amor*, какой *deus*, когда в них нет ни капли крови?...»²³ [55, с. 624; 63, с. 570]. И снова Куно Фишер — собрат Ницше по оружию по вопросу с *amor intellectualis dei*: «Покуда радость относится к чему-то конкретному, она ограничена и преходяща; она обретает совершенство, когда не меняется вместе с вещами, а покоится в неизменной связи; она вечна, когда я преображаю вселенную в мою собственность, *omnia in mea*, и в любой миг могу сказать об этом *omnia mea*, что '*meum porto*'. В *Трактате об усовершенствовании разума* Ор. II р. 413: "Я принял решение исследовать, нельзя ли найти то, обладание чем навеки обеспечило бы мне наслаждение длительной и высочайшей радостью". "Любовь к вечному и бесконечному существу полнит душу радостью, исключаяющей любую печаль". "Высочайшее благо — это познание единства нашего духа с вселенною"²⁴ [35, с. 260; 36, с. 236].

Ясно, что Ницше отвергает идею необходимости любить бога и, таким образом, отказывается от любой формы *amor dei*. И все же неизбежен вопрос о том, отличается ли *fatum*, который Ницше превращает в объект привязанности, от *deus sive natura*, являющейся объектом привязанности Спинозы, не только одним лишь выбором слов. Возможно, что Ницше приводит в ярость не столько объект привязанности в *amor intellectualis dei*, сколько характеризующее его прилагательное '*intellectualis*': любовь Спинозы должна быть чисто рациональной, свободной от страстей, в то время как Ницше желает вернуться к страстям, к новой любовной откры-

венности. Вопрос о том, является ли объект любви, *fatum*, особенно хорошо подходящим для этого, есть ли в нем больше 'крови', остается спорным. Предполагается, что *amor fati* указывает на возвращение к фактичности, к становлению — к переживанию, от которого, согласно Ницше (и в прочтении Фишера), Спиноза окаменел, превратившись в окаменевшее бытие, в неподвижную вечность, в метафизику. Однако Ницше делает здесь неизбежным нечто такое, что уже неизбежно и у Спинозы. Для Ницше *amor fati*, так и в равной степени идея возвращения с его метафизически подозрительным атрибутом вечности служат средством утверждения того, что есть. Но разве Спиноза уже не утвердил то же самое? Единственное возможное решение — полностью обратиться к преходящему: «против ценности вечно неизменного (ср. наивность Спинозы, равно как и Декарта) — ценность самого эфемерного и преходящего, соблазнительный золотой блеск на чреве змеи <по имени> *vita* —» [35, с. 348; 36, с. 321]. Но действительно ли *amor fati* все еще правдоподобна в случае такой абсолютной ценности преходящего момента? Может ли вечное возвращение спасти мгновение от навязывания вечного бытия? Является ли *amor fati* практически осуществимым ответом на историчность и мимолетность человеческих существ, историчность и мимолетность самого бытия?

Безусловно, *amor fati* — это реакция на *amor intellectualis dei*, ее секуляризация. Ницше использовал формулу Спинозы в своих целях. Однако совсем не очевидно, что *amor fati* на самом деле имеет меньшее метафизическое значение, чем *amor intellectualis dei*.

Самосохранение как завуалированная телеология и необходимость быть другим. Уже во время чтения Фишера в 1881 году идея самосохранения показалась Ницше центральным принципом *Этики* Спинозы. Выдержки из Фишера показывают, как Ницше пытался обозначить дистанцию между собой и Спинозой:

«Спиноза: в наших поступках мы руководствуемся исключительно желаниями и аффектами. Познание должно быть аффектом, чтобы быть мотивом. — Я же утверждаю: чтобы быть мотивом, оно должно быть *страстью*.

Ex virtute absolute agere = ex ductu rationis agere, vivere, suum Esse conservare^x. "В корне не стремиться ни к чему другому, как лишь к *собственной пользе*". "Никто не стремится сохранять свое существование ради какого-нибудь другого существа". "Стремление к самосохранению — условие любой добродетели".

"Люди тогда наиболее полезны друг другу, когда каждый из них стремится к собственной пользе". "Ни одно существо на свете не может быть для человека полезнее, чем человек, живущий под руководством разума, *ex ductu rationis*".

"Хорошо все, что действительно служит познанию; дурно, напротив, то, что ему препятствует". Наш разум — наша величайшая сила. Из всех благ лишь это одинаково радует всех и не служит предметом зависти; каждый желает его другому, и тем больше желает, чем больше разума у него самого. — Люди согласны лишь в разуме. Они не могут достичь большего согласия, чем живя разумно. Они не могут быть сильнее, чем живя в полном согласии. — Живя в состоянии согласия с другими и с самими собой, мы в любом случае много сильнее, чем живя в разладе. Страсти порождают раз-

дор: они сталкивают нас с другими людьми и с самими собой, они заставляют нас быть враждебными по отношению к внешнему миру и нерешительными по отношению к миру внутреннему. **Его:** все это **предрассудки**. Подобного разума *нет*, и без борьбы и страсти все станет *слабым* — человек и общество.

(«Желание есть самая сущность человека, а именно стремление, в силу которого человек желает пребывать в своем существовании». «Каждый бессилён настолько, насколько он пренебрегает своей пользой, т.е. самосохранением». «Стремление к самосохранению есть первое и единственное основание добродетели».)

Дух не обладает свободной волей, его желания — следствие определенной причины, в свою очередь, зависящей от какого-либо другого обстоятельства, которое опять-таки зависит от иной причины, и так до бесконечности.

Воля — это способность принимать и отрицать, ничего более.

Я, напротив, убежден: *преэгоизм*, стадный инстинкт древнее 'стремления к самосохранению'. Вначале человек *развивается как функция*, позднее из нее выделяется индивидуум, который, будучи *функцией*, **познал** и постепенно усвоил бесконечное множество условий *целого*, организма» [23, s. 517–518; 24, с. 478–480; см. также: 33, s. 480–488].

Аргумент, который Ницше выдвигает против идеи индивидуального самосохранения Спинозы ближе к концу своих заметок, проистекает из его спора с 'англичанами', в частности с Гербертом Спенсером, Джоном Стюартом Миллем и 'немецким' англичанином, спорадическим другом Ницше Паулем Рэ²⁵. 'Преэгоизм' и 'стадный инстинкт' являются ключевыми словами аргумента, который Ницше выдвигает против Спинозы, утверждая, что изначально не существует индивида как исходного параметра, желающего сохранить себя, а скорее только коллективная идентичность, из которой с течением времени возникают индивиды. Поэтому мы могли бы принять утверждение Ницше за эволюционный аргумент: индивиды, в природе которых есть определенное стремление (к самосохранению), не даны от природы, а скорее развиваются с течением времени. Но исторический аргумент Ницше против Спинозы не имеет резона, ибо Спиноза никоим образом не рассматривает мир как совокупность атомизированных или монадических индивидуумов. Спиноза с таким же успехом мог бы говорить о воле к самосохранению у растений, как и у человеческих индивидуумов или человеческих коллективов. Переведенное на язык онтологии Спинозы, стадо Ницше также стремилось бы к самосохранению.

Эволюционный аргумент Ницше против фишеровской переформулировки концепции самосохранения Спинозы в терминах полного борьбы возникновения индивида из стада остается неопубликованной заметкой, которую он больше не использует в своих опубликованных работах. Этому аргументу против Спинозы не хватает убедительности. Что наиболее примечательно в заметке Ницше, так это не столько тот факт, что он высмеивает рационализм Спинозы — его веру в разум и защиту страстей, — сколько тот факт, что аспект, который играет важную роль в изложении Фишера, находит лишь незначительное упоминание, — аспект, который всегда так важен для собственной онтологии Ницше: *власть*. В кратком изложении Фишера речь

идет не только о сохранении власти, но и — что столь важно для примерно одновременно разработанной Ницше концепции 'воли к власти' — о расширении власти: «Основная форма всякого вождения есть стремление к самосохранению — воля сохранять и увеличивать наше могущество. <...> С точки зрения Спинозы, нет иной добродетели, кроме могущества. Ее противоположность есть не порок, а бессилие, к которому, конечно, принадлежат и пороки, ибо они суть состояния величайшего бессилия» [33, s. 483; 46, с. 476]. В отрывке, непосредственно скопированном Ницше, Фишер пишет: «Чем более каждый человек имеет стремление и силы искать своей выгоды, т.е. сохранения своего бытия, тем больше его добродетель, и наоборот, человек бессилён в той мере, в какой он пренебрегает своей выгодой, т.е. своим самосохранением... Добродетель есть именно человеческое могущество, которое объясняется исключительно из сущности человека, т.е. она состоит исключительно в стремлении человека к самосохранению... Это стремление есть первая и единственная основа добродетели». Все, что мы делаем, мы делаем ради сохранения и увеличения нашего могущества; это могущество есть наша добродетель, эта добродетель есть наша цель, эта цель есть наше стремление. Поэтому Спиноза говорит: «Под целью, из-за которой мы что-либо делаем, я разумею стремление... Под добродетелью и могуществом я разумею то же самое»» [33, s. 484; 46, с. 477].

Идее власти и ее экспансии, как ни странно, уделяется мало внимания в рассуждениях Ницше о Спинозе. Например, это даже не упоминается в его письме Овербеку от 30 июля 1881 года, в котором говорится о сходстве между двумя мыслителями, хотя именно в вопросе *potentia* систематическое сходство между ними проявляется наиболее очевидно. Вместо того чтобы открыто признать интеллектуальный долг перед Спинозой (или Фишером), Ницше в пятой книге *Die fröhliche Wissenschaft*, опубликованной в 1887 году, продолжает обвинять Спинозу в том, что его теория самосохранения имеет отнюдь невластное происхождение: «Еще раз о происхождении ученых. — Стремление сохранить самого себя есть выражение бедственного состояния, некоего ограничения основного импульса собственной жизни, восходящего к *расширению власти* и в этом волеии довольно часто ставящего под вопрос чувство самосохранения и жертвующего им. Пусть сочтут это за симптом, когда отдельные философы, как, например, чахоточный Спиноза, усматривали, должны были усматривать решающее значение именно в так называемом импульсе самосохранения: это были люди, находившиеся как раз в бедственном состоянии. Что наше современное естествознание столь основательно спуталось со спинозовской догмой (вконец и грубее всего в дарвинизме с его непостижимо односторонним учением о 'борьбе за существование') — это коренится, по-видимому, в происхождении большинства естествоиспытателей: они принадлежат в этом отношении к 'народу', их предки были бедными и незначительными людьми, которые слишком хорошо и близко знали тяготы хлеба насущного. От всего английского дарвинизма отдает как бы душливой атмосферой английской перенаселенности, как бы запахом нужды и тесноты мелкого люда. Но в качестве естествоиспытателя нужно было выйти из своего человеческого закутка — а в природе *царит* не бедственное состояние,

но изобилие, расточительность, доходящая даже до абсурда. Борьба за существование есть лишь *исключение*, временное ограничение воли к жизни; великая и малая борьба идет всегда за перевес, за рост и расширение, за власть, сообразно воле к власти, которая и есть как раз воля к жизни»²⁶ [55, с. 585–586; 63, с. 535–536; 68, р. 289–90].

Понятие Спинозы *conatus*²⁷ как не простого сохранения власти, но как 'расширения власти' — в том виде, в каком Ницше прочитал его у Фишера, — здесь остается незамеченным. Низводя Спинозу до уровня слабеющего теоретика сохранения власти, Ницше хочет скрыть опасную близость Спинозы к его собственной 'воле к власти', концепции, которую он называет своим собственным оригинальным философским творением. Со своей 'волей к власти' Ницше претендует на то, что нашел ключ к адекватному пониманию динамичной реальности, отмеченной изменением. Ни при каких обстоятельствах он не хочет, чтобы его приняли за Спинозу.

Приведенный отрывок из *Die fröhliche Wissenschaft* также показывает, что вопрос о самосохранении у Ницше — это отнюдь не исторический пересказ давно забытой теории, а обсуждение весьма актуальной для его времени дискуссии: дарвинизма и связанного с ним понимания природы и всемирно-исторического развития. По мнению Ницше, утверждение Спинозы о том, что всякое существо стремится к самосохранению, является важной составной частью современных дарвинистских теорий. Только в посмертно опубликованных записях Ницше более свободно отзывается о Спинозе, особенно при рассмотрении своей собственной 'философской генеалогии'. Он «чувствует» свою «связь с антителеологическим, т.е. спинозистским движением нашего времени, с той разницей, что я считаю обманом и 'цель', и 'волю'»²⁷ [21, с. 266; 22, с. 247]. Однако в своих опубликованных работах Ницше утверждает, что Спиноза не остался верен антителеологии: «Физиологам следовало бы поразмыслить насчет взгляда на инстинкт самосохранения как на кардинальный инстинкт органического существа. Прежде всего нечто живое хочет *распространять* свою силу — сама жизнь есть воля к власти: самосохранение есть только одно из косвенных и многочисленных *следствий* этого. — Словом, здесь, как и везде, нужно остерегаться *излишних телеологических принципов!* — одним из них является инстинкт самосохранения (мы обязаны им непоследовательности Спинозы —). Таково именно требование метода, который в сущности должен быть бережливым по отношению к принципам [12, р. 211; 40, с. 27–28; 41, с. 25].

Для Ницше 'непоследовательность Спинозы' заключалась в очевидном факте, что, хотя он и придерживался строгой программы отхода от телеологии, когда дело доходило до самосохранения, Спиноза сохранял *telos*, цель, а именно самосохранение.

Недавно был поднят вопрос о том, не было ли это обвинение в непоследовательности, так небрежно добавленное в скобках и представленное как общеизвестное, просто заимствовано Ницше из литературы о Спинозе, к которой он обращался. Андреас Рупшус и Вернер Штегмайер предполагают, что источником послужила книга Адольфа Тренделенбурга *Über Spinoza's Grundgedanken und dessen Erfolg* (Об основных мыслях Спинозы и их успехе), опубликованная в 1849–1850 годах [69]. На самом деле Фишер не только обсуждает книгу Тренделенбурга

в целом, но и фактически критикует его понимание телеологии²⁸ [33, с. 564–569], у которого, к примеру, мы читаем: «Единичная вещь... не может содержать в себе ничего, что разрушало бы ее сущность, и может быть уничтожена только внешней причиной (см. Eth. III, 4–6). Здесь доказывается только сила инерции, *vis inertiae*, и ничего больше; и самосохранение действующей причины не может иметь никакого другого значения, ибо никакого истинного 'я' не существует. Но, несмотря на это, в стремлении к самосохранению и увеличению власти, а также в идеях, возникающих в этом направлении, Спиноза мыслит больше, чем содержится в этих предпосылках. В них заложены цели индивидуальной жизни, и только благодаря этому действительно справедливо выражение, что все, насколько оно есть само по себе, стремится к сохранению своей сущности»²⁹ [70, с. 38–39].

Но, по-видимому, лишь частично сформулированная Ницше критика Спинозы развивается в этом же направлении. Для Рупшуса и Штегмайера неявная связь между Тренделенбургом и Ницше доказана уже тем фактом, что Тренделенбург, говоря о Спинозе, использует термин 'непоследовательность', а Фишер — нет [69, р. 301]. Тем не менее, Тренделенбург использует этот термин только в конце своей книги, и он не имеет прямого отношения к вопросу о том, ставится ли 'я' как цель самосохранения; скорее, он просто появляется в конце длинного списка, включающего другие, совершенно иного рода обвинения: «Эти аргументы возникают, когда кто-то следует за Спинозой по своему собственному пути и соизмеряет все его основные положения с его основной мыслью на предмет согласованности или непоследовательности»³⁰ [70, с. 58]. Близость между аргументацией Тренделенбурга и мыслями Ницше очевидна. Однако и аргумент, и обвинение в непоследовательности, выдвигаемое в самых разных контекстах в исследованиях о Спинозе, сами по себе являются обычным явлением в критике Спинозы, что заставляет усомниться в том, что Тренделенбург действительно являлся источником Ницше³¹. По крайней мере, чтение довольно старой, узкоспециальной литературы по истории философии было бы нетипичным академическим поведением для Ницше конца 1880-х годов. Мне кажется гораздо более вероятным, что Ницше мог обратиться к популярному и современному для того времени источнику, такому как *Geschichte der neueren Philosophie* Рихарда Фалькенберга, опубликованному в 1886 году, в котором написано: «Основа добродетели — стремление к самосохранению: как может кто-либо хорошо поступать, раз он не хочет существовать (IV прор. 21–22)? Так как разум не требует ничего противоречащего природе, то он необходимо повелевает каждому любить самого себя, искать своей собственной пользы и делать всего того, что делает его совершеннее. По естественному праву все полезное позволено. Полезно все, возвышающее нашу силу, нашу деятельность или совершенство, или наконец то, чего требует познание, так как жизнь души состоит в мышлении (IV прор. 26. app. cap. 5). Единственно зло препятствует человеку совершенствовать разум и вести разумную жизнь. Добродетельно действовать означает следовать велениям разума во всем так же, как в самосохранении (IV прор. 24). Нигде у Спинозы так не нагромождены ошибочные заключения, нигде яснее не сказывается недостаточность искусственно составленных, ни в чем,

при своей прямолинейной абстрактности, не соответствующих действительности понятий, — как в моральной философии. Спиноза намеревался включить все императивы и ограничения только тем, чтобы понять действительные поступки человека, но он так мало остался верен этому намерению, как ни один философ, поставивший себе ту же цель. Он несколько смягчает свою непоследовательность, одевая свои веления в античную одежду мудрого и свободного человека»³² [73, s. 100; 74, с. 127].

Каков бы ни был ответ на вопрос об источниках Ницше, ясно, что Ницше хочет превзойти Спинозу как антитеолога, обвинив его в тайном восстановлении телеологии в мировом процессе. И здесь Ницше, по-видимому, руководствуется страхом, что Спиноза, возможно, уже открыл то, что он сам хотел представить как своё собственное открытие. Соответственно, Ницше противопоставляет себя статичному метафизику — Спинозе, представляя себя как мыслителя динамики и становления: «Мы по-другому относимся к 'достоверности'. Поскольку страх прививался человеку очень долгое время, а всякое бытие, которое мы в состоянии выносить, начиналось с 'чувства безопасности', — это по сей день продолжает оказывать влияние на мыслителей. Но как только отступает внешняя 'опасность' существования, возникает наслаждение от неопределенности, безграничности линий горизонта. Счастье великих первооткрывателей, состоявшее в стремлении к определенности, могло бы теперь превратиться в счастье повсюду обнаруживать неопределенность и риск. Точно так же робость прежнего бытия была причиной того, что философы столь усердно подчеркивали сохранение ('его' или 'вида') и воспринимали это в качестве принципа, в то время как мы постоянно играем в лотерею против этого принципа. Сюда относятся все тезисы Спинозы: т.е. *основа английского утилитаризма*» [21, s. 223–224; 22, с. 209].

В выдержках из Фишера о самосохранении [21, s. 517–518; 22, с. 478–480] и в контраргументах Ницше из записок 1881 года, Ницше относил мысль Спинозы о самосохранении исключительно к человеческим индивидам и противопоставлял ей доиндивидуальный 'стадный инстинкт', усвоенный им в ходе исследований английских мыслителей. Здесь, однако, нет роли, для которой 'я' является объектом 'самосохранения' ('эго' или 'вид'). Скорее, идея самосохранения здесь рассматривается как выражение статичного мышления, ориентированного на безопасность, стабильность и нежелание раздражаться. Собственное мужество Ницше перед лицом перемен, перед лицом постоянного интеллектуального и практического эксперимента сопоставляется с 'боязливостью', которая предстает как символ предшествующих философий, а именно Спинозы и английского утилитаризма. Как и в своей заметке [21, s. 517–518; 22, с. 478–480], Ницше вновь полностью игнорирует то, что *conatus* Спинозы — это (согласно Фишеру) отнюдь не только вопрос сохранения существующего состояния бытия, но именно вопрос той динамики экспансии власти, которую Ницше выдает за свою собственную оригинальную концепцию. Более того, весьма примечательным кажется само объединение утилитаризма и Спинозы: самосохранение понимается как основа английского утилитаризма — интерпретация, для которой невозможно найти соответствующей параллели в немецкой литературе о Спинозе, которую читал Ницше. В §349 *Die fröhliche Wissenschaft* вовсе

не утилитаризм, а дарвинизм предстает как наследник идеи самосохранения Спинозы [55, s. 585–586; 63, с. 535–536].

Впрочем, даже объединение утилитаризма и Спинозы в рамках идеи самосохранения не является оригинальным интеллектуальным достижением Ницше. Его можно найти уже в книге Жана-Мари Гюйо *La morale anglaise*, опубликованной в 1879 году: «Герберт Спенсер есть в своем роде Спиноза — позитивист, с той лишь разницей, что, углубляя принцип сохранения бытия, Спенсер извлекает из него принцип прогрессирования бытия»³³ [78, p. 195, 167–168, 258; 79, с. 222]. Гюйо обсуждает эту тему более подробно в своей книге *Morale d'Épicure*, которая была опубликована годом ранее и включает в себя отдельную главу о Спинозе³⁴ [80, p. 227–237; 81, с. 308–318]. В ней Спиноза недвусмысленно определяется как 'метафизик утилитаризма': «Широкая система Спинозы, поглотившая системы Эпикура и Гоббса, заранее содержит в себе основные теории французской и английской утилитарной школы» [80, p. 227; 81, с. 308]. Там же, наряду с моральным релятивизмом, идея самосохранения возводится в ранг центрального теоретического постулата как Спинозы, так и современных утилитаристов. По мнению Гюйо, единственным современным элементом, отсутствующим в системе Спинозы, является идея исторического прогресса, то есть естественного развития или эволюции³⁵. С другой стороны, Ницше считал бы мыслителей-эволюционистов такими же 'боязливыми', как и Спинозу. Для Ницше даже эволюционные мыслители с их заявлениями о неизбежности (лучшего) будущего исторического и мирового состояния кажутся недостаточно смелыми по отношению к радикальной открытости будущего и, следовательно, недостаточно смелыми перед лицом максимально свободного строительства будущего. Страх Спинозы перед переменами и соответствующая ему вера в разум с исключением из него случайностей лейтмотивом проходят через все записи Ницше до 1888 года:

«Они [метафизики] возненавидели **неразумие**, все произвольное, случайное (потому что те — причина бесчисленных физических страданий). *Слеговательно*, они подвергли отрицанию этот элемент сущего самого по себе, поняв сущее как абсолютную «разумность» и «целесообразность».

Подобным же образом отпугивали **превратности судьбы и бренность**: тут сказывается подавленность души, полной недоверчивости и памяти о перенесенных невзгодах (это случай Спинозы: а человек противоположного склада счел бы эти превратности *стимулом к действию*).

Существа, заряженные силой, существа *играющие одобрили* бы как раз эти *аффекты*, это *неразумие* и *превратности судьбы* в эвдемоническом смысле — а заодно и их последствия, опасность, крайности, гибель и т.д.» [82, s. 536–537; 83, с. 486].

Спиноза все больше становится для Ницше архетипичным метафизиком. Идея самосохранения служит доказательством того, что Спиноза хотел отрицать реальность становления³⁶. Спиноза становится марионеткой, на которой Ницше может выместить своё разочарование в метафизике. Идея самосохранения уже не только сомнительна как остаток телеологии, как это было в §13 *Jenseits von Gut und Böse* [12, p. 211; 40, s. 27–28; 41, с. 25], но и выступает, по крайней мере в поздних записях Ницше, как сам символ отвергнутой метафизиче-

ской мысли. Как указывал Гюйо, Спиноза особенно подходит для этой роли, поскольку он представляет собой константу как в философском мышлении современности, так и в научном мышлении времен Ницше. Критика идеи самосохранения — это критика (почти) всего рационализма, как прошлого, так и настоящего. Те, кто отвергает эту идею, подобно Ницше, могут позиционировать себя в качестве бескомпромиссных личностей или полных одиночек, потому что они, кажется, находятся в оппозиции ко всему, что было мыслимо до сих пор. Соответственно, Ницше не беспокоит, что в прочитанной им книге Фишера *conatus* Спинозы не является простым вопросом сохранения статус-кво.

Во всяком случае, Ницше в 1887 г. перечитывает *Geschichte der neuern Philosophie* Фишера и пишет заметку, где, помимо прочего, наряду со Спинозой излагается философия истории Канта [35, s. 259–270; 36, с. 235–245]. Эта заметка с весьма красноречивым заглавием 'Метафизики' начинается с интересной идеи о возникновении спекулятивно-универсалистской философии истории во времена Канта: «Из привычки к безусловным авторитетам вышла в конце концов глубокая потребность в безусловных авторитетах: да такая сильная, что даже в такую критическую эпоху, какова эпоха Канта, она проявила себя стоящей выше потребности в критике и в каком-то смысле сумела подчинить себе и обернуть в свою пользу всю работу критического рассудка. В следующем поколении, исторцистские инстинкты которого неизбежно навели его на мысль об относительности любого авторитета, эта потребность вновь проявила свое превосходство, заставив служить себе даже Гегелеву философию развития, эту переименованную в философию науку истории, выставив историю поступательным самооткровением, самопревышением моральных идей» [35, s. 259; 36, с. 235].

Вряд ли можно найти лучший способ фундаментальной критики спекулятивно-универсалистской философии истории как трансформированной формы старой метафизики. Если предположить, что это (как и большая часть остальных заметок) не просто неустановленная выдержка из других источников, а собственная позиция Ницше по отношению к предложенному Просвещением и Пост-Просвещением проекту понимания истории как большой развивающейся взаимосвязи смыслов, то становится понятно, почему философское допущение исторического прогресса никогда не было для него серьезной опцией: ведь оно стремилось сохранить традиционную мораль и иммунизировать ее от любой критики. «Философия находится под игом морали со времен Платона» [35, s. 259; 36, с. 235], — продолжает он свою запись, и именно для прекращения этого ига вмешивается Ницше. Довольно неожиданно заметка переходит к Спинозе, в основном к его психологии и этике [35, s. 260–264; 36, с. 237–239]. Это критически аннотированные парафразы Фишера, в которых заметно, что Ницше не просто резюмирует отдельные главы, а скорее берет объекты своего анализа из различных частей книги Фишера³⁷.

«Если существует подлинное и непреходящее добро, то и удовлетворение от этого столь же прочно и нерушимо, то и радость моя вечна».

Психологически ложное заключение: как будто долговечностью предмета гарантирована долговечность того чувства, которое я к нему питаю! (совершеннейшее отсутствие «художника») Высочай-

шая — и комичная — степень педантизма логика, *обожеествляющего свою страсть*»³⁸ [35, s. 263; 36, с. 237–238].

Здесь Ницше также использует свое любимое психологическое оружие против Спинозы, мыслителя вечности, который пытается использовать такого рода мышление для преодоления становления. Теперь Ницше повсюду находит способы подчеркнуть разницу между собой и Спинозой. Эти приемы подталкивают его ко все большему радикализму. Так, в записках 1885–1886 годов отказ от телеологии оказывается уже недостаточным: «Короче: психологическая вынужденность верить в причинность заключается в *невозможности представить себе процесс без цели*: что, разумеется, еще ничего не говорит об истинности или неистинности (об оправданности таковой веры). Вера в *causae* — то же, что и вера в *τέλη* (против Спинозы и его каузализма)» [35, s. 103; 36, с. 94].

Ницше, видимо, намеревался сделать на некоторое время 'непостижимое' постижимым; освободить человечество не только от морали и телеологии, но и от необходимости мыслить в рамках причинно-следственных связей. Это происходит, когда Ницше предстает в качестве адвоката случайности (*Zufall*) или когда он объявляет любую форму авторства иллюзией. При таком понимании реальности, полностью отвергающем всякую причинность, Ницше действительно достиг бы столь желанного, но и столь же трудно достижимого освобождения от Спинозы. Однако, если бы кто-то всерьез стремился к отмене причинности (и тогда, разумеется, не осталось бы никого, кто бы мог хоть как-то чем-либо 'заниматься'), любая форма истории и историографии в том виде, в каком они нам известны, стали бы невозможны, поскольку прошлое, настоящее и будущее уже не находились бы в каком-либо описываемом отношении друг к другу. Ницше же постоянно утверждает собственную власть над историей и ее авторством, и ни в коем случае не думает о том, чтобы отстраниться от роли ее творца, ее источника. При всей этой полемике против Спинозы и его телеологии, а в конечном счете даже против самой идеи причинности, остается вопрос, какую альтернативу тут можно было бы придумать. В этом вопросе Ницше остается колеблющимся и в соответствии со своим экспериментально-философским кредо не дает никаких убедительных ответов.

Неоднократные попытки Ницше дистанцироваться от Спинозы могут быть поняты как исторцистский бунт против понимания реальности, в которой (по крайней мере, согласно мнению Фишера) больше нет никакого реального развития. Этим Ницше защищает становление от бытия. Однако при этом он избегает ответов современных ему и модных теорий развития — будь то естественная эволюция дарвинистов, прогресс истории, проповедуемый спекулятивно-универсалистскими философами истории, или регресс истории, отрицаемый пессимистами и *декадентами*. Ответ Спинозе в духе подобных исторических теорий развития скорее всего привел бы к тому, что Ницше был бы принят за одного из своих современников. Но можно ли считать это причиной появления в работах Ницше идеи вечного возвращения того же? В конце концов различные стратегии Ницше в отношении Спинозы (в прочтении Фишера) оставляют впечатление о его уклончивости (или даже неспособности быть последовательным). Похоже, что

для Ницше важнее всего было подчеркнуть их различие. Данное различие варьировалось в зависимости от обстоятельств. Хотя в панегирике своего ученика Ницше все же оказался в компании Спинозы.

Благодарности автора

Я хотел бы поблагодарить Камилло де Виванко за перевод первого черновика этой статьи и, в частности, анонимных рецензентов *Journal of Nietzsche Studies* за множество очень полезных комментариев и предложений. Мануэль Дрис, Энтони Дженсен и Эмджея Девейни в значительной степени помогли мне отшлифовать формулировки и улучшить аргументацию. Я им очень благодарен.

Благодарности переводчика

Мне следует поблагодарить Романа Леонидовича Кочнева за консультации по поводу перевода. Именно благодаря ему стал возможен перевод этой статьи. Перевод публикуется с разрешения автора.

Примечания автора

¹ Гаст также упоминает и французского моралиста Вовенарга: «Все великие мысли, как говорит Вовенарг, исходят из сердца» [1, s. 357], — подчеркивая тем самым тесные связи Ницше с французской культурой, но не связывая Вовенарга напрямую с Ницше.

² Для дальнейшего ознакомления см. [2–11].

³ Я использую следующие переводы [12–16]. Остальные переводы с немецкого и французского являются моими собственными, если иное не указано.

⁴ Даже если в конечном счете самого одиночества Спинозы ему недостаточно: «Посреди 'Свободы и наглости прессы' этого столетия портишь себе вкус и инстинкты; я держу перед мысленным взором образы Данте и Спинозы, которые лучше меня справлялись со жребием одиночества. Правда, их образ мыслей по сравнению с моим таков, что он позволял выносить одиночество; к тому же для всех тех, кто так или иначе находился в обществе 'Бога', ещё не существовало по-настоящему того, что я зову 'одиночеством'» [19, s. 63; 20, с. 238–239]

⁵ Смотрите также полное собрание сочинений Том 11: «'Человек есть нечто, что должно преодолеть' — все дело в темпе; достойны удивления греки: никакой торопливости, — мои предшественники: Гераклит, Эмпедокл, Спиноза, Гете» [21, s. 134; 22, с. 129]

⁶ Томас Бробьер высказывается об этом с еще большей убежденностью: «И все же... Ницше никогда не читал Спинозу!» [25, p. 77]. Список вторичных источников, которым Ницше обязан за свое представление о Спинозе, см. [25, p. 77–82].

⁷ Первое издание книги Ланге, которое было чрезвычайно важно для Ницше при написании его ранних работ, не сохранилось в его личной библиотеке; зато сохранилось издание 1887 года, что указывает на то, что Ницше читал Ланге и позже [30, s. 338]. Ницше продал свой экземпляр *Philosophie des Unbewussten* Гартмана в 1875 [30, s. 276]. Что касается *Grundriß der Geschichte der Philosophie* Ибервега [30, s. 628], то на 68-й странице Ницше отметил на полях следующий пассаж: «Седьмая и последняя аксиома такова: Сущность всего того, что может быть представляемо не существующим, не заключает в себе существования. Эта аксиома предполагает онтологический парадоксизм, как если бы она существовала, из которого может быть выведено определение существования. Каждая сущность, которая в действительности доступна, включает в себя бытие объектов, сущностью которых она является; но это предложение — простая тавтология. Никакая сущность не может быть причиной до того, как она обретет Бытие; од-

нако она обретает Бытие только в тех объектах, сущностью которых она является. Мысль, которая обращается к существенному, то есть к (субъективному) термину (понятиям), может, при условии реальности того, что мыслится, оправдать отбрасывание определенных свойств, но не без этого обстоятельства, и поэтому никогда не может представлять это обстоятельство само по себе». Относительно *Der Werth des Lebens* Дюринга [30, s. 202] мы знаем, что ранний отрывок о Спинозе в записных книжках Ницше является выдержкой из этой книги: «Обобщающее суждение о ценности жизни — это равнодействующая элементарных определений; не может быть теоретического понятия, которое заранее устанавливало бы, как должна быть устроена жизнь, чтобы заслужить наше одобрение. Абсурдными следует считать, таким образом, следующие точки зрения: зло подлежит отрицанию, ибо действительным злом оно является только с точки зрения человека. Или, вслед за Спинозой: ничто не является неприемлемым само по себе; лишь человеческое воление аттестует одно как доброе, другое же клеймит как злое. Если же в принципе отказаться от этого человеческого начала, то теряется и всякая мера для практических оценочных суждений. Помимо этого, теряется нравственное суждение (больше нельзя говорить о добре и зле, более того — всякое не чисто теоретическое решение должно быть признано заблуждением). Итак, ценность вещей измеряется устремлением, для того, кто ни к чему не стремится, никаких ценностей не существует, для субъекта чистого познания не существует никакого добра и зла, никакого одобрения или отвергания. Тот, кто ни к чему не стремится, производит только чисто теоретические суждения. Мне кажется, таким образом, что весь высокий смысл суждения о ценности жизни сопряжен с высотой и силой устремления, т. е., во-первых, с целью, а во-вторых, со степенью устремленности, обращенности к этой цели» [31, s. 133; 32, с. 202–203].

⁸ Данный текст не указан в *Nietzsches persönliche Bibliothek* [подробнее об этом см.: 34, s. 351–353].

⁹ Возвращение книги Ницше было документально зафиксировано 13 июля 1875 года [30, s. 719].

¹⁰ Спиноза, наряду с Кеплером, принадлежит к типу «гения знания» [13, p. 157; 38, s. 147–148; 39, с. 135]. Ницше также говорит о «европейцах и упразднении наций» и призывает к «созданию как можно более сильной европейской общей расы», в котором евреи играют немалую роль, поскольку им должны быть благодарны за «самого благородного человека (Христа), самого чистого мудреца (Спиноза), самую могучую книгу и самый действенный нравственный закон в мире» [13, p. 475; 38, s. 309–310; 39, с. 284].

¹¹ Конечно, Ницше также находит объяснение критике морали Спинозой, обвиняя ее в наличии тайных моральных мотивов: «Я не видел еще никого, кто отважился бы на критику моральных ценностных чувств: а скупым попыткам набросать историю возникновения таких чувств (предпринятых английскими и немецкими дарвинистами) я скоро показал спину. Чем объяснить позицию Спинозы, его отказ и отклонение моральных ценностных суждений? (Было ли это одним из выводов какой-нибудь теодицеи?)» [35, s. 144; 36, с. 130–131]. О проблеме совести (*morsus conscientiae*) см. [12, p. 518–519; 40, s. 320–321; 41, с. 299–300]. Несогласие с предложенным Фишером прочтением Спинозы, на которое там намекается, более конкретно было выражено в 12 томе *Kritische Studienausgabe* [35, s. 261–262; 36, с. 238], где Ницше ссылается на конкретные страницы из *Geschichte der neuern Philosophie* Фишера [33, s. 358–59]. А особенно резкую критику позиции Спинозы по отношению к эмоциям см. [12, p. 215–217; 40, s. 117; 41, с. 29–31]. О проблеме сострадания Ницше, в частности, пишет: «Это современное предпочтение и переоценка сострадания со стороны философов есть нечто совершенно новое: именно в признании *никчемности* сострадания сходились до сих пор философы. Назову лишь Платона, Спинозу, Ларошфуко и Канта, четыре ума, как нель-

зя различные во всем, но согласные в одном: в низкой оценке сострадания» [12, p. 455; 40, s. 252; 41, c. 235–236].

¹² О концепции историчности Ницше см. [42, 43].

¹³ В иных обстоятельствах в целях прояснения трудов Ницше стоит опираться только на Nachlass [45].

¹⁴ Книга Фишера, к примеру, содержит следующий фрагмент: «Деистически настроенное Просвещение XVIII не хотело допускать иного откровения Бога, кроме естественного порядка вещей, но в последнем оно требовало признания полного выражения божественной мудрости и благодати. Поэтому выше всего оно ставило рассмотрение естественной целесообразности вещей, намеренно созданных произведений природы к их полезности для человека. Неудивительно, что это Просвещение не воспринимало Спинозу, что оно испугалось, когда Якоби изложил учение Спинозы в его истинном свете; что, в частности, Моисей Мендельсон скорее был готов видеть клевету на философа в утверждении, что Спиноза отрицал цели, чем приписывать ему подобную 'глупость'» [33, s. 562; 46, c. 532].

¹⁵ Ницше далее говорит об изобретении цели, рассматривая «кажущееся 'удобство' как следствие воли к власти» [35, s. 386; 36, c. 353]. Эти рассуждения Ницше были инспирированы работой *Gedanken und Thatsachen: Philosophische Abhandlungen, Aphorismen und Studien* Отто Либмана [50].

¹⁶ Опять же, Ницше мог бы ознакомиться с этим вопросом через *Geschichte der neuern Philosophie* Фишера [33, s. 151–154].

¹⁷ Подобные обличения см. также в [12, p. 225–227; 40, s. 43; 54, s. 340].

¹⁸ Фраза «если человек больше не считает себя злым, он и перестает им быть...» является самоцитатой Ницше из его собственной работы *Morgenröte — Gedanken über die moralischen Vorurteile* [55, s. 140].

¹⁹ «Впрочем, не могу здесь удержаться от заявления, что оптимизм, если только он не бездумная болтовня тех, у кого за плоскими лбами нет ничего, кроме слов, представляется мне не просто абсурдным, но и поистине бессовестным воззрением, горькой насмешкой над невыразимыми страданиями человечества» [56, p. 206; 57, c. 279].

²⁰ Ницше владел первым изданием книги Гартмана, вышедшим в 1869 году [27], и к 1875 году уже его перепродал [30, s. 276]; цитируемый отрывок в нем, по всей видимости, отсутствует.

²¹ Ницше пишет о фон Гартманне: «поверхностный строптивец, испортивший пессимизм и возжелавший сделать из этого философию удобства (в этом он близок к англичанам)» [21, s. 236; 22, c. 220].

²² В отрывках лета-осени 1884 года можно прочесть следующее: «Заратустра 2. Высший фатализм все же идентичен случаю и творческому моменту. (Не порядок ценностей в вещах! Сначала нужно создать.)» [21, s. 292; 22, c. 273].

²³ Еще в 1884 году Ницше высмеял Спинозу в своем стихотворении *Спинозе*, которое, пожалуй, нельзя отнести к вершинам западной поэзии [21, s. 319; 22, c. 294]:

Dem 'Eins in Allem' liebend zugewandt,
Ein amor dei, selig, auf Verstand
Die Schuhe aus! Welch dreimal heilig Land!
Doch unter dieser liebe fraß
unheimlich glimmender Rachebrand:
am Judengott fraß Judenhaß!
Einsiedler, hab ich dich erkannt?
Любя свой постулат 'Един во всем',
Постигнув amor dei преданным умом,
Перед страной святой благоговей,
Ты под любовью ненависть скрывал,
Тебя пожар отмщения пожирал —
Мстят иудея богу-иудею! —
Отшельник я тебя познал?

²⁴ Источником цитат в этом отрывке Ницше служила *Geschichte der neuern Philosophie* Фишера [33, s. 540].

²⁵ Мария Кристина Форнари дает более подробный отчет об этом [64].

²⁶ Исходную информацию об источниках этой атаки на дарвинизм см. [65]. Ницше в решающей степени вдохновил В. Х. Рольф [66; ср. с этим: 30, s. 504–505; см. также: 67].

²⁷ Данная запись заканчивается замечательным определением функции философии в целом: «Философия не как *gogma*, а как предварительное руководство к *исследованию*» [21, s. 267; 22, c. 248].

²⁸ Фишер расходится со своим бывшим наставником Тренделенбургом в своих взглядах на Спинозу [69, s. 304–305].

²⁹ Книга Адольфа Тренделенбурга *Über Spinoza's Grundgedanken und dessen Erfolg* не указана в списках *Nietzsche's persönliche Bibliothek*.

³⁰ По крайней мере, один из 'аргументов' заключается в следующем: «Спиноза выводит все эмоции из аксиомы, что всякое существо стремится утвердить себя в своем Бытии, а всякую добродетель — из способности воздействовать на нечто, что можно понять из законов собственной природы. ... в этих аксиомах заложена индивидуальная жизнь, которая в своем определении не есть просто отрицание, а утверждение, которое, однако, не может быть мыслимо без своих ключевых целей. В подобном наблюдении над естественными законами души Спиноза заведомо предполагает телеологическую позицию» [70, s. 57].

³¹ К примеру, ср. с этим отрывок из брошюры Йохана Якоба Борелиуса *Ueber den Satz des Widerspruchs und die Bedeutung der Negation*: «Несмотря на это, Спиноза без проблем наделяет Бога бесконечной добродетелью или допускает, что из него следует 'infinita infinitis modis', по той явной причине, что он воплощает всю реальность (Eth. 1, теоремы 9, 16 и др.). Здесь находится ключ к необъяснимой в других случаях непоследовательности Спинозы. Для него всякая определенность есть лишь отрицание и, следовательно, принадлежит не Бытию определяемой вещи, а ее Не-Бытию; Не-Бытие, однако, не существует и поэтому не требует дедукции или объяснения. Если Бог есть воплощение реальности, то все, что реально в атрибутах и модусах, уже находится в нем и поэтому является достаточной причиной того, что существует» [71, s. 17].

³² Данная книга также не указана в списках *Nietzsche's persönliche Bibliothek*. Фалькенберг рецензировал работы Ницше *Geburt der Tragödie* и четвертый том *Unzeitgemässe Betrachtung: Richard Wagner in Bayreuth* для журнала *Musikalisches Wochenblatt* в 1873 и 1876 годах соответственно [72, s. 62]. Любопытно отметить, что *Geschichte der neueren Philosophie* Фалькенберга — одна из первых историко-философских работ, в которой упоминается Ницше. В частности, в издании 1886 года Ницше по-прежнему фигурирует в качестве одного из «самых понимающих поклонников» Шопенгауэра и Вагнера [73, s. 422].

³³ *La morale anglaise* не указана в списках *Nietzsche's persönliche Bibliothek*; но известно, что в более поздний период Ницше тщательно проработал две книги Гюйо — *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction* [75; личный экземпляр Ницше на сегодня утерян; об этом см.: 30, s. 270–271] и *L'irreligion de l'avenir: Étude sociologique* [76; см. также: 30, s. 271–273]. Так что вполне возможно, что Ницше был также знаком и с *La morale anglaise* [64, s. 94; о Гюйо и Спинозе см.: 77, p. 281–284].

³⁴ Данная книга не указана в списках *Nietzsche's persönliche Bibliothek*; тем не менее кажется весьма вероятным, что Ницше был с ней знаком или читал о ней.

³⁵ Вот соответствующая цитата Гюйо из *La morale d'Épicure*: «Единственный элемент, по-видимому, недостающий спинозизму, это — идея реального прогресса природы или 'эволюции', идея, которая будет играть главенствующую роль у немецких метафизиков, в особенности у Гегеля, и у английских моралистов, в особенности у Спенсера» [80, p. 237; 81, s. 318].

³⁶ В рукописях Ницше есть следующая запись: «<...> что изменения не останавливаются — это просто дело опыта: в сущности, у нас нет ни малейшей причины заключать, что вслед за одним изменением должно следовать другое. Наоборот: достигнутое состояние должно сохранять себя, если бы в нем не способности желать вот именно не сохранять себя...» [82, s. 310; 83, с. 277].

³⁷ Вот соответствующие места из *Geschichte der neuern Philosophie* в порядке их появления у Ницше [33, s. 540, 484, 383, 358, 258, 237, 175, 169, 181]. Ницше, очевидно, просматривает книгу Фишера более или менее последовательно, от конца к началу [свидетельства в защиту этого см. также: 84].

³⁸ Цитата в начале данного отрывка взята из *Geschichte der neuern Philosophie* Фишера [33, s. 169].

Примечания переводчика

¹ В русском издании трехтомной биографии Ницше за авторством Курта Пауля Янца отсутствует перевод документальных свидетельств, которые он приложил к своей работе. Данный панегирик можно найти только в изданиях на других языках.

¹¹ В статье Андреас Урс Зоммер в качестве источников цитат пользуется двумя фундаментальными академическими изданиями работ и эпистолярного наследия Ницше — *Kritische Studienausgabe* и *Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe*. Во всех случаях, когда это будет возможно, мы будем также давать параллельные ссылки на русские переводы в рамках его тринадцатитомного *Полного собрания сочинений*, а также при необходимости отдельного издания его *Писем*.

¹¹¹ Любовь к судьбе (лат.) — концепт Ницше, обозначающий своего рода моральный императив, призывающий любить все сущее, во всем его многообразии, даже если речь идет о безобразном.

¹¹² Интеллектуальная любовь к Богу (лат.) — в философии Спинозы данное выражение обозначает высшую ступень человеческого познания, когда разум человека познает Бога. Такое познание приносит человеку высшую радость, дает душе свободу и власть над аффектами.

¹¹³ Прибежище невежества (лат.) — выражение, обозначающее остановку размышлений из-за нежелания или невозможности дальнейшего обдумывания теоретического положения. В данном контексте речь идет о телеологии, которая выступает в качестве предела, где останавливается возможность дальнейшего размышления.

¹¹⁴ В статье Андреас Урс Зоммер делает отдельное указание о том, что цитата Спинозы им берется из английского издания Спинозы [48, p. 37]. В переводе же данная цитата приводится непосредственно по русскому переводу *Geschichte der neuern Philosophie* Куно Фишера [47, с. 297–298].

¹¹⁵ Здесь и далее будут использоваться сокращенные немецкие названия для соответствующих работ Ницше (перечисляются в хронологическом порядке их написания): *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen* (Так говорил Заратустра. Книга для всех и ни для кого, 1881–1884 гг.), *Die fröhliche Wissenschaft* (Веселая наука, 1882 г.), *Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft* (По ту сторону добра и зла. Прелюдия к философии будущего, 1885 г.), *Der Antichrist. Fluch auf das Christenthum* (Антихрист. Проклятие христианству, 1888 г.), *Götzen-Dämmerung oder Wie man mit dem Hammer philosophiert* (Сумерки идолов, или как философствуют молотом, 1888 г.).

¹¹⁶ Природа или Бог (лат.) — формула Спинозы о тождестве природы и Бога.

¹¹⁷ Действующие причины зависят от причин конечных (лат.).

¹¹⁸ Действовать абсолютно по добродетели = действовать под руководством разума, жить, сохранять свою сущность (лат.).

¹¹⁹ В философии Спинозы понятие конатуса обозначает врожденную склонность вещей к самосохранению, продолжению существования.

Список источников

1. Janz C. P. Friedrich Nietzsche: Biographie. In 3 bänden. Band. 3. Munich: Hanser, 1979. 462 s.
2. Wurzer W. S. Nietzsche und Spinoza. Meisenheim am Glan: Hain, 1975. 276 s.
3. Comte-Sponville A. Nietzsche et Spinoza // De Sils-Maria à Jérusalem: Nietzsche et le judaïsme, les intellectuels juifs et Nietzsche / Eds. D. Bourel, J. Le Rider. Paris: Cerf, 1991. P. 47–66.
4. Yovel Y. Spinoza und Nietzsche: *Amor dei* und *Amor fati* // Spinoza: Das Abenteuer der Immanenz. Göttingen: Steidl, 1994. S. 384–420.
5. Schacht R. The Nietzsche-Spinoza problem: Spinoza as Precursor // Making Sense of Nietzsche. Urbana: University of Illinois Press, 1995. P. 167–186.
6. Whitlock G. Roger Boscovich, Benedict de Spinoza, and Friedrich Nietzsche: the untold story // Nietzsche-Studien. 1996. Vol. 25, № 1. S. 200–220. DOI: 10.1515/9783110244441.200.
7. Gawoll H.-J. Nietzsche und der Geist Spinozas: Die existentielle Umwandlung einer affirmativen Ontologie // Nietzsche-Studien. 2001. Vol. 30, № 1. S. 44–61.
8. Liveri G. T. Nietzsche e Spinoza: Ricostruzione filosofica, storia di un «incontro impossibile». Rome: Armando, 2003. 383 p.
9. Stegmaier W. «Philosophischer Idealismus» und die «Musik des Lebens»: Zu Nietzsches Umgang mit Paradoxien. Eine kontextuelle Interpretation des Aphorismus Nr. 372 der *Fröhlichen Wissenschaft* // Nietzsche-Studien. 2004. Vol. 33, № 1. S. 90–128. DOI: 10.1515/9783110179729.90.
10. Seggern H.-G., von. Die Spur von Spinozas Affektenlehre // Nietzsche und die Weimarer Klassik / Ed. H.-G. von Seggern. Tübingen: Franke, 2005. S. 127–147.
11. Choulet P. Le Spinoza de Nietzsche: Les attendus d'une amitié d'étoile // Spinoza au XIXe siècle / Eds. A. Tosel, P.-F. Moreau, J. Salem. Paris: Publications de la Sorbonne, 2007. P. 193–205.
12. Basic Writings of Friedrich Nietzsche / trans. from Germ. W. Kaufmann. New York: Vintage, 1992. 862 p.
13. Nietzsche F. Human, all too human: a book for free spirits / trans. from Germ. R. J. Hollingdale. Cambridge: Cambridge University Press, 1986. 399 p.
14. Nietzsche F. Thus spoke Zarathustra: a book for all and for none / trans. from Germ. W. Kaufmann. New York: Vintage, 1978. 327 p.
15. Nietzsche F. Twilight of the idols and the Anti-Christ / trans. from Germ. R. J. Hollingdale. London: Penguin, 2003. 210 p.
16. Writings from the late notebooks / trans. from Germ. K. Sturge / Ed. R. Bittner. Cambridge: Cambridge University Press, 2003. 286 p.
17. Nietzsche F. Sämtliche briefe. Kritische studienausgabe. In 8 bänden. Bd. 6: Januar 1880–Dezember 1884. München: De Gruyter, 1986. 590 s.
18. Янц К. П. Жизнь Фридриха Ницше. В 3 т. Т. 3 / пер. с нем. В. М. Бакусева. Москва: Культурная революция, 2018. 512 с. ISBN 978-5-6040343-7-8.
19. Nietzsche F. Sämtliche briefe. Kritische studienausgabe. In 8 bänden. Bd. 7: Januar 1885–Dezember 1886. München: De Gruyter, 1986. 306 s.
20. Ницше Ф. Письма / пер. с нем. И. А. Эбанойдзе. Москва: Культурная революция, 2007. 400 с. ISBN 978-5250-06020-2.
21. Nietzsche F. Kritische studienausgabe. In 15 bänden. Bd. 11: Nachgelassene fragmente 1884–1885. München: De Gruyter, 1988. 728 s.
22. Ницше Ф. Полное собрание сочинений. В 13 т. Т. 11: Черновики и наброски 1884–1885 гг. / пер. с нем. В. Д. Седельника. Москва: Культурная революция, 2012. 688 с. ISBN 978-5-250-06104-9.

23. Nietzsche F. Kritische studienausgabe. In 15 bänden. Bd. 9: Nachgelassene fragmente 1880–1882. München: De Gruyter, 1988. 688 s.
24. Ницше Ф. Полное собрание сочинений. В 13 т. Т. 9: Черновики и наброски 1880–1882 гг. / пер. с нем. А. А. Карельского, А. А. Моисеевкова, М. Селисской. Москва: Культурная революция, 2013. 688 с. ISBN 978-5-902764-28-1.
25. Brobjer T. H. Nietzsche's philosophical context: an intellectual biography. Urbana: University of Illinois Press, 2008. 288 p.
26. Lange F. A. Geschichte des materialismus und kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart. Iserlohn: Baedeker, 1866. 852 s.
27. Hartmann E., von. Philosophie des Unbewussten: Versuch einer Weltanschauung. Berlin: Duncker, 1869. 678 s.
28. Ueberweg F. Grundriß der Geschichte der Philosophie von Thales bis auf die Gegenwart. Berlin: Mittler, 1866. 361 s.
29. Dühring E. Der Werth des lebens: eine philosophische Betrachtung. Breslau: Trewendt, 1865. 234 s.
30. Nietzsche's persönliche bibliothek / Eds. G. Campioni, P. D'Iorio, M. C. Fornari [et al.]. Berlin: De Gruyter, 2003. 737 s. ISBN 3-11-015858-2.
31. Nietzsche F. Kritische studienausgabe. In 15 bänden. Bd. 8: Nachgelassene fragmente 1875–1879. München: De Gruyter, 1988. 624 s.
32. Ницше Ф. Полное собрание сочинений. В 13 т. Т. 8: Черновики и наброски 1875–1879 гг. / пер. с нем. А. И. Жеребина, В. Г. Куприянова, А. В. Назаренко. Москва: Культурная революция, 2008. 704 с. ISBN 5-902764-12-2.
33. Fischer K. Geschichte der neuern Philosophie. Vol. 1: Descartes und seine Schule. Part 2: Descartes' Schule, Geulinx, Malebranche, Baruch Spinoza. Mannheim: Basserman, 1865. 584 s.
34. Brusotti M. Die Leidenschaft der erkenntnis: philosophie und ästhetische lebensgestaltung bei Nietzsche von «Morgenröthe» bis «Also sprach Zarathustra». Berlin: de Gruyter, 1997. 706 s.
35. Nietzsche F. Kritische studienausgabe. In 15 bänden. Bd. 12: Nachgelassene fragmente 1885–1887. München: De Gruyter, 1988. 582 s.
36. Ницше Ф. Полное собрание сочинений. В 13 т. Т. 12: Черновики и наброски 1885–1887 гг. / пер. с нем. В. М. Бакусева. Москва: Культурная революция, 2005. 560 с. ISBN 5-902764-07-6.
37. Die ethik des Spinoza im urtexte. Leipzig: Koschny, 1875. 252 s.
38. Nietzsche F. Kritische studienausgabe. In 15 bänden. Bd. 2: Menschliches, Allzumenschliches I und II. München: De Gruyter, 1988. 718 s.
39. Ницше Ф. Полное собрание сочинений. В 13 т. Т. 2: Человеческое, слишком человеческое. В 2 т. / пер. с нем. В. М. Бакусева. Москва: Культурная революция, 2011. 672 с. ISBN 978-5-25006094-3.
40. Nietzsche F. Kritische studienausgabe. In 15 bänden. Bd. 5: Jenseits von Gut und Böse, Zur Genealogie der Moral. München: De Gruyter, 1988. 424 s.
41. Ницше Ф. Полное собрание сочинений. В 13 т. Т. 5: По ту сторону добра и зла. К генеалогии морали. Случай «Вагнер» / пер. с нем. Н. Н. Полилова, К. А. Свасьяна. Москва: Культурная революция, 2012. 480 с.
42. Nietzsche on time and history / Ed. M. Dries. Berlin: de Gruyter, 2008. 328 p.
43. Sommer A. U. Sieben Thesen zur Geschichtsphilosophie bei Kant und Nietzsche // Kant und Nietzsche im Widerstreit: Internationale Konferenz der Nietzsche-Gesellschaft in Zusammenarbeit mit der KantGesellschaft, Naumburg an der Saale, 26–29 August 2004 / Ed. B. Himmelmann. Berlin: de Gruyter, 2005. S. 217–225.
44. Sommer A. U. Vom nutzen und nachteil kritischer Quellenforschung. Einige Überlegungen zum fall Nietzsches // Nietzsche-Studien. 2000. Vol. 29, № 1. S. 302–316. DOI: 10.1515/9783110244472.302.
45. Sommer A. U. Ein philosophisch-historischer Kommentar zu Nietzsche's *Götzen-Dämmerung*: Probleme und Perspektiven // Perspektiven der Philosophie: Neues Jahrbuch. 2009. Vol. 35. S. 45–66. DOI: 10.1163/9789042027862_003.
46. Фишер К. История новой философии: Бенедикт Спиноза / пер. с нем. А. А. Кудрявцева. Москва: АСТ: Транзит-книга, 2005. 557 с. ISBN 5-17-026924-2.
47. Spinoza B., de. Ethics / trans. from Lat. W. H. White, A. H. Stirling. Hertfordshire: Wordsworth, 2001. 276 p.
48. Nietzsche F. Kritische studienausgabe. In 15 bänden. Bd. 6: Der Fall Wagner, Götzen-Dämmerung, Der Antichrist, Ecce homo, Dionysos-Dithyramben, Nietzsche contra Wagner. München: De Gruyter, 1988. 464 s.
49. Ницше Ф. Полное собрание сочинений. В 13 т. Т. 6. Сумерки идолов. Антихрист. Ессе homo. Дионисовы дифирамбы. Ницше contra Вагнер / пер. с нем. Ю. М. Антоновского, Я. Э. Голосовкера. Москва: Культурная революция, 2009. 408 с. ISBN 978-5-250-06071-4.
50. Liebmann O. Gedanken und thatsachen: philosophische abhandlungen, aphorismen und studien. Straßburg: Trübner, 1882. 470 s.
51. Sommer A. U. Sinnstiftung durch Geschichte? Zur Entstehung spekulativ-universalistischer Geschichtsphilosophie zwischen Bayle und Kant. Basel: Schwabe, 2006. 582 s.
52. Cancik H. Die Rechtfertigung Gottes durch den 'Fortschritt der Zeiten': Zur Differenz jüdisch-christlicher und hellenisch-römischer Zeit- und Geschichtsvorstellung // Antik-Modern: Beiträge zur römischen und deutschen Kulturgeschichte. Stuttgart: Metzler, 1998. 371 s.
53. Sommer A. U. Friedrich Nietzsches «Der Antichrist»: Ein philosophisch-historischer Kommentar. Basel: Schwabe, 2000. 783 s.
54. Nietzsche F. Kritische studienausgabe. In 15 bänden. Bd. 10: Nachgelassene fragmente 1882–1884. München: De Gruyter, 1988. 666 s.
55. Nietzsche F. Kritische studienausgabe. In 15 bänden. Bd. 3: Morgenröte, Idyllen aus Messina, die fröhliche Wissenschaft. München: De Gruyter, 1988. 666 s.
56. Schopenhauer A. The world as will and idea / trans. from Germ. J. Berman. London: J. M. Dent, 1995. 336 p.
57. Шопенгауэр А. Сочинения. В 6 т. Т. 1: Мир как воля и представление / пер. с нем. Ю. И. Айхенвальда. Москва: Терра — Книжный клуб изд-во «Республика», 1999. 496 с. ISBN 5-300-02645-X.
58. Hartmann E., von. Philosophie des unbewussten. Vol. 2: metaphysik des unbewussten. Berlin: Duncker, 1878. 566 s.
59. Гартман Э., фон. Сущность мирового процесса, или Философия бессознательного: Метафизика бессознательного / пер. с нем. А. А. Козлова. Москва: КРАСАНД, 2010. 440 с. ISBN 978-5-396-00251-7.
60. Nietzsche F. Kritische studienausgabe. In 15 bänden. Bd. 4: Also sprach Zarathustra. München: De Gruyter, 1988. 420 s.
61. Ницше Ф. Полное собрание сочинений. В 13 т. Т. 4: Так говорил Заратустра. Книга для всех и ни для кого / пер. с нем. Ю. М. Антоновского. Москва: Культурная революция, 2007. 432 с. ISBN 978-5-250-06018-9.
62. Спиноза Б. Этика. Минск: Харвест, Москва: АСТ, 2001. 336 с. ISBN 985-13-0268-6.
63. Ницше Ф. Полное собрание сочинений. В 13 т. Т. 3: Утренняя заря. Мессинские идиллии. Веселая наука / пер. с нем. В. Бакусева, К. Свасьяна. Москва: Культурная революция, 2014. 640 с. ISBN 978-5-90276444-3.
64. Fornari M. C. Die Entwicklung der Herdenmoral: Nietzsche liest Spencer und Mill / trans. from Ital. L. Schröder. Wiesbaden: Harrassowitz, 2009. 285 s.
65. Sommer A. U. Nietzsche mit und gegen Darwin in den Schriften von 1888 // Nietzscheforschung: Jahrbuch der Nietzsche-Gesellschaft. 2010. Vol. 17, № 1. S. 31–44.
66. Rolph W. H. Biologische probleme zugleich als Versuch zur Entwicklung einer rationalen Ethik. Leipzig: Engelmann, 1884. 238 s.

67. Richardson J. Nietzsche's new Darwinism. Oxford: Oxford University Press, 2004. 288 p.
68. Nietzsche F. The joyful wisdom («La Gaya Scienza») / trans. from Ital. T. Common. Edinburgh: Foulis, 1910. 370 p.
69. Rupschus A., Stegmaier W. «Inconsequenz Spinoza's»? Adolf Trendelenburg als Quelle von Nietzsches Spinoza-Kritik in *Jenseits von Gut und Böse* 13 // Nietzsche-Studien. 2009. Vol. 38, № 1. S. 299–308. DOI: 10.1515/9783110208924.3.299.
70. Trendelenburg A. Über Spinoza's Grundgedanken und dessen Erfolg: vorgetragen in der königlichen akademie der Wissenschaften. Berlin: Bethge, 1850. 58 s.
71. Borelius J. J. Ueber den Satz des Widerspruchs und die bedeutung der Negation. Leipzig: Koschny, 1881. 45 s.
72. Krummel R. F. Nietzsche und der deutsche Geist: Ausbreitung und Wirkung des Nietzscheschen Werkes im deutschen Sprachraum bis zum Ende des Zweiten Weltkrieges. In 4 Vols. Berlin: de Gruyter, 1998. Vol. 1. 984 s.
73. Falckenberg R. Geschichte der neueren Philosophie von Nikolaus von Kues bis zur Gegenwart: Im Grundriss dargestellt. Leipzig: Veit, 1886.
74. Фалькенберг Р. История новой философии. От Николая Кузанского до нашего времени / пер. с нем. И. Иноземцева. Санкт-Петербург: И. Перевозникова и И. Комелова, 1898. 634 с.
75. Guyau J.-M. Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction. Paris: Alcan, 1885. 254 p.
76. Guyau J.-M. L'irréligion de l'avenir: Étude sociologique. Paris: Alcan, 1887. 480 p.
77. Comte-Sponville A. Jean-Marie Guyau et Spinoza // Spinoza au XIXe siècle: Actes des journées d'études organisées à la Sorbonne (9 et 16 mars, 23 et 30 novembre 1997). Sorbonne: Publications de la Sorbonne, 2007, P. 281–294.
78. Guyau J.-M. La morale anglaise contemporaine: Morale de l'utilité et de l'évolution. Paris: Ballière, 1879. 432 p.
79. Гюйо Ж.-М. История и критика современных английских учений о нравственности / пер. с фр. Н. Южина. Санкт-Петербург: О. Н. Поповой, 1898. 458 с.
80. Guyau J.-M. La morale d'Épicure et ses rapports avec les doctrines contemporaines. Paris: Ballière, 1878. 292 p.
81. Гюйо Ж.-М. Происхождение идеи времени. Мораль Эпикура и ее связь с современными учениями / пер. с фр. И. К. Брусиловского. Санкт-Петербург: Товарищество Знание, 1899. 372 с.
82. Nietzsche F. Kritische studienausgabe. In 15 bänden. Bd. 13: Nachgelassene fragmente 1887–1889. München: De Gruyter, 1988. 668 s.
83. Ницше Ф. Полное собрание сочинений. В 13. Т. 13: Черновики и наброски 1887–1889 гг. / пер. с нем. В. М. Баккуева, А. В. Гараджи. Москва: Культурная революция, 2006. 656 с. ISBN 5-902764-12-2.
84. Brobjer T. H. Beiträge zur Quellenforschung: Nachweise aus Höffding, Harald: Psychologie in Umrisen u. a. // Nietzsche-Studien. 2001. Vol. 30, № 1. S. 418–421. DOI: 10.1515/9783110172409.418.

Сведения о переводчике

МОСКОВЕЦ Семен Андреевич, ассистент кафедры «Онтология, теория познания и социальная философия» Национального исследовательского Томского государственного университета, г. Томск.

SPIN-код: 7591-6664

AuthorID (РИНЦ): 1215811

Адрес для переписки: moskovets.tsu@yandex.ru

Источник перевода:

Sommer A. U. Nietzsche's readings on Spinoza: a contextualist study, particularly on the reception of Kuno Fischer // The Journal of Nietzsche Studies. 2012. Vol. 43, № 2. P. 156–184. DOI:10.5325/jnietstud.43.2.0156.

Ссылка на полный текст эссе:

<https://scholarlypublishingcollective.org/psup/nietzsche-studies/article-abstract/43/2/156/247114/Nietzsche-s-Readings-on-Spinoza-A-Contextualist?redirectedFrom=fulltext>

Для цитирования

Зоммер А. У. Ницшевское прочтение Спинозы: контекстуалистское исследование, в особенности посвященное рецепции Куно Фишера = Sommer A. U. Nietzsche's readings on Spinoza: a contextualist study, particularly on the reception of Kuno Fischer / пер. с англ. С. А. Московца // Омский научный вестник. Сер. Общество. История. Современность. 2025. Т. 10, № 2. С. 111–131. DOI: 10.25206/2542-0488-2025-10-2-111-131. EDN: GSDKCO.

Статья поступила в редакцию 16.06.2024 г.

© А. У. Зоммер



NIETZSCHE'S READINGS ON SPINOZA: A CONTEXTUALIST STUDY, PARTICULARLY ON THE RECEPTION OF KUNO FISCHER

Nietzsche's relation to Spinoza is highly puzzling. It was based mainly on secondary sources. This article explores for the first time what impact Nietzsche's reading about Spinoza — particularly of Kuno Fischer's *History of Modern Philosophy* — had on his conceptions. First, I consider how Nietzsche found a brother-in-arms in Spinoza upon leaving teleology behind. Second, I examine Nietzsche's concept of eternal recurrence in the context of Spinoza's teaching as it was presented by Fischer. Third, I investigate the relation between Nietzsche's *amor fati* and Spinoza's *amor intellectualis dei*. Finally, I discuss how the Spinozist concept of self-preservation (as it was modeled and discussed in nineteenth-century Spinoza research) became in the horizon of evolutionary theory a critical point for Nietzsche. It turns out that the knowledge of Nietzsche's sources is fundamental for an adequate understanding of the use Nietzsche made of Spinoza's philosophy. The article thus tries to find a new approach to Nietzsche's Spinoza with the help of the contemporary sources he used.

Keywords: Nietzsche, Spinoza, Kuno Fischer, teleology, eternal recurrence, *amor fati*, *amor intellectualis dei*, self-preservation.

Author's acknowledgements

I would like to thank Camillo de Vivanco for having translated the first draft of this article and particularly its anonymous *Journal of Nietzsche Studies* reviewers for many very useful comments and suggestions. Manuel Dries, Anthony K. Jensen, and MJ Devaney helped significantly to polish the language and to improve the argument. I am very grateful to them.

Translator's acknowledgements

I would like to thank Roman Leonidovich Kochnev for his advice on the translation. It was thanks to him that the translation of this article became possible. The translation is published by the author's permission.

References

1. Janz C. P. Friedrich Nietzsche: Biographie. In 3 bänden. Bänd. 3. [Friedrich Nietzsche: Biography. In 3 vols. Vol. 3]. Munich: Hanser, 1979. 462 s. (In Germ.).
2. Wurzer W. S. Nietzsche und Spinoza [Nietzsche and Spinoza]. Meisenheim am Glan: Hain, 1975. 276 s. (In Germ.).
3. Comte-Sponville A. Nietzsche et Spinoza [Nietzsche and Spinoza] // De Sils-Maria à Jérusalem: Nietzsche et le judaïsme, les intellectuels juifs et Nietzsche [From Sils-Maria to Jerusalem: Nietzsche and Judaism, Jewish Intellectuals and Nietzsche] / Eds. D. Bourel, J. Le Rider. Paris: Cerf, 1991. P. 47–66. (In Fr.).
4. Yovel Y. Spinoza und Nietzsche: *Amor dei* und *Amor fati* [Spinoza and Nietzsche: *Amor dei* and *Amor fati*] // Spinoza: Das Abenteuer der Immanenz [Spinoza: The Adventure of Immanence]. Göttingen: Steidl, 1994. S. 384–420. (In Germ.).
5. Schacht R. The Nietzsche-Spinoza Problem: Spinoza as Precursor // Making Sense of Nietzsche. Urbana: University of Illinois Press, 1995. P. 167–186. (In Engl.).
6. Whitlock G. Roger Boscovich, Benedict de Spinoza, and Friedrich Nietzsche: The Untold Story // Nietzsche-Studien. 1996. Vol. 25, no. 1. S. 200–220. DOI: 10.1515/9783110244441.200. (In Engl.).
7. Gawoll H.-J. Nietzsche und der Geist Spinozas: Die existentielle Umwandlung einer affirmativen Ontologie [Nietzsche and the Spirit of Spinoza: The Existential Transformation of an Affirmative Ontology] // Nietzsche-Studien. 2001. Vol. 30, no. 1. S. 44–61. (In Germ.).
8. Liveri G. T. Nietzsche e Spinoza: Ricostruzione filosofica, storia di un «incontro impossibile» [Nietzsche and Spinoza: Philosophical Reconstruction, History of an «impossible encounter»]. Rome: Armando, 2003. 383 p. (In Ital.).

9. Stegmaier W. «Philosophischer Idealismus» und die «Musik des Lebens»: Zu Nietzsches Umgang mit Paradoxien. Eine kontextuelle Interpretation des Aphorismus Nr. 372 der *Fröhlichen Wissenschaft* [«Philosophical Idealism» and the «Music of Life»: Nietzsche's Approach to Paradoxes. A Contextual Interpretation of Aphorism No. 372 of the *Joyful Science*] // Nietzsche-Studien. 2004. Vol. 33, no. 1. S. 90–128. DOI: 10.1515/9783110179729.90. (In Germ.).
10. Seggern H.-G., von. Die Spur von Spinozas Affektenlehre [The Trace of Spinoza's Theory of Affects] // Nietzsche und die Weimarer Klassik [Nietzsche and Weimar Classicism] / Ed. H.-G. von Seggern. Tübingen: Franke, 2005. S. 127–147. (In Germ.).
11. Choulet P. Le Spinoza de Nietzsche: Les attendus d'une amitié d'étoile [Nietzsche's Spinoza: The Expectations of a Star Friendship] // Spinoza au XIXe siècle [Spinoza in the XIX century] / Eds. A. Tosel, P.-F. Moreau, J. Salem. Paris: Publications de la Sorbonne, 2007. P. 193–205. (In Fr.).
12. Basic Writings of Friedrich Nietzsche / trans. from Germ. W. Kaufmann. New York: Vintage, 1992. 862 p. (In Engl.).
13. Nietzsche F. Human, all too human: a book for free spirits / trans. from Germ. R. J. Hollingdale. Cambridge: Cambridge University Press, 1986. 399 p. (In Engl.).
14. Nietzsche F. Thus Spoke Zarathustra: A Book for All and for None / trans. from Germ. W. Kaufmann. New York: Vintage, 1978. 327 p. (In Engl.).
15. Nietzsche F. Twilight of the idols and the Anti-Christ / trans. from Germ. R. J. Hollingdale. London: Penguin, 2003. 210 p. (In Engl.).
16. Writings from the late notebooks / trans. from Germ. K. Sturge / Ed. R. Bittner. Cambridge: Cambridge University Press, 2003. 286 p. (In Engl.).
17. Nietzsche F. Sämtliche Briefe. Kritische studienausgabe. In 8 bänden. Bd. 6: Januar 1880–Dezember 1884 [Complete Letters. Critical Study Edition. In 8 Vols. Vol. 6: January 1880–December 1884]. München: De Gruyter, 1986. 590 s. (In Germ.).
18. Janz C. P. Zhizn' Fridrikha Nitshe. V 3 t. T. 3 [Friedrich Nietzsche: Biography. In 3 vols. Vol. 3] / trans. from Germ. V. M. Bakusev. Moscow: Kul'turnaya revolyutsiya, 2018. 512 p. ISBN 978-5-6040343-7-8. (In Russ.).
19. Nietzsche F. Sämtliche briefe. Kritische studienausgabe. In 8 bänden. Bd. 7: Januar 1885–Dezember 1886 [Complete letters. Critical study edition. In 8 vols. Vol. 7: January 1885–December 1886]. München: De Gruyter, 1986. 306 s. (In Germ.).
20. Nietzsche F. Pis'ma [The letters] / trans. from Germ. I. A. Ebanoidze. Moscow, 2007. 400 p. ISBN 978-5250-06020-2. (In Russ.).
21. Nietzsche F. Kritische studienausgabe. In 15 bänden. Bd. 11: Nachgelassene fragmente 1884–1885 [Critical study edition of Nietzsche's works. In 15 vols. Vol. 11: Posthumous fragments 1884–1885]. München: De Gruyter, 1988. 728 s. (In Germ.).
22. Nietzsche F. Polnoye sobraniye sochineniy. V 13 t. T. 11: Chernoviki i nabroski 1884–1885 gg. [Complete works. In 13 vols. Vol. 11: drafts and sketches 1884–1885] / trans. from Germ. V. D. Sedelnik. Moscow, 2012. 688 p. ISBN 978-5-250-06104-9. (In Russ.).
23. Nietzsche F. Kritische Studienausgabe. In 15 Bänden. Bd. 9: Nachgelassene Fragmente 1880–1882 [Critical study edition of Nietzsche's works. In 15 vols. Vol. 11: Posthumous fragments 1880–1882]. München: De Gruyter, 1988. 688 s. (In Germ.).
24. Nietzsche F. Polnoye sobraniye sochineniy. V 13 t. T. 9: Chernoviki i nabroski 1880–1882 gg. [Complete works. In 13 vols. Vol. 11: drafts and sketches 1880–1882] / trans. from Germ. A. A. Karelskiy, A. A. Moiseyenko, M. Selisskaya. Moscow, 2013. 688 p. ISBN 978-5-902764-28-1. (In Russ.).
25. Brobjer T. H. Nietzsche's Philosophical context: an intellectual biography. Urbana: University of Illinois Press, 2008. 288 p. (In Engl.).
26. Lange F. A. Geschichte des materialismus und kritik seiner bedeutung in der gegenwart [History of materialism and criticism of its significance in the present]. Iserlohn: Baedeker, 1866. 852 s. (In Germ.).
27. Hartmann E., von. Philosophie des Unbewussten: Versuch einer Weltanschauung [Philosophy of the unconscious: an attempt at a world view]. Berlin: Duncker, 1869. 678 s. (In Germ.).
28. Ueberweg F. Grundriß der Geschichte der philosophie von thales bis auf die gegenwart [Outline of the history of philosophy from thales to the present day]. Berlin: Mittler, 1866. 361 s. (In Germ.).
29. Dühring E. Der Werth des Lebens: eine philosophische betrachtung [The Value of life: a philosophical reflection]. Breslau: Trewendt, 1865. 234 s. (In Germ.).
30. Nietzsche's persönliche bibliothek [Nietzsche's personal library] / Eds. G. Campioni, P. D'Iorio, M. C. Fornari [et al.]. Berlin: De Gruyter, 2003. 737 s. ISBN 3-11-015858-2. (In Germ.).
31. Nietzsche F. Kritische studienausgabe. In 15 bänden. Bd. 8: Nachgelassene fragmente 1875–1879 [Critical study edition of Nietzsche's works. In 15 vols. Vol. 8: Posthumous fragments 1875–1879]. München: De Gruyter, 1988. 624 s. (In Germ.).
32. Nietzsche F. Polnoye sobraniye sochineniy. V 13 t. T. 8: Chernoviki i nabroski 1875–1879 gg. [Complete works. In 13 vols. Vol. 8: drafts and sketches 1875–1879] / trans. from Germ. A. I. Zherebin, V. G. Kupriyanov, A. B. Nazarenko. Moscow, 2008. 704 p. ISBN 5-902764-12-2. (In Russ.).
33. Fischer K. Geschichte der neuern Philosophie. Vol. 1: descartes und seine Schule. Part 2: Descartes' Schule, Geulinx, Malebranche, Baruch Spinoza [History of modern philosophy. Vol. 1: descartes and his school. Part 2: Descartes' School, Geulinx, Malebranche, Baruch Spinoza]. Mannheim: Basserman, 1865. 584 s. (In Germ.).
34. Brusotti M. Die Leidenschaft der Erkenntnis: Philosophie und ästhetische Lebensgestaltung bei Nietzsche von «Morgenröthe» bis «Also sprach Zarathustra» [The passion of knowledge: philosophy and the aesthetic organisation of life in Nietzsche from «Dawn» to «Thus Spoke Zarathustra»]. Berlin: de Gruyter, 1997. 706 s. (In Germ.).
35. Nietzsche F. Kritische studienausgabe. In 15 bänden. Bd. 12: Nachgelassene fragmente 1885–1887 [Critical study edition of Nietzsche's works. In 15 vols. Vol. 12: Posthumous fragments 1885–1887]. München: De Gruyter, 1988. 582 s. (In Germ.).
36. Nietzsche F. Polnoye sobraniye sochineniy. V 13 t. T. 12: Chernoviki i nabroski 1885–1887 gg. [Complete works. In 13 vols. Vol. 8: drafts and sketches 1885–1887] / trans. from Germ. V. M. Bakusev. Moscow, 2005. 560 p. ISBN 5-902764-07-6. (In Russ.).
37. Die Ethik des Spinoza im urtexte [The ethics of Spinoza in the original text]. Leipzig: Koschny, 1875. 252 s. (In Germ.).
38. Nietzsche F. Kritische studienausgabe. In 15 bänden. Bd. 2: Menschliches, allzumenschliches I und II [Critical study edition of Nietzsche's works. In 15 vols. Vol. 2: Human, all too human I and II]. München: De Gruyter, 1988. 718 s. (In Germ.).
39. Nietzsche F. Polnoye sobraniye sochineniy. V 13 t. T. 2: Chelovecheskoye, slishkom chelovecheskoye. V 2 t. [Complete works. In 13 vols. Vol. 2: Human, all too human. In 2 vols.] / trans. from Germ. V. M. Bakusev. Moscow, 2011. 672 p. ISBN 978-5-25006094-3. (In Russ.).
40. Nietzsche F. Kritische studienausgabe. In 15 bänden. Bd. 5: Jenseits von Gut und Böse, Zur Genealogie der Moral [Critical Study edition of Nietzsche's works. In 15 vols. Vol. 5: Beyond Good and Evil, On the Genealogy of Morals]. München: De Gruyter, 1988. 424 s. (In Germ.).
41. Nietzsche F. Polnoye sobraniye sochineniy. V 13 t. T. 5: Po tu storonu dobra i zla. K genealogii morali. Sluchay «Vagner» [Complete works. In 13 vols. Vol. 5: Beyond Good and Evil. Towards a Genealogy of Morality. The Case of «Wagner»] / trans. from Germ. H. H. Polilov, K. A. Svasyan. Moscow, 2012. 480 p. (In Russ.).
42. Nietzsche on time and history / Ed. M. Dries. Berlin: de Gruyter, 2008. 328 p. (In Engl.).

43. Sommer A. U. Sieben Thesen zur Geschichtsphilosophie bei Kant und Nietzsche [Seven Theses on the Philosophy of History in Kant and Nietzsche] // Kant und Nietzsche im Widerstreit: Internationale Konferenz der Nietzsche-Gesellschaft in Zusammenarbeit mit der KantGesellschaft, Naumburg an der Saale, 26–29 August 2004 [Kant and Nietzsche in conflict: International Conference of the Nietzsche Society in Cooperation with the Kant Society, Naumburg (Saale), 26–29 August 2004] / Ed. B. Himmelmann. Berlin: de Gruyter, 2005. S. 217–225. (In Germ.).
44. Sommer A. U. Vom nutzen und nachteil kritischer Quellenforschung. Einige Überlegungen zum fall Nietzsches [The benefits and disadvantages of critical source research. Some reflections on the case of Nietzsche]. *Nietzsche-Studien*. 2000. Vol. 29, no. 1. S. 302–316. DOI: 10.1515/9783110244472.302. (In Germ.).
45. Sommer A. U. Ein philosophisch-historischer Kommentar zu Nietzsches's *Götzen-Dämmerung*: Probleme und Perspektiven [A Philosophical-historical commentary on Nietzsche's *Twilight of the Idols*: problems and perspectives] // Perspektiven der Philosophie: Neues Jahrbuch [Perspectives on philosophy: new yearbook]. 2009. Vol. 35. S. 45–66. DOI: 10.1163/9789042027862_003. (In Germ.).
46. Fischer K. Istoriya novoj filosofii: Benedikt Spinoza [History of modern philosophy: Benedict Spinoza] / trans. from Germ. A. A. Kudryavtsev. Moscow, 2005. 557 p. ISBN 5-17-026924-2. (In Russ.).
47. Spinoza B., de. Ethics / trans. from Lat. W. H. White, A. H. Stirling. Hertfordshire: Wordsworth, 2001. 276 p. (In Engl.).
48. Nietzsche F. Kritische studienausgabe. In 15 bänden. Bd. 6: Der Fall Wagner, Götzen-Dämmerung, Der Antichrist, Ecce homo, Dionysos-Dithyramben, Nietzsche contra Wagner [Critical study edition of Nietzsche's works. In 15 vols. Vol. 6: Twilight of the Idols, The Antichrist, Ecce Homo, Dionysian-Dithyrambs, Nietzsche contra Wagner]. München: De Gruyter, 1988. 464 s. (In Germ.).
49. Nietzsche F. Polnoye sobraniye sochineniy. V 13 t. T. 6. Sumerki idolov. Antikhrisť. Esse homo. Dionisovy difiramby. Nitsse contra Vagner [Complete works. In 13 vols. Vol. 6: Twilight of the Idols, The Antichrist, Ecce Homo, Dionysian-Dithyrambs, Nietzsche contra Wagner] / trans. from Germ. Yu. M. Antonovskiy, Ya. E. Golosovker. Moscow, 2009. 408 p. ISBN 978-5-250-06071-4. (In Russ.).
50. Liebmann O. Gedanken und thatsachen: philosophische abhandlungen, aphorismen und studien [Thoughts and facts: philosophical essays, aphorisms and studies]. Straßburg: Trübner, 1882. 470 s. (In Germ.).
51. Sommer A. U. Sinnstiftung durch Geschichte? Zur Entstehung spekulativ-universalistischer Geschichtsphilosophie zwischen Bayle und Kant [Creating meaning through history? On the Emergence of speculative-universalist philosophy of history between Bayle and Kant]. Basel: Schwabe, 2006. 582 s. (In Germ.).
52. Cancik H. Die Rechtfertigung Gottes durch den 'Fortschritt der Zeiten': Zur Differenz jüdisch-christlicher und hellenisch-römischer Zeit- und Geschichtsvorstellung [The justification of God through the 'Progress of time': on the difference between Jewish-Christian and Hellenic-Roman conceptions of time and history] // Antik-Modern: Beiträge zur römischen und deutschen Kulturgeschichte [Ancient-Modern: contributions to Roman and German cultural history]. Stuttgart: Metzler, 1998. 371 s. (In Germ.).
53. Sommer A. U. Friedrich Nietzsches «Der Antichrist»: Ein philosophisch-historischer Kommentar [Friedrich Nietzsche's '«The Antichrist»: a philosophical-historical commentary]. Basel: Schwabe, 2000. 783 s. (In Germ.).
54. Nietzsche F. Kritische studienausgabe. In 15 bänden. Bd. 10: Nachgelassene fragmente 1882–1884 [Critical study edition of Nietzsche's works. In 15 vols. Vol. 10: Posthumous fragments 1882–1884]. München: De Gruyter, 1988. 666 s. (In Germ.).
55. Nietzsche F. Kritische studienausgabe. In 15 bänden. Bd. 3: Morgenröte, Idyllen aus Messina, Die fröhliche Wissenschaft [Critical study edition of Nietzsche's Works. In 15 vols. Vol. 3: Dawn, Idylls from Messina, The Gay Science]. München: De Gruyter, 1988. 666 s. (In Germ.).
56. Schopenhauer A. The world as will and idea / trans. from Germ. J. Berman. London: J. M. Dent, 1995. 336 p. (In Engl.).
57. Schopenhauer A. Sochineniya. V 6 t. T. 1: Mir kak volya i predstavleniye [Works. In 6 vols. Vol. 1: The world as will and idea] / trans. from Germ. Yu. I. Aykhenvald. Moscow, 1999. 496 p. ISBN 5-300-02645-X. (In Russ.).
58. Hartmann E., von. Philosophie des Unbewussten. Vol. 2: Metaphysik des Unbewussten [Philosophy of the unconscious. Vol. 2: Metaphysics of the unconscious]. Berlin: Duncker, 1878. 566 s. (In Germ.).
59. Hartmann E., von. Sushchnost' mirovogo protsessa, ili Filosofiya bessoznatel'nogo: Metafizika bessoznatel'nogo [The essence of the world process, or philosophy of the unconscious: metaphysics of the unconscious] / trans. from Germ. A. A. Kozlov. Moscow, 2010. 440 p. ISBN 978-5-396-00251-7. (In Russ.).
60. Nietzsche F. Kritische Studienausgabe. In 15 Bänden. Bd. 4: Also sprach Zarathustra [Critical study edition of Nietzsche's works. In 15 vols. Vol. 4: thus spoke Zarathustra]. München: De Gruyter, 1988. 420 s. (In Germ.).
61. Nietzsche F. Polnoye sobraniye sochineniy. V 13 t. T. 4: Tak govoril Zarathustra. Kniga dlya vsekh i ni dlya kogo [Complete works. In 13 vols. Vol. 4: thus spoke Zarathustra: a book for all and none] / trans. from Germ. Yu. M. Antonovskiy. Moscow, 2007. 432 p. ISBN 978-5-250-06018-9. (In Russ.).
62. Spinoza B. Etika [Ethics]. Minsk, Moscow, 2001. 336 p. ISBN 985-13-0268-6. (In Russ.).
63. Nietzsche F. Polnoye sobraniye sochineniy. V 13 t. T. 3: Utrennyaya zarya. Messinskiye idillii. Veselaya nauka [Complete works. In 13 vols. Vol. 3: Dawn. Idylls from Messina. The Gay Science] / trans. from Germ. V. Bakusev, K. Svasyan. Moscow, 2014. 640 p. ISBN 978-5-9027644-40-3. (In Russ.).
64. Fornari M. C. Die Entwicklung der Herdenmoral: Nietzsche liest Spencer und Mill [The development of Herd Morality: Nietzsche reads Spencer and Mill] / trans. from Ital. L. Schröder. Wiesbaden: Harrassowitz, 2009. 285 s. (In Germ.).
65. Sommer A. U. Nietzsche mit und gegen Darwin in den Schriften von 1888 [Nietzsche With and Against Darwin in the Writings of 1888] // Nietzscheforschung: Jahrbuch der Nietzsche-Gesellschaft [Nietzsche Studies: yearbook of the Nietzsche Society]. 2010. Vol. 17, no. 1. S. 31–44. (In Germ.).
66. Rolph W. H. Biologische Probleme zugleich als Versuch zur Entwicklung einer rationellen Ethik [Biological problems at the same time as an attempt to develop rational Ethics]. Leipzig: Engelmann, 1884. 238 s. (In Germ.).
67. Richardson J. Nietzsche's new Darwinism. Oxford: Oxford University Press, 2004. 288 p. (In Engl.).
68. Nietzsche F. The joyful wisdom («La Gaya Scienza») / trans. from Ital. T. Common. Edinburgh: Foulis, 1910. 370 p. (In Engl.).
69. Rupschus A., Stegmaier W. «Inconsequenz Spinoza's»? Adolf Trendelenburg als Quelle von Nietzsches Spinoza-Kritik in *Jenseits von Gut und Böse* 13 [«Spinoza's inconsistency»? Adolf Trendelenburg as the source of Nietzsche's criticism of Spinoza in *Beyond Good and Evil* 13]. *Nietzsche-Studien*. 2009. Vol. 38, no. 1. S. 299–308. DOI: 10.1515/9783110208924.3.299. (In Germ.).
70. Trendelenburg A. Über Spinoza's Grundgedanken und dessen Erfolg: Vorgetragen in der Königlichen Akademie der Wissenschaften [On Spinoza's basic ideas and their success: lecture at the Royal Academy of Sciences]. Berlin: Bethge, 1850. 58 s. (In Germ.).
71. Borelius J. J. Ueber den satz des widerspruchs und die bedeutung der negation [On the theorem of contradiction and the meaning of negation]. Leipzig: Koschny, 1881. 45 s. (In Germ.).
72. Krummel R. F. Nietzsche und der deutsche Geist: Ausbreitung und Wirkung des Nietzscheschen Werkes im

deutschen Sprachraum bis zum Ende des Zweiten Weltkrieges. In 4 Vols. [Nietzsche and the German Spirit: the spread and impact of Nietzsche's Work in the German-speaking world up to the end of the Second World War. In 4 Vols.]. Berlin: de Gruyter, 1998. Vol. 1. 984 s. (In Germ.).

73. Falckenberg R. Geschichte der neueren Philosophie von Nikolaus von Kues bis zur Gegenwart: Im Grundriss dargestellt [History of modern philosophy from Nicholas of Cusa to the present: an outline]. Leipzig: Veit, 1886. (In Germ.).

74. Falckenberg R. Istoriya novoy filosofii. Ot Nikolaya Kuzanskogo do nashego vremeni [History of modern philosophy. From Nicholas of Cusa to the present] / trans. from Germ. I. Inozemtsev. Saint Petersburg, 1898. 634 p. (In Russ.).

75. Guyau J.-M. Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction [Sketch of a morality without obligation or sanction]. Paris: Alcan, 1885. 254 p. (In Fr.).

76. Guyau J.-M. L'irréligion de l'avenir: Étude sociologique [The non-religion of the future: a sociological study]. Paris: Alcan, 1887. 480 p. (In Fr.).

77. Comte-Sponville A. Jean-Marie Guyau et Spinoza [Jean-Marie Guyau and Spinoza] // Spinoza au XIXe siècle: Actes des journées d'études organisées à la Sorbonne (9 et 16 mars, 23 et 30 novembre 1997) [Spinoza in the XIX century: proceedings of the study days organised at the Sorbonne (9 and 16 March, 23 and 30 November 1997)]. Sorbonne: Publications de la Sorbonne, 2007. P. 281 – 294. (In Fr.).

78. Guyau J.-M. La morale anglaise contemporaine: Morale de l'utilité et de l'évolution [Contemporary english morality: moral of the utility of evolution]. Paris: Ballière, 1879. 432 p. (In Fr.).

79. Guyau J.-M. Istoriya i kritika sovremennykh angliyskikh ucheniy o нравственности [A history and critique of modern English doctrines in morality] / trans. from Fr. N. Yuzhin. St. Petersburg: O. N. Popovoy, 1898. 458 p. (In Russ.).

80. Guyau J.-M. La morale d'Épicure et ses rapports avec les doctrines contemporaines [The morality of Epicurus and its relation to contemporary doctrines]. Paris: Ballière, 1878. 292 p. (In Fr.).

81. Guyau J.-M. Proiskhozhdeniye idei vremeni. Moral' Epikura i eye svyaz' s sovremennymi ucheniyami [The origin

of the idea of time. The morality of Epicurus and its relation to contemporary doctrines] / trans. from Fr. I. K. Brusilovskiy. St. Petersburg: Tovarishchestvo Znaniye, 1899. 372 p. (In Russ.).

82. Nietzsche F. Kritische studienausgabe. In 15 bänden. Bd. 13: Nachgelassene fragmente 1887 – 1889 [Critical Study edition of Nietzsche's works. In 15 vols. Vol. 13: Posthumous fragments 1887 – 1889]. München: De Gruyter, 1988. 668 s. (In Germ.).

83. Nietzsche F. Polnoye sobraniye sochineniy. V 13 t. T. 13: Chernoviki i nabroski 1887 – 1889 gg. [Complete works. In 13 vols. Vol. 13: drafts and sketches 1887 – 1889] / trans. from Germ. V. M. Bakusev, A. B. Garadzha. Moscow, 2006. 656 p. ISBN 5-902764-12-2. (In Russ.).

84. Brobjer T. H. Beiträge zur Quellenforschung: Nachweise aus Höffding, Harald: Psychologie in Umrissen u. a. [Contributions to source research: evidence from Höffding, Harald: psychologie in outlines et al.]. *Nietzsche-Studien*. 2001. Vol. 30, no. 1. S. 418 – 421. DOI: 10.1515/9783110172409.418. (In Germ.).

MOSKOVETS Semyon Andreevich, Assistant of the Ontology, Theory of Knowledge and Social Philosophy Department, Tomsk State University, Tomsk.

SPIN-code: 7591-6664

AuthorID (RSCI): 1215811

Correspondence address: moskovets.tsu@yandex.ru

For citations

Sommer A. U. Nietzsche's readings on Spinoza: a contextualist study, particularly on the reception of Kuno Fischer / trans. from Engl. S. A. Moskovets. *Omsk Scientific Bulletin. Series Society. History. Modernity*. 2025. Vol. 10, no. 2. P. 111-131. DOI: 10.25206/2542-0488-2025-10-2-111-131. EDN: GSDKCO.

Received June 16, 2024.

© A. U. Sommer