

Серия
«РУССКИЙ ПУТЬ»

**НИЦШЕ:
PRO ET CONTRA**

Антология

Издательство
Русского Христианского гуманитарного института
Санкт-Петербург
2001



Ю. В. Синеокая

РОССИЙСКАЯ НИЦШЕАНА

Так удивительно сложилась «русская судьба» немецкого философа Ф. Ницше (1844—1900), что спустя более ста лет после знакомства отечественной публики с его сочинениями он вновь стал одним из самых читаемых авторов в России на рубеже XX—XXI веков. Историю российской ницшеаны легко уподобить размахам маятника: от враждебного неприятия — до поклонения, граничащего с низкопоклонством, — и вновь к полному отвержению, вплоть до абсолютного изгнания из культуры, сменившегося резким взлетом симпатий и сочувственным интересом к произведениям и личной драме Фридриха Безумного.

Первый бум популярности творчества Ницше в России пришелся на начало XX столетия. Количество дискуссий вокруг идей философа, а также переводов его работ и переписки, возрастало стремительно. К концу первой декады XX века насчитывалось более ста статей и монографий на русском языке, проникнутых как про-ницшеанским, так и contra-ницшеанским пафосом. Было издано около ста переводов его прозаических, стихотворных текстов и произведений эпистолярного жанра. В то время не было другой страны, помимо, разумеется, Германии, где Ницше был бы так известен и обсуждаем, как в России. Однако после революции 1917 года ситуация коренным образом изменилась. Уже в 1922—1924 годах, в результате проводимой социалистическим правительством «культурной политики», его книги были запрещены и изъяты из библиотек, а писатели стали избегать открытого упоминания Ницше в своих сочинениях. Запрет на произведения Ницше был столь жестким, что официально признанные цензурой авторы рубежа веков, чьи имена оказались вне критики в Советской России (М. Горький, В. Маяковский, др.), подверглись разрушительной «деницшефикации».

Резкое усиление внимания к сочинениям философа в Европе во время Второй мировой войны получило некоторый резонанс и в России. О Ницше ненадолго вспомнили. Однако его имя продолжало употребляться в сугубо негативном контексте, наиболее часто как синоним фашизма, наряду с именами Гитлера и Муссолини, а остававшиеся недоступными для читателей произведения, на основании вырванных из контекста цитат, были объявлены «идейным базисом фашистской идеологии».

Табу на наследие немецкого философа сохранялось в Советской России в течение более полувека. Вплоть до середины 1980-х официальный режим продолжал видеть в Ницше идеологического врага и воплощенное зло западного империализма, милитаризма и агрессии. Свободные от ходячих идеологических стереотипов и штампов исследования и интерпретации сочинений Ницше грозили серьезной опасностью их авторам. По мере ослабления давления коммунистической идеологии началось постепенное возвращение творчества Ницше в отечественную культурную традицию.

Сходные процессы можно проследить и в интеллектуальной истории стран Восточной Европы. За время холодной войны роль Ницше как катализатора процесса модернизации в этих государствах была практически позабыта. Восточноевропейская ницшеанская литература начала столетия оставалась не востребовавшей долгое время и стала практически неизвестной новым поколениям. Судьба ницшеовского наследия в странах социалистического лагеря оказалась зависимой от российской, во многом повторив «русский путь». Начиная с 1989 года имя Ницше вновь входит в повседневный культурный обиход и философский дискурс бывших стран Варшавского договора¹. Последнее десятилетие XX века получило в мировом ницшеведении название «ницшеанского ренессанса в России и Восточной Европе»². И все же, несмотря на схожесть исторических контекстов и тенденций культурного развития славянских государств, трансформация идей Ницше на российской почве носит неповторимый характер.

Сегодня тексты книг немецкого мыслителя вновь издаются и переиздаются огромными тиражами. В печати появились по-

¹ См.: East Europe reads Nietzsche / Ed. by A. Freifeld, P. Bergmann, B. Rosenthal. NY: Columbia University Press, 1998.

² Reschke R. Nietzsche in the German Democratic Republic (1982—1989) // East Europe reads Nietzsche / Ed. by A. Freifeld, P. Bergmann, B. Rosenthal. NY: Columbia University Press, 1998. P. 228.

пуляризированные изложения философской концепции Ницше, даже специальные издания для детской аудитории. Создаются и выставляются живописные циклы на ницшеанские мотивы. Вдохновленная Ницше музыка Р. Вагнера, Г. Малера и Р. Штрауса пользуется огромной популярностью в России на рубеже XX и XXI столетий. Нередко художественные произведения и публицистические статьи соотечественников проникнуты идеями Ницше, а зачастую содержат «раскавыченные» цитаты из его сочинений. Так знаменитый призыв философа к переоценке всех ценностей настолько вошел в контекст культуры повседневности, что и сегодня используется в языке как устойчивое выражение без ссылок и кавычек. Большинство пользующихся этим выражением людей не связывают его с Ницше и не подозревают, что цитируют немецкого писателя. Ницше знают и обсуждают сегодня не только специалисты-гуманитарии-филологи, философы и историки, но и политики, социологи, самый широкий круг читателей.

Однако процесс «возвращения» творчества Ницше чреват серьезными проблемами с возможными долгосрочными осложнениями.

Более пятидесяти лет при господстве коммунистической идеологии имя Ницше если изредка и упоминалось в официальной российской науке, то исключительно в целях официозной де-монизации. Эти годы были фактически потеряны для отечественного ницшеведения, но они не прошли бесследно, оставив глубокий изъян в русской духовной традиции. Сложившийся под действием советской пропаганды и отчасти укоренившийся в сознании людей, негативный образ Ницше-имморалиста, декадента, идеолога нацизма, шовиниста и антисемита так и не был серьезно переосмыслен ни на академическом, ни на повседневном уровне. А задача эта отнюдь не простая, ведь нельзя не признать, что сталинская критика ницшеанства звучала убедительно и достигла своей цели в предвоенные и военные годы не только благодаря репрессивному аппарату, но во многом из-за своего антифашистского пафоса и отрицания крайне правого национализма.

Существенный для мировой культуры этап послевоенной реабилитации наследия Ницше отсутствует в русской интеллектуальной истории, в то время как в мировой ницшеане конец 1950-х—1960-е годы стали эрой «денацификации Ницше». Число текстов на европейских языках, авторы которых видели своей целью возвращение философу доброго имени и представляли его творчество в объективном свете, если не превысило,

то по крайней мере оказалось сопоставимо с количеством антиницшеанских памфлетов конца 1930—1940 гг.³ В России же, где было произведено большое количество антиницшеанских текстов, в 1960-е годы публиковался практически один официально признанный специалист по творчеству Ницше — С. Одуев, сохранявший на страницах своих одиозных работ имя философа. Пожалуй, единственным значительным событием тех лет стала публикация в 1967 году в четвертом томе знаменитой «Философской энциклопедии» свободной от идеологических клише статьи о Ницше А. Михайлова.

К сожалению, и посткоммунистическая реабилитация не до конца освободила ницшеанство от связи с фашизмом. По сей день в нашей стране распространен «синдром» неприязни к немецкому философу. Нередко российские исследователи творчества Ницше сталкиваются с проблемой преодоления антиницшеанских стандартов, по которым их порой осуждают.

В связи с растущей популярностью Ницше нельзя не учитывать опыт того, что на русской почве страстная проповедь философа уже приобретала конкретные черты руководства к практической реализации. То, что для Ницше и большинства его европейских читателей было игрой духа и изысканной метафорой, в России становилось базой для социальной практики.

Ницшеанская мысль способствовала подъему национальных движений в Европе рубежа XIX—XX веков. Конечно, национализм оформился в европейской политике задолго до появления произведений Ницше, однако поворот от романтического идеализма к реальной политике национальных интересов не может быть объяснен без учета влияния его идей. Ницше сыграл существенную роль в ориентации европейской мысли на проблему утверждения национального самоопределения, выступив ниспровергателем такой безусловной ценности Просвещения, как космополитизм.

Установка Ницше на созидание новой немецкой культуры и переосмысление того, что значит «быть немцем», вдохновило на сходные поиски самоидентичности в славянском мире. Ницше помог своим восточноевропейским читателям выразить свою индивидуальность на родных языках и вовлек их тем самым в процесс модернизации, поставив в ряды передовых международных движений за национальное самоопределение. Ниц-

³ См.: International Nietzsche Bibliography / Ed. by H. Reichert, K. Schlechta. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1968.

шеанские проповеди послужили толчком к пробуждению культурного национализма в славянском мире.

В России принятие этой стороны учения немецкого философа было подготовлено всей предшествующей славянофильской традицией, а также панславизмом Н. Данилевского, консерватизмом К. Леонтьева и Н. Гилярова-Платонова. Существенно, что в России эти идеи Ницше уже дважды были использованы в реальной истории. Сначала как модель для поворота от культурного национализма к национализму политическому (в предреволюционные годы), а позже — как основание для переориентации от коммунистического патриотизма к национал-коммунизму (в советский период). Сходную картину мы можем наблюдать и в наши дни. Крах официальной коммунистической идеологии привел к усилению русской национал-патриотической оппозиции. Как и в прошлом веке, национализм, возникнув как идеологическое течение в качестве культурно-философской оппозиции режиму, на сей раз коммунистическому, имел первоначально преимущественно культурный характер. Однако уже к 1990-м годам он постепенно приобрел сугубо прагматическую политическую проекцию. Примерно к 1994 году началась постепенная деидеологизация национальной политики, укрепление позитивистско-антиуниверсалистского подхода к нации. Растущая быстрыми темпами популярность сочинений Ницше в эти годы — важный факт в новейшей интеллектуальной истории страны.

Как и в далеком прошлом, в современных оценках и подходах к творчеству философа нет единства: для одних исследователей Ницше — освободитель, искатель истины, разрушитель устаревших и никуда не годных мифов, защитник идейного плюрализма. Другие, напротив, видят в нем антипода русской христианской идеи, воплощение безбожного своеволия и упадка западной духовности, вредное влияние чуждого россиянам менталитета. Серьезное место в современных спорах о Ницше занимает проблема культурной идентичности и национальной судьбы. Идеи Ницше бросают вызов вышедшим из моды ортодоксальным взглядам, вдохновляют на нововведения и экспериментирование в искусстве, расшевеливают движения индивидуального и социального освобождения. Однако и призывы к твердости и грубой силе, и другие, вызывающие тревогу мысли ассоциируются с Ницше: сверхчеловек и толпа, воля к власти, мораль господ и рабов, по ту сторону добра и зла... Философия Ницше изначально привлекает в России внимание тех, кто не удовлетворен традиционной отечественной культурой. Его идеи

могут способствовать как созданию новой официальной репрессивной мифологии, государственного культа сильной Руки, так и становлению новой идеологии сопротивления, свободной контркультуры. Итоги нынешних дискуссий о Ницше определяют не только судьбу наследия философа в отечественной культуре XXI века, но в определенной степени от них будет зависеть и будущее самой России.

* * *

В историко-философской литературе существует несколько вариантов периодизации летописи российской ницшеаны. Все они основаны на смене смысловых акцентов в интерпретации учения Ницше отечественными авторами и в равной степени справедливы. Различие определяется, главным образом, целью конкретного исследования и степенью обобщения эмпирического материала. Ведущий американский специалист по истории рецепции творчества Ницше в России Б. Розенталь выделяет три периода: 1. Эпоха модерна — Серебряный век (этот этап, понятый как вариант русского ответа на общеевропейский культурный кризис, в свою очередь, состоит из двух ступеней: 1890—1909 годы и 1910—1917 годы); 2. Советская культура (1917 — конец 1980-х гг.); 3. Постсоветская культура⁴. Другой подход, известный в отечественной литературе, представляет эволюцию восприятия творчества Ницше в России в виде четырех этапов, которые обозначены как 1. «Ознакомительный» (1890—1899), 2. «Вольной интерпретации» (1900—1913), 3. «Опосредованного влияния» (1914—1989) и 4. «Возвращения философии Ницше»⁵. (Говоря о хронологической последовательности этих этапов, важно иметь в виду, что определенные истолкования ницшевской концепции порой сосуществовали параллельно.)

Возможен и иной взгляд, основанный на статистической оценке количества опубликованных в России ницшеведческих работ за определенный период времени. Упрощение и схематизация такого подхода имеют своей положительной стороной

⁴ *Rosenthal B. Nietzsche, Nationality, Nationalism // East Europe reads Nietzsche / Ed. by A. Freifeld, P. Bergmann, B. Rosenthal. NY: Columbia University Press, 1998. P. 189.*

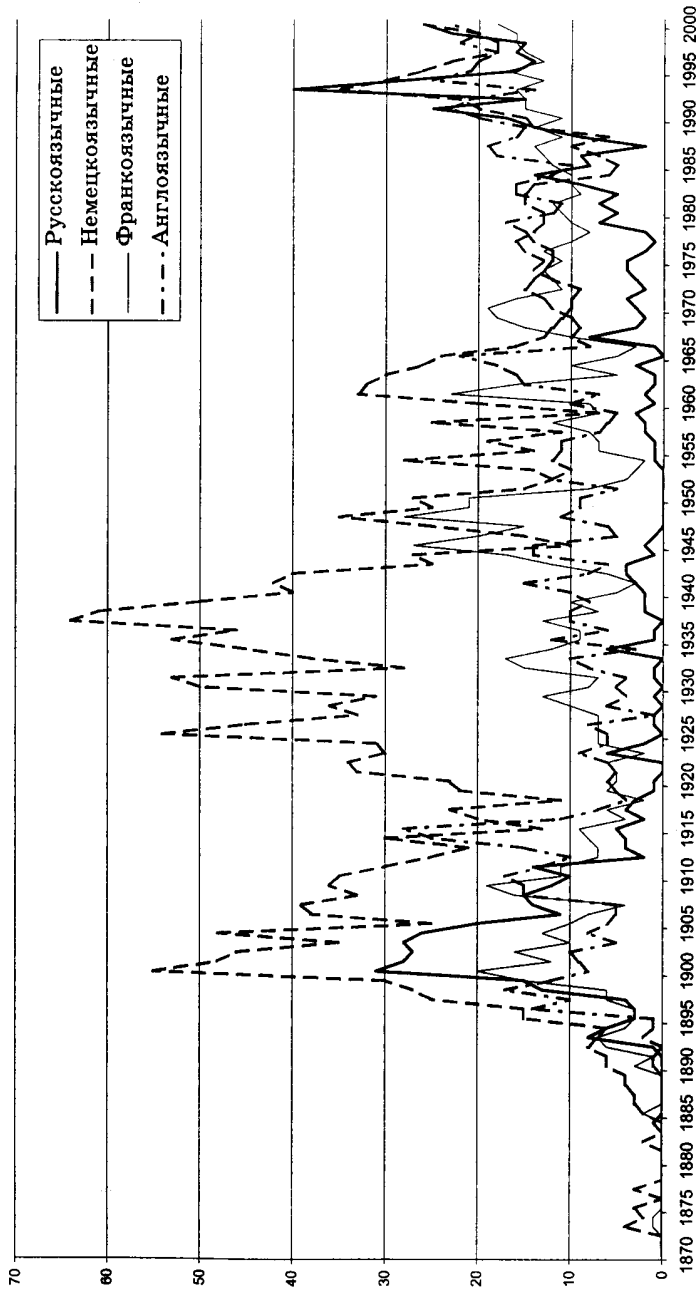
⁵ *Синеокая Ю. Восприятие идей Ницше в России: основные этапы, тенденции, значение // Ф. Ницше и философия в России. СПб.: Русский Христианский гуманитарный институт, 1999. С. 14.*

возможность представить себе картину в целом. Важно при этом рассматривать ход эволюции российской ницшеаны не изолированно от истории мирового ницшеведения, а сопоставив его с положением дел в странах, занимающих лидирующие позиции по числу изданных в них работ о Ницше. Согласно библиографическим фактам наибольшее число публикаций о Ницше в XX веке было выпущено на немецком, французском и английском языках. (Для построения графиков были использованы материалы Международной ницшевской библиографии Г. Райхерт и К. Шлехта⁶, а также библиография, приведенная в сборнике.) По графикам легко проследить универсальные тенденции в международном ницшеведении. На схеме различимы четыре взлета интереса к творчеству немецкого философа, имевших место в интеллектуальных традициях Германии, Франции и Англии: начало 1900-х годов; конец 1930 — начало 1940-х годов; 1960-е годы; и конец 1980 — начало 1990-х годов. С поправкой на специфическую ситуацию в постреволюционной России можно говорить о том, что отечественная ницшеана в целом сохраняет те же тенденции, что и западноевропейская традиция (за исключением обусловленного идеологической цензурой практически полного отсутствия литературы о Ницше в 1950—1960-е годы). Очевидно, что Россия занимала одно из первых мест среди тех стран, где учение немецкого философа наиболее быстро получило признание, и до кризиса 1917 года прочно удерживала лидирующее положение в международном ницшеведении. Однако, несмотря на хороший задел, восстанавливать утраченную традицию на исходе XX столетия оказывается крайне сложно.

Публикуемые в данном сборнике работы принадлежат «золотому веку» российской ницшеаны, который пришелся на последнюю декаду XIX столетия и полтора десятка лет между началом XX века и Первой мировой войной.

Сто лет назад, как и сегодня, русское ницшеанство не носило характер единодушного принятия идей и положений немецкого философа. Проникновение творчества Ницше в отечественную культурную традицию шло через внутреннюю полемику, опровержение и неприятие ряда положений его философии. Да и понимание идей Ницше в России было далеко не единообразным. Едва ли можно говорить о некоем едином образе Ницше, поскольку каждый отечественный читатель открывал в немецком философе что-то свое. В некоторых кругах имя мыслителя

⁶ См. примеч. 3.



Количество публикаций о творчестве Ф. Ницше, изданных на немецком, русском, французском и английском языках

воспринималось как символ индивидуализма, в других же, напротив, оно означало духовный универсализм, а порой связывалось с патетикой коллективного творчества, потерей своего «я» в культовом единстве и принесением себя в жертву Богу. Его то причисляли к идеологам мещанства, то записывали в союзники русского освободительного движения. Для одних он был исключительно «нигилистом» и «человеком последнего бунта», ломавшим традиционные представления о нравственности, даже «богоборцом» и «разрушителем исторического христианства». Для других — учителем и творцом «высшей морали», богоискателем, «пророком новой веры», более того — провозвестником идеи религиозного синтеза, новой религиозной культуры. Ницше вдохновлял на поиск первоценностей: свободы, красоты, творчества, на эксперименты в искусстве, литературе, музыке. Типичным было отношение к философу как создателю нового мировоззрения, талантливому художнику слова и религиозному проповеднику. Однако, при всем многоголосье мнений и оценок, Ницше, как он был прочитан интеллигенцией на рубеже XIX—XX столетий, оказался настолько близок традиционной отечественной мысли, что это позволило исследователям говорить о нем, как о «самом русском» из западных философов⁷.

О Ницше в России *Fin de Siècle* много писали и спорили. Трудно назвать отечественного мыслителя конца XIX — первой четверти XX века, который бы оставил без внимания философию Ницше. Его концепция оказала творчески плодотворное воздействие на ведущие интеллектуальные направления России той поры: религиозные искания философов-идеалистов, движение символистов и русский марксизм. Способ прочтения Ницше отечественными критиками сформировался, главным образом, в результате интерпретации его творчества такими мыслителями, как В. Преображенский, В. Иванов, Вл. Соловьев, Е. Трубецкой, С. Франк, Л. Шестов. Влияние Ницше на русских интеллектуалов сопровождалось и было усилено, с одной стороны, учениями А. Шопенгауэра, М. Штирнера, Р. Вагнера и Ж. Гюйо, а с другой стороны, экзистенциальными размышлениями Ф. Достоевского, произведениями А. Пушкина, М. Лермонтова, К. Леонтьева, Ф. Тютчева. Отношение к философу складывалось и посредством популяризации его взглядов через поэтические циклы (Н. Минский, З. Гиппиус, В. Маяковский),

⁷ Гройс Б. Поиск русской национальной идентичности // Россия и Германия: опыт философского диалога. М.: Медиум, 1993. С. 45.

пьесы (М. Горький, А. Луначарский), романы и рассказы ницшеанского толка (Д. Мережковский, П. Боборыкин).

Дебют Ницше в России пришелся на 1890-е годы. Для этого времени были характерны острые дискуссии о нравственной природе ницшеанства, полемическое обсуждение моральных, эстетических, психологических проблем. Знакомство отечественного читателя с концепцией Ницше состоялось, главным образом, посредством пересказа содержания его книг в критическом изложении на страницах толстых журналов и газет. Особую известность в эти годы получили оценки философии Ницше, высказанные в работах В. Преображенского, Н. Михайловского, Вл. Соловьева, Н. Федорова, Л. Лопатина, Н. Грота, В. Чуйко, А. Волынского, Д. Цертелева. На исходе XIX века были изданы первые переводы на русский язык популярных зарубежных исследований по философии Ницше: монографии Лу Андреас-Саломе (1896), Ф. Рилья (1897), Л. Штейна (1888), Г. Зиммеля (1899), А. Лихтенберже (1899). Широко известна была в ту пору книга М. Нордау «Вырождение» (1894), содержащая резкую критику учения Ницше. Появились первые опыты осмысления и использования идей Ницше в художественных сочинениях (роман П. Боборыкина «Перевал», 1893).

Одним из первых значительных популяризаторов философии Ницше как для европейской, так и для российской общности стал известный датский литературный критик Георг Брандес, уже в 1887—1888 годах подготовивший курс публичных лекций о его философии, имевших шумный успех. Знаменитое и поныне эссе Брандеса 1889 года «Фридрих Ницше: аристократический радикализм», вышедшее в русском переводе всего год спустя, пользовалось огромной популярностью. Некоторые работы о Ницше отечественных писателей (см. Н. Михайловский, Л. Шестов, др.) были написаны в полемике с концепцией Брандеса или содержали ее критический анализ. В 1888—1889 годах Брандес намеревался прочитать в России свой курс лекций о творчестве Ницше, однако этот замысел остался нереализованным. (Препятствием стал цензурный запрет на его книгу «Главные течения литературы 19 века», переведенную на русский язык как раз в 1888 году.) Тем не менее еще до 1900 года, когда тексты Брандеса свободно читались в России, он активно способствовал знакомству отечественных интеллектуалов с произведениями Ницше, пропагандируя его идеи в письмах к своим русским друзьям.

И все же очевидно, что первоначальное (примерно с 1892 по 1899—1900 годы) отношение российских интеллектуалов к

творчеству Ницше можно охарактеризовать в целом как резкое отрицание позитивной роли его учения, в котором традиционно усматривали симптом и отражение кризисных тенденций, присущих европейской культуре. Если обратиться к критическим статьям, откликам и рецензиям последней декады прошлого века, посвященным сочинениям Ницше, бросается в глаза тот факт, что практически все авторы, независимо от конкретного отношения к его идеям — враждебного или, наоборот, сочувственного, — говорили о негативных аспектах ницшеанства. Ницше был превращен в демоническую фигуру апостола имморализма, дьявола, самого антихриста — ниспровергателя христианских ценностей аскетизма, альтруизма, ненасилия и любви. Отрицательные каннотации с именем философа были настолько очевидны, что знаменитая статья Н. Грота «Нравственные идеалы нашего времени. Фридрих Ницше и Лев Толстой» (1893), в которой русский и немецкий писатели выступали духовными и ценностными антагонистами, рассматривалась⁸ как скрытая попытка автора предотвратить решение Священного Синода об отлучения Толстого от церкви, представив отечественного мыслителя как пример носителя, защитника и хранителя высших религиозных ценностей в противоположность его западному антиподу. Тем не менее, решение об отлучении Толстого все равно было принято в 1901 году.

В последние годы уходящего века был создан устойчивый образ Ницше-декадента, имморалиста, ниспровергателя идеалов, сторонника рабства и крепостного права, безбожника и проповедника зла. А термин «ницшеанец» — крайне популярный в России с конца прошлого века — нередко прилагался к различным оригинальным идеям и теориям, часто напрямую не связанным со взглядами немецкого мыслителя. Это оценочное понятие, прижившееся в отечественном литературном обиходе, носило преимущественно негативный характер.

В России того времени практически все публикации проходили жесткую религиозную и политическую цензуру, сыгравшую существенную роль в малодоступности немецких текстов философа и искажении содержания русскоязычных переводов, качество которых и без того далеко не всегда было удовлетворительным. С появлением первых частичных, а затем и полных переводов произведений Ницше отдельные крамольные мысли просто изымались из них или же заменялись на «более

⁸ *Rosenthal B. Introduction // Nietzsche and Russia / Ed. by B. Rosenthal. Princeton University Press, 1986. P. 11.*

подходящие» по мнению цензора. Следствием такого положения дел неминуемо становилось нарушение предусмотренной автором композиции, а следовательно, искажался и сам смысл произведения. При этом все странности и разночтения приписывались душевной болезни философа. Широкая же публика не сомневалась в том, что читает «подлинного» Ницше.

Сочинения Ницше получили известность в России в то время, когда наиболее распространенные у нас в минувшем столетии философские доктрины — антигегельянский позитивизм и материализм шестидесятых годов XIX века — утратили свою интеллектуальную привлекательность. Доминировавшая в 1870-х идеология народничества к этому времени, не принеся ожидаемых результатов, практически потеряла авторитет в интеллигентской среде. Русская интеллигенция переживала ценностный кризис, теряя веру в свои традиционные идеалы. Начинался поиск новой миссии, нового служения. Марксизм только еще начинал завоевывать сторонников среди отечественных интеллектуалов. Таким образом, никакого доминирующего идеологического направления в России тех лет выделить практически невозможно. Между тем, становилось все более очевидным рождение новой философской мысли, ломавшей установленные позитивистами и рационалистами узкие моралистические рамки, которые считались единственно подходящими для «прогрессивной и критической мысли». Такая переориентация взглядов русской интеллигенции не была вызвана каким-нибудь единичным событием или появлением одной выдающейся личности. «У людей открывались глаза на вещи, доселе от них скрытые. Молодежь стали очаровывать цвет, звук и мистические интуиции, утраченные предыдущими поколениями. Сыновья стали открывать ценности, отброшенные их отцами. Старая крепость российского позитивизма начала рушиться под натиском молодых поэтов, критиков, художников и богословов»⁹. В идейно разреженной атмосфере эпохи возник спрос на яркую, сильную, влиятельную идеологию и философию.

Как в европейских, так и в отечественных интеллектуальных кругах, наряду с прогрессистско-сциентистскими теориями, претендующими на создание всеобъемлющих законченных систем, привычной формой изложения которых служил строгий научный трактат, все большую популярность стали приоб-

⁹ *Зернов Н.* Русское религиозное возрождение XX века. Париж: YMCA-PRESS, 1974. Т. 1. С. 103.

ретать экзистенциально ориентированные размышления в духе А. Шопенгауэра и С. Кьеркегора. Приоритетное внимание уделялось проблемам человеческой личности, таким первоочередностям, как свобода, творчество, мистический опыт и религиозная вера. Экзистенциальность и трансцендентализм составляли характерные черты российского типа философствования, а поиск ответа на «проклятые» вопросы человеческого существования, смысла и цели жизни — был ведущей темой русской литературы. В то же время и ницшеанская критика религии оказалась близка отечественным интеллектуалам. К традиционно невысокому в России авторитету Церкви и Государства, презрению к социальным условностям и «мещанскому» благополучию прибавился атеизм, набиравший популярность в интеллигентской среде с 1860-х годов.

В России последней четверти XIX века, как и прежде была сильна связь отвлеченной мысли и художественной литературы. Произведения поэтов (А. Блок, А. Белый) и романистов (Л. Толстой, Ф. Достоевский) были проникнуты философскими рассуждениями, а метафизически ориентированные мыслители писали рассказы (Г. Чулков, Л. Андреев), стихотворения (Вл. Соловьев, Д. Мережковский), афористические тексты (В. Розанов, Л. Шестов). Признанный литературный талант Ницше немало способствовал его популярности в России. Критицизм и резкая публицистичность, присущие образу мысли отечественной интеллигенции, наряду с духом экстазма, наиболее ярко выраженным в творчестве А. Скрябина, В. Иванова, а также в учении о мистическом анархизме Г. Чулкова, благоприятствовали обнаружению и одобрению этих же черт в сочинениях немецкого мыслителя. Апокалиптические элементы философии Ницше звучали эхом эсхатологическим предсказаниям Л. Толстого и В. Соловьева, а его гневные филиппики против декаданса и нигилизма европейской культуры перекликались с критикой Запада славянофилами.

Многие отечественные гуманитарии были увлечены этикой и метафизикой А. Шопенгауэра и Э. фон Гартмана, что в значительной мере подготовило их к восприятию идей Ницше. Повсеместно обязательное изучение студентами университетов и учащимися гимназий древних языков способствовало высокой оценке Ницше как филолога-классика, интерпретатора и знатока древней истории, приближало читателей к античной проблематике, столь значимой для философа. Во многом это определило интерес к основной теме «Рождения трагедии из духа музыки», наряду с «Так говорил Заратустра» и «По ту сторону

добра и зла», наиболее читаемому в России произведению философа.

Творчество Ницше способствовало европейской славе русской мысли, ее прорыву из тупика провинциализма. На протяжении всего XIX века русская культура пыталась доказать свое общеевропейское, шире, мировое значение. Вспомним, как болезненно и противоречиво решалась эта проблема Достоевским. Однако настоящее мировое признание русская культура получила лишь в конце XIX века. В определенной степени это было связано с популярностью у западного читателя книг Ницше. Он был одним из немногих писателей XIX века, имеющих европейскую известность, кто открыто признавал влияние на свое творчество российских авторов. Ницше интересовался произведениями великих русских писателей — Гоголя, Толстого, Тургенева, Пушкина. (На стихотворение Пушкина «Заклинание» юным философом был написан романс)¹⁰. Широко известна его высокая оценка Достоевского как «единственного психолога, у которого я (Ф. Ницше. — Ю. С.) смог чему-либо научиться». Имя Достоевского упоминалось Ницше неоднократно (см. «Происхождение морали», «Сумерки богов», «Воля к власти», переписка с Брандесом). Некоторыми европейскими критиками, например Г. Брандесом (первым высказавшим эту мысль еще в 1888 году) и Ст. Цвейгом, Достоевский был понят как предшественник Ницше. Существенно также, что термин «нигилизм» получил распространение в конце XIX столетия благодаря и Ницше, и «Отцам и детям» Тургенева. В круг дружеского общения философа входили выходцы из России, глубоко знавшие русскую культуру: Луиза Густавовна (Лу) Андреас-Саломе, написавшая популярный в России очерк о философии Ницше; переводчик работ А. Герцена Мальвида фон Мейзенбург, добрый друг и «совопросник» Ницше; дочери А. Герцена Ольга и Наталия и сын Александр; знаменитая пианистка XIX века М. Ф. Муханова, а также известные в литературных и музыкальных кругах корреспонденты Ницше — княгиня А. Д. Тенишева и князь Л. Д. Урусов.

Интересными и важными казались почитателям немецкого философа его высокие оценки роли России в будущем: «Мыслитель, на совести которого лежит будущее Европы, при всех планах, которые он составляет себе относительно этого будущего, будет считаться с евреями и русскими как наиболее надеж-

¹⁰ Браудо Е. Романс на слова Пушкина // Орфей: Книги о музыке. Пг.: 1922. Кн. 1. С. 108.

ными и вероятными факторами в великой игре и борьбе сил»¹¹. Таким образом, Ницше засвидетельствовал универсальное значение русской культуры, ее органическую включенность в культуру Европы.

В России увлечение творчеством Ницше способствовало возрождению интереса к отечественной культуре XIX века. Деятели духовного ренессанса увлеченно искали «русского Ницше» в минувшей эпохе, обнаруживая его не только в Ф. Достоевском (Л. Шестов), но и в К. Леонтьеве (В. Розанов), и в В. Розанове (Д. Мережковский), и даже в М. Лермонтове (В. Соловьев).

Пик популярности философии Ницше в России пришелся на рубеж столетий. В 1900 году было опубликовано первое собрание его сочинений на русском языке под общей редакцией А. Введенского (Собр. соч.: В 8 т. М., 1900; 2-е изд.: В 9 т. 1902—1903). В 1909 году было начато издание полного собрания сочинений Ницше под редакцией Ф. Зелинского, С. Франка, Г. Рачинского, М. Гершензона, Я. Бермана и при сотрудничестве А. Белого, В. Брюсова, М. Гершензона (Полн. собр. соч. М.: Московское книгоиздательство. 1909—1912. Т. 1—4), которое осталось незавершенным. К 1911 году почти все работы Ницше были переведены на русский язык. Учение Ницше, наряду с философией Вл. Соловьева, оказало решающее воздействие на деятелей русского религиозного ренессанса: в центре внимания оказались философские, религиозные, экзистенциальные и историко-культурные вопросы. Это было время выхода в свет отечественных монографий, содержащих всесторонний анализ философии Ницше (см. книги Е. Трубецкого, В. Битнера, Г. Рачинского). Появились серьезные исследования, главной темой которых стало сопоставление концепции Ницше с творчеством известных российских мыслителей, главным образом Достоевского и Толстого. Данной теме посвящены труды Л. Шестова, Д. Мережковского, В. Иванова, Г. Рачинского, В. Щеглова. Публиковалось значительное число художественных произведений (М. Арцыбашев, А. Вербицкая, М. Горький, В. Крыжановская, Д. Мережковский), в которых главными героями были ницшеанцы.

Одной из конструктивных черт русского религиозного ренессанса, отличавшей его от традиционного русского идеализма, стало принятие и творческое переосмысление идей базельского профессора. Духовная атмосфера в России на рубеже веков

¹¹ Ницше Ф. Соч.: В 2 т. М.: Мысль, 1990. Т. 2. С. 370.

определялась не только влиянием Ницше, но также во многом принципами французского и английского эстетизма, смешанными с идеями Достоевского и Соловьева. Однако именно философия Ницше дала столь сильный импульс к взлету отечественной культуры в полтора десятилетия между началом века и первой мировой войной, что за ним закрепилось звание «великого катализатора» русского неоидеализма¹².

Если позитивное отношение небольшой части отечественной интеллигенции к учению Ницше в 1890-х годах встречалось весьма нечасто, то уже на рубеже веков признание и высокая оценка его работ стали преобладать. Молодое поколение символистов прочитало Ницше так, что это не закрыло им путь к традиционным ценностям кантовской триады — Истине, Добру и Красоте. Деятели русского символизма, стремящиеся к выработке новой концепции искусства и поиску религиозного оправдания смысла творчества (В. Иванов, А. Белый, Д. Мережковский, С. Дягилев), соединили постулаты Ницше и Р. Вагнера с принципами Ф. Достоевского, В. Соловьева, К. Леонтьева. Первоценностями нового эстетического учения стали элитизм, эзотеризм, поклонение красоте, творческому воображению и вдохновению. Искусство рассматривалось как высшая форма человеческой деятельности. Писатели и художники видели в Ницше предвестника новой культуры, создателя нового типа человека — отважного, гордого, художественно одаренного и свободного духом. Молодые представители символизма и индивидуализма начала века отождествляли себя с Заратустрой, искренне пытаясь играть его роль пророка, мятежника и бунтовщика против ценностей старой культуры. Провозглашая художника сверхчеловеком, они видели долг творческой личности в свободном от авторитетов выражении себя, своего отношения к миру.

Философия Ницше оказывала не только консолидирующее, но порой и «разъединяющее» воздействие на отечественных интеллектуалов, принадлежащих к различным «культурным» поколениям. К началу XX века философ получил устойчивую репутацию гениального эстета, имморалиста, разрушителя эстетических идеалов. Именно такой образ Ницше сложился в английском дендизме, французском символизме и русском классическом идеализме. И все же предшествующая логика

¹² *Mihajlov M. The Great Catalyzer: Nietzsche and Russian Neo-Idealism // Nietzsche and Russia / Ed. by B. Rosenthal. Princeton University Press, 1986. P. 127—149.*

становления отечественной умственной жизни вкупе с общечивилизационными изменениями, которые несла с собой новая культурная эпоха, подготовили настоящий культурный переворот, обусловивший небывалый успех философии Ницше в России.

Событием, знаменующим начало Серебряного века русской культуры, и крупной вехой в истории отечественной ницшеаны стало создание журнала «Мир искусства» (1898—1904), сплотившего разнородные творческие силы в единое движение за новую культуру. «Мир искусства» вырос из ницшеанско-вагнерианского вдохновения отцов-основателей издания С. Дягилева и А. Бенуа. Сама эмблема журнала — орел на снежной вершине, окруженный сияющими звездами — ницшевский символ, отражавший веру автора в то, что мир творческого созидания сокрыт в вышине, далеко от повседневных забот. Там подобный орлу художник — сильный, гордый и одинокий — творит мистерию рождения искусства. Писатели, сплотившиеся вокруг журнала, разделяли разные взгляды на природу и задачи художественного творчества. Однако и сторонники дягилевской концепции «искусства ради искусства», и те, кто вслед за Мережковским рассматривали искусство как теургию, путь к религиозной истине, были преданными ницшеанцами.

Некролог Ницше, опубликованный в траурном выпуске «Мира искусства» (1900), явился программой нового духовного поколения российских читателей Ницше: «Нам, русским, он особенно близок. В душе его происходила борьба двух богов или двух демонов Аполлона и Диониса — та же борьба, которая вечно совершается в сердце русской литературы, от Пушкина до Трлстого и Достоевского. Для того круга мыслей и деятельности, который близок “Миру искусства”, да и для всего будущего русской и европейской культуры Ф. Ницше не умер. Все равно, “за” или “против” него, мы должны быть с ним, близ него... понимая и принимая как согласное, так и противоположное в себя до последней глубины своего чувства и разума»¹³.

Ницшевский призыв к «переоценке всех ценностей» помог русским интеллектуалам найти философское оправдание для утверждения и воспевания полноты бытия, дал новые силы для поиска «смысла жизни». Идеи Ницше сыграли существенную роль в обращении новой формации идеалистов к религиозным основам культуры. Учение Ницше стало средством рас-

¹³ Мир искусства. 1900. Кн. 4. С. 47.

крепощения индивидуальности, помогавшим человеку познать самого себя в античном смысле этого слова, решить, кто он есть и каково его место в мире. Молодое поколение идеалистов обратилось к творчеству Ницше как мирозерцанию, в основе которого лежала вера в абсолютные ценности духа и необходимость борьбы за них.

Критика Ницше традиционного христианства и воспевание таких «языческих» ценностей, как воля, страсть, красота и чувственность, игнорировали религиозные искания теоретиков «нового религиозного сознаний», страстно желающих преодолеть мертвенность исторического православия. Ницше оказал решающее влияние на апокалиптически интерпретировавших христианство лидеров знаменитого движения начала века «Богоискательство» — Д. Мережковского, З. Гиппиус, Д. Философова, В. Розанова. Свою цель богоискатели видели в обновлении православия и поиске новой формы христианства «третьего завета», способного оправдать человека как он есть, со всеми его страстями и творческими исканиями, освятить пол и сексуальность. Основанное Мережковским в Петербурге Религиозно-философское общество (1901—1903) стало центром интеллектуальной жизни столицы. На собраниях, объединивших представителей интеллигенции и деятелей церкви, велись откровенные дискуссии по вопросам религиозного возрождения: обсуждалась мистическая концепция дионисийского Христа (В. Иванов, А. Белый, А. Блок), оспаривалось традиционное понимание добра и зла (Н. Бердяев, Л. Шестов, С. Франк), искусство облекалось в ореол спасительной жертвы. Имя Ницше не сходило со страниц журнала «Новый Путь», публиковавшего материалы заседаний общества.

Существенную роль в процессе интеграции философии Ницше в отечественную культуру сыграли московские и петербургские журналы модернистской и символистской направленности, отстаивавшие «ницшеанские ценности»: безусловную свободу художественного творчества, мистицизм, эстетическое чувство. Само появление в России этих печатных изданий знаменовало наступление новой эры в культурной жизни начала XX века. Своей целью поэты, писатели и художники, сотрудничавшие в «Северном Вестнике», «Мире искусства», «Новом Пути», «Весах», «Проблемах жизни», «Золотом Руне» и других изданиях, видели не только в противостоянии враждебной им по духу литературно-философской среде народничества, первых марксистов и мыслителей в духе позднего славянофильства, но шире: в борьбе за духовное возрождение русского общества. Имя Ниц-

ше служило для русских символистов паролем культуры будущего.

На исходе первой декады XX века, после революции 1905 года и поражения в русско-японской войне, отчетливо обозначился сдвиг в интеллигентском умонастроении. Происходило обращение отечественных интеллектуалов к традиции русского идеализма, идущей от славянофилов к Вл. Соловьеву и братьям Трубецким и развивавшейся в стороне от поиска «истинного революционного мирозерцания». Символисты теряли интерес к идеям Ницше и превращались в неославянофилов. В среде отечественных гуманистов крепло желание самоопределения, самоидентификации в культурной традиции, обозначилась тяга к возвращению российской интеллигенции в лоно церкви, к преодолению оторванности церковности России и религии вообще от реальной жизни людей. «Массы не могут жить ни декадентством, ни нищезанятием, ни анархизмом, ни чисто отрицательными революционными идеями... Человечество может быть собрано и поднято на высоту лишь положительными, органическими идеями, лишь абсолютной покорностью Богу... Абсолютное утверждение человеческого, человечества и человека как Бога, человеческой свободы, как последнего, есть страшный обман духа зла, величайший соблазн, окончательное рабство и небытие. Только богочеловеческая свобода реальна, только богочеловеческий путь к ней действителен. В Христе этот путь указан миру», — писал Н. Бердяев в 1907 году¹⁴.

Изменения в интеллектуальной атмосфере времени, непосредственно определявшие духовную ситуацию в стране, не замедлили наложить отпечаток на отношение русских читателей к творчеству Ницше. К 1908 году популярность философии Ницше начала уменьшаться, а с 1912 года отечественные критики в своих исследованиях стали избегать открытого упоминания его имени.

Такая перемена была порождена рядом причин. Решающее значение имел тот факт, что на смену нищезанятию бунту против мертвенности старых, отживших культурных форм пришла новая историко-культурная ситуация, ознаменовавшая заключительный этап русского религиозного возрождения. Духовная жизнь на новой стадии была сосредоточена вокруг образованных в те годы в Москве православного книгоиздательства «Путь» (1910—1919) и неозападнического междуна-

¹⁴ Бердяев Н. Бунт и покорность в психологии масс // Интеллигенция. Власть. Народ. М.: Наука, 1993. С. 122.

родного журнала «Логос» (1910—1914). Эти издания вели оживленную полемику в печати, занимая полярные позиции по принципиальным мировоззренческим вопросам. Так, В. Эрн, один из ведущих идеологов «Пути», непримиримый противник немецкого идеализма и кантианства, вскоре по выходу в свет первого номера «Логоса», выступил с книгой «Борьба за Логос», в которой подверг резкой критике оторванность научной философии от христианской традиции.

Целью единомышленников, собравшихся вокруг «Пути» — Е. Трубецкого, Н. Бердяева, С. Булгакова, Г. Рачинского, П. Флоренского и В. Эрна, было религиозное осмысление культуры, отстаивание русских национальных ценностей как средства осуществления вселенского христианского идеала, провозглашение национальных приоритетов в развитии отечественной мысли, обоснование собственной, отличной от западной, философской традиции, покоящейся на началах христианства и идущей от Г. Сковороды, российских духовных академий, славянофилов и Вл. Соловьева. «Путь» был идейным центром христианско-либерального национализма, в идеологии которого сочетались православие, патриотизм и демократизм. Журнал «Логос», напротив, объединил западнически настроенную интеллектуальную элиту. Ф. Степун, Б. Яковенко, А. Белый, Г. Шпет видели свою задачу в обращении к универсальным ценностям мировой культуры, отрицая как отождествление религии и философии, так и подчинение философии религии.

Определенную роль в охлаждении внимания к текстам Ницше сыграл все возраставший интерес к антропософии, теософии и психоанализу, завоевавшим внимание значительной части российских гуманитариев. Происходило постепенное сплавление ницшеанства с оккультными доктринами. Именно благодаря Ницше, который в конце XIX века одним из первых понял, что содержание индивидуального сознания надиндивидуально и сформулировал проблему индивидуального и коллективного бессознательного, деятели русского религиозного возрождения рубежа веков были вдохновлены идеей создания нового типа человека. Мечтой художников-символистов являлось реальное преобразование каждого человека и всего общества в целом. Не только философия, социология, психология, но и разного рода мистические и оккультные движения эпохи становились областями практической деятельности, стремящимися непосредственно влиять на жизнь личности. Именно на этой общекультурной основе формировались психоанализ и антропософия.

Первая мировая война также способствовала разжиганию антиницшеанских настроений. В России было популярно неославянофильское отвержение духа германской культуры (см. работы С. Булгакова, Е. Трубецкого, В. Иванова). Заглавие известной брошюры В. Эрнэ «Время славянофильствует» (1915) стало лозунгом наиболее резко выражавших антинемецкие настроения членов Московского Религиозно-философского общества. Однако в те годы, когда обвинение Ницше в идеологии милитаризма прозвучало впервые, оно вызвало в среде русской интеллигенции резкий протест. Н. Бердяев прямо писал: «Я не знаю ничего более чудовищного по своей внутренней неправде, чем это желание связать Ницше и современную милитаристскую Германию»¹⁵. В связи с первой мировой войной популярность Ницше упала во всех европейских странах за исключением Германии (см. график на с. 8).

Определенное оживление внимания к философии Ницше, вызванное усилением революционных веяний и эсхатологических ожиданий, можно констатировать в 1916—1917 годах. Так, Белый и Блок восприняли революцию как первую стадию грядущего духовного обновления, рождение нового культурного синтеза аполлонийского и дионисийского начал. В те годы в революционной прессе появился новый образ Ницше-демократа и народного революционера.

В первые годы XX столетия в духовной жизни России, наряду с преобладавшим интеллектуальным влиянием Ницше, все большую популярность стал завоевывать марксизм. И марксисты и ницшеанцы хотели изменений и рассматривали себя как борцов за новый порядок и новую культуру. Примечательно, что Российская социал-демократическая рабочая партия была основана в 1898 году, одновременно с выходом в свет первого перевода на русский язык самой популярной в России книги Ницше «Так говорил Заратустра».

Философия Ницше оказала сильное, хотя и опосредованное влияние на русский марксизм. Традиция сопоставления ницшеанства и марксизма восходит к работам Н. Михайловского, впервые увидевшего близость данных направлений мысли в борьбе личности за свои права. Сходного взгляда придерживались на рубеже веков писатели различных политических ориентации. Так, П. Струве, причислявший Ницше к «самым мощным разрушителям культа довольства» и не видевший ему

¹⁵ Бердяев Н. Ф. Ницше и современная Германия // Биржевые Ведомости. 1915. № 14 650.

равного «среди борцов с культурной буржуазностью»¹⁶, писал: «Есть некоторые точки соприкосновения между Ницше и Марксом, хотя их практические идеалы диаметрально расходятся»¹⁷. Е. Трубецкой выразил мысль о схожести идей Ницше и Маркса еще более определенно: «Ницше мог бы подписаться под положением Маркса и Энгельса, что человеческие идеалы — нравственные, религиозные, социальные и политические суть “отражения классовой борьбы в человеческих головах”, “рефлексии социальных отношений”»¹⁸.

Однако взаимосвязь между ницшеанством и марксизмом в рамках русской религиозной мысли носила порой и принципиально иной характер. Ницше сыграл «роковую роль» в идейной эволюции «от марксизма к идеализму» для ряда мыслителей, ставших впоследствии известными деятелями Религиозного возрождения. Вот одно свидетельство автобиографического характера, принадлежащее С. Франку (автор пишет о времени своего отхода от юношеского увлечения марксизмом): «Я в то время случайно натолкнулся на книгу Ницше “Так говорил Заратустра” и, прочтя после этого несколько его других книг, был совершенно потрясен глубиной и напряженностью духовного борения этого мыслителя, остротой, с которой он заново ставил проблему религии... Под влиянием Ницше во мне совершился настоящий духовный переворот, отчасти, очевидно, подготовленный и всем моим прошлым умственным развитием, и переживаниями личного порядка: мне впервые, можно сказать, открылась реальность духовной жизни. В душе моей начало складываться некое “героическое” мирозерцание, определенное верой в абсолютные ценности духа и в необходимость борьбы за них»¹⁹.

С именем Ницше связан второй этап трансформации марксистского учения в России, пришедший на смену «легальному марксизму» (1896—1902), критически интерпретировавшему теорию Маркса с кантовских позиций. «Ницшеанский марксизм» (1903—1912) представлен именами М. Горького, А. Луначарского, А. Богданова, С. Вольского, ставших впоследствии известными политическими лидерами. Синтез марксизма и

¹⁶ Струве П. Заметки о Гауптмане и Ницше // На разные темы: Сб. статей 1893—1901 годов. СПб., 1902. С. 281.

¹⁷ Струве П. Miscellanea // Там же. С. 176 (см. наст. изд.).

¹⁸ Трубецкой Е. Философия Ницше // Вопросы философии и психологии. 1903. № 69. С. 34 (см. наст. изд.).

¹⁹ Франк С. Биография П. Б. Струве. Нью-Йорк, 1956. С. 28—29.

нищезанства помог многим видным деятелям Советской России в поиске пути к «примирению» идеалов социальной справедливости и индивидуального совершенствования, в укреплении героических аспектов марксизма. От обычных марксистов их отличала высокая оценка силы воздействия «иррациональной пропаганды» (посредством мифа и символов).

По мере роста авторитета учения Маркса, значение философии Ницше в России уменьшалось. Однако нищезанские идеи, оказавшие существенное влияние на специфику отечественной версии марксизма, продолжали подспудно подпитывать большевизм с его «волей к власти», которая, в отличие от первоначального нищезанского понятия, обозначавшего преимущественно творческую и эстетическую власть, превратилась в сугубо политическое определение.

Марксистски ориентированной интеллигенции были близки призывы Ницше к переоценке ценностей буржуазной культуры и построению нового общественного миропорядка в социалистическом государстве, где равенство станет залогом свободного творчества всех людей. Позитивное истолкование получила идея сверхчеловека, воспринятого как образец героической личности, сильного лидера, служащего народу. Марксизм и нищезанство объединяла футуристическая концепция «воли к будущему», обратившаяся в тезис о том, что современная действительность, поколения ныне живущих людей получают оправдание и смысл своего существования лишь как материал и залог появления грядущего племени совершенных личностей. Хотя идеи Ницше использовались нищезанскими марксистами прежде всего для осмысления путей переустройства и новой организации общества, существенными для них оказались также проблемы человеческой свободы, искусства и культурного строительства, осмысление которых также шло через призму нищезанства.

Нищезанство во многом, хотя и опосредованно, определило истоки, специфику и эволюцию социалистической культуры в России. Мощнейшее влияние творчества Ницше на отечественную интеллектуальную жизнь в первые годы XX столетия, проникнутость духовной атмосферы Серебряного века идеями и образами немецкого философа не могли бесследно исчезнуть с запретом и гонениями на его работы. Несмотря на то, что единственным аспектом творчества Ницше, непосредственно обсуждавшимся в 1920-х годах, была философия культуры, в особенности интерпретация античности (В. Иванов, Ф. Зелинский, В. Вересаев, А. Лосев), общие мотивы постреволюцион-

ного искусства — антирелигиозный пафос, прославление социалистического сверхчеловека, устремленность и вера в будущее — носили очевидную ницшеанскую направленность. Скрытое влияние Ницше проявлялось в воздействии его идей, призывов и образов, часто принимавших трансформированные формы, на театр, архитектуру, массовые праздничные шествия в коммунистической России.

Ницше и советская культура — отдельная значительная страница в летописи российской ницшеаны²⁰. Несмотря на очевидную, с первого взгляда, несочетаемость ницшеанства (с его культом индивидуализма и свободы творческого самовыражения личности) и коммунистической идеологии (с ее тотальным подчинением личностного начала коллективному), присутствие идей Ницше в интеллектуальной жизни Советской России — несомненный факт.

На ранних этапах советской власти, с присущим тому времени пафосом созидания новой культуры, Ницше оказал большое воздействие как на искусство, так и на идеологию. Отголоски ницшеанского бунта против традиции, вера в возможности человека создать иные духовные ценности и концепция «воли к власти» получили специфическую трактовку в постреволюционной России, повлияв как на различные эксперименты в литературе, театре и кино той поры (С. Эйзенштейн, А. Луначарский), так и на деятельность идеологов и практиков большевизма (С. Вольский, Л. Троцкий, А. Богданов), строивших планы реальных перемен общества под влиянием пережитого ими в молодые годы увлечения идеями Ницше.

Влияние Ницше на творчество Е. Замятина, Б. Пастернака, Ю. Тынянова, В. Каверина и основоположника литературного направления «социалистического реализма» М. Горького широко признано в международном литературоведении. Ницшеанские мотивы легко обнаружить в произведениях представителей акмеизма, пришедшего на смену символизму (Н. Гумилев, О. Мандельштам), и у писателей-футуристов (В. Маяковский, В. Хлебников). Творчество Маяковского и футуризм вообще рассматривались критиками-современниками как сугубо ницшеанское явление²¹.

²⁰ См.: Nietzsche and Soviet Culture: Ally and adversary / Ed. by B. Rosenthal. Cambridge University Press, 1994.

²¹ См.: *Закржевский А.* Рыцари безумия. Киев, 1914; *Rosenthal B.* A New World for a New Myth: Nietzsche and Russian Futurism // The European Foundations of Russian Modernism. NY, 1991; *B. Jang-*

Идеи Ницше нашли применение в сформировавшемся к 1906 году новом философско-этическом движении — Богостроительство», представлявшем собой марксистский суррогат религии. Его идеологи (М. Горький, А. Луначарский), сохраняя позитивное отношение к христианству как двигателю высших человеческих чаяний, называли социализм «религией труда» (А. Луначарский). Свою задачу богостроители видели в обосновании секуляризированной пролетарской религии, призванной дать людям сознание собственной свободы, уверенности в том, что человек — хозяин своей судьбы. Богостроители пытались примирить эстетизм и марксизм, создать «пролетарско-коллективистский миф Сверхчеловечества»²², утверждая первостепенную роль творчества и искусства в социальной борьбе. Рассматривая идеи «Рождения трагедии...» как практическую методологию по освобождению инстинктов масс и трансцендирования самости вплоть до всеобщего слияния в культовом экстазе, богостроители надеялись преодолеть нигилистическое обесценение высших идеалов и создать новую абсолютную первоценность — коллективистского сверхчеловека. Осужденное Г. Плехановым и В. Лениным богостроительство к 1910 году прекратило свое существование. Отзвук идей богостроительства можно усмотреть в программе созданной А. Богдановым литературно-просветительской организации «Пролеткульт» (1917—1932).

* * *

Возрождение российской ницшеаны обычно датируют концом 1980-х годов. Первым текстом философа, републикованным после более чем полувекового перерыва, стало запрещенное цензурой в дореволюционной России сочинение «Антихристианин» (1888), включенное в сборник «Сумерки богов» (1988). В 1990 году московское издательство «Мысль» выпустило двухтомник сочинений Ницше, подготовленный и отрецензированный К. Свасьяном. Более 100 000 экземпляров первого издания были распроданы моментально, последующие переиздания этого двухтомника также не залеживались на полках книжных магазинов. Поток публикаций текстов Ницше увеличивался стремительно: Собрание избранных произведений в 2-х

feldt Nietzsche and young Mayakovsky // Nietzsche and Soviet culture. Cambridge, 1994.

²² Страда В. Между Марксом, Ницше и Достоевским // Страна и мир. 1989. № 2. С. 145.

томах, составитель М. Иванова (М.: Сирин, 1990); «Так говорил Заратустра» в переводах Ю. Антоновского (М.: Изд. Московского университета, 1990); В. Рынкевича (М.: Интербук, 1990), Я. Голосовкера и В. Микушевича (М.: Прогресс, 1994); сборник «Ф. Ницше. Стихотворения и философская проза», составитель М. Коренева (СПб.: Художественная литература, 1993); «Злая мудрость» (М.: Триада-Файн, 1993); собрание избранных произведений в 3-х томах, составитель А. Жаровский (М.: REFL-book, 1994), др. Примечательно, что сегодня, как и век назад, большинство публикуемых текстов составили переводы «Так говорил Заратустра». (Первыми книгами Ницше, завоевавшими популярность в России, были «Рождение трагедии из духа музыки» (1872) и «Так говорил Заратустра» (1883—1884), вышедшие на русском языке соответственно в 1899 и 1898 годах.)

Возвращение Ницше в отечественную интеллектуальную традицию и уважение к его творчеству символизировали радикальное изменение культурной ситуации в стране. В России начало складываться новое поколение ницшеведов. Расширился и изменился не только круг обсуждаемых ими тем, но и сменилась сама парадигма восприятия наследия немецкого мыслителя. Если в прежние времена Ницше олицетворял антибуржуазность в литературе и искусстве, воспринимался, главным образом, как защитник крайнего индивидуализма и критик социализма, то сегодня имя Ницше ассоциируется с проблемами самовыражения в искусстве и поиском новых художественных форм, постструктуралистскими литературными теориями. Ницше интересует читателей прежде всего как практик нового постклассического мышления, критик культуры, альтернативный тип филолога и философа, мастер языка.

В горбачевскую эру либерализации (1985—1991) был открыт запрещенный пласт культуры — читатели впервые получили доступ к сочинениям отечественных религиозных мыслителей. «Побочным продуктом» увлечения русским идеализмом стал взлет популярности творчества Ницше. Появилась реальная возможность узнать об интеллектуальном контексте, в котором складывались различные варианты интерпретации сочинений философа. Не только сам Ницше, но и его сторонники и противники стали рассматриваться официальной академической наукой как серьезные исследователи, достойные изучения и осмысления.

Проблема специфики восприятия Ницше в России является одной из широко обсуждаемых сегодня. Последние годы по-

явился существенный корпус исследований как российских²³, так и зарубежных²⁴ авторов, посвященных созданию и воссозданию русского портрета Ницше. Важным событием в отече-

²³ См.: *Артановский С. Ф.* Ницше на страницах «Весов» // На перекрестке идей и цивилизаций. СПб., 1994. С. 173—186; *Ванчугов В.* Ницше в России: переводы, комментарии... // Женщины в философии. М., 1996. С. 192—200; *Данилевский Р. Ю.* К истории восприятия Ф. Ницше в России // Русская литература. 1988. № 4. С. 232—239; *Данилевский Р.* Русский образ Ницше // На рубеже XIX—XX веков. Л., 1991. С. 5—44; *Коренева М. Д.* Мережковский и немецкая культура // Там же. С. 44—77; *Коренева М.* Властитель дум // Ницше Ф. Стихотворения. Философская проза. СПб., 1993. С. 1—21; *Куклярский Ф. К.* Леонтьев и Ф. Ницше как предатели человека // К. Леонтьев: pro et contra. Кн. 1. СПб., 1995. С. 271—293; *Мочкин А. Ф.* Ницше и Ф. Достоевский // Методологические проблемы историко-философского исследования. М., 1981. С. 26—29; *Носов А. Ф.* Ницше и Вл. Соловьев // Философские науки. 1991. Т. 7. С. 56—67; *Паперный В.* Блок и Ницше // Ученые записки Тартуского гос. ун-та. Тарту, 1979. Т. 491. С. 84—106; *Равдин Б.* К проблеме «Горький и Ницше» // Четвертые Тыняновские чтения. Рига, 1988. С. 17—20; Русская ницшеана: материалы к библиографии произведений Ницше и литературы о нем на русском языке. Екатеринбург, 1997; *Синельникова Т.* Ницше и идейная борьба в России конца XIX — начала XX века // Историко-философские исследования. Свердловск, 1983. С. 67—73; Фридрих Ницше и русская религиозная философия. Сб. статей: В 2 т. (составитель И. Войская). Минск, 1996; *Шестаков В.* Ницше и русская мысль // Россия и Германия: опыт философского диалога. М., 1993. С. 280—307.

Следует выделить особо проведение в 2000 году в г. Екатеринбурге Всероссийской научной заочной конференции, посвященной 100-летию со дня смерти Ф. Ницше. Материалы конференции опубликованы издательством Уральского университета в 2000 г. Приложением к материалам конференции стала библиография «Русская ницшеана», составленная Б. В. Емельяновым. Материалы Емельянова были использованы мною при доработке библиографии, публикуемой в данном сборнике. Несмотря на важные находки екатеринбургского коллеги, нельзя не отметить, что предлагаемая им библиография, заканчивающаяся 1996 г., содержит ряд пропусков. (Это еще раз доказывает, что составить абсолютно полную библиографию практически невозможно. На выполнение этой задачи не претендует и моя Расширенная библиография работ по философии Ф. Ницше, вышедших в России с 1892 по 2000 гг.) Однако следует обратить внимание читателей, что Библиография Б. В. Емельянова, к сожалению, содержит ряд грубых неточностей, см. например № 19, 24, 36, 46, 56, 80, 82, 166, 205, 251, 258 и др.

²⁴ См.: Знаменитая серия исследований под редакцией профессора Фордхэмского университета (Нью-Йорк) Б. Розенталя: «Ницше в России» (Nietzsche in Russia / Ed. by V. Rosenthal. Princeton Uni-

ственном ницшевении, стала публикация в 1999 году иллюстрированного сборника статей «Фридрих Ницше и философия в России», редакторы-составители Н. Мотрошилова, Ю. Синеокая (СПб.: Русский Христианский гуманитарный институт, 1999). В двух разделах книги «Ф. Ницше в России: страницы истории» и «Современные исследования философии Ф. Ницше в России» собраны работы современных исследователей (К. Азадовского, В. Визгина, А. Гусейнова, Т. Кузьминой, А. Лавровой, Н. Мотрошиловой, В. Пустарнакова, Ю. Синеокой), представляющих различные оценки, подходы, интерпретации и методы прочтения и изучения творчества Ницше.

Антология «Ф. Ницше: pro et contra» является продолжением проекта «Ф. Ницше и философия в России». Цель настоящего сборника — представить русский образ Ницше, каким он был воспринят и вошел в отечественную культурную традицию на заре XX века. Включенные в данный том эссе маститых писателей рубежа XIX—XX столетий, ставшие сегодня классикой отечественного ницшевения, — важное свидетельство времени. Знакомство с русской традицией прочтения текстов Ницше, той богатой палитрой интерпретаций его творчества, которая была представлена в печати век назад, необходимо как для уяснения содержания самой философии Ницше, так и для достоверной реконструкции историко-культурной атмосферы той эпохи, во многом определившей интеллектуальную эволюцию и духовные ориентиры россиян в XX веке.



versity Press, 1986); «Ницше и Советская культура: союзник и противник» (Nietzsche and Soviet Culture: Ally and adversary / Ed. by V. Rosenthal. Cambridge University Press, 1994); «Восточная Европа читает Ницше», редакторы-издатели А. Фрайфилд, П. Бергманн и Б. Розенталь (East Europe reads Nietzsche / Ed. by A. Freifeld, P. Bergmann, V. Rosenthal. Columbia University Press, 1998).

В ближайшее время ожидается выход в свет новой книги Б. Розенталь «Новый миф: Новый мир: От Ницше к сталинизму» (New Myth: New World: From Nietzsche to Stalinism).

См. также: *Rosenthal V. A New World for a New Myth: Nietzsche and Russian Futurism // The European Foundations of Russian Modernism / Ed. by P. Barta. NY, 1991. P. 219—250; The Revolution of Moral consciousness: Nietzsche in Russian Literature 1890—1914. Northern Illinois University Press, 1988; Clowes E. Gorky, Nietzsche and God-Building // Fifty Years on: Gorky and His Time. Nottingham, 1987.*



В. П. ПРЕОБРАЖЕНСКИЙ

Фридрих Ницше

Критика морали альтруизма

1. Фр. Ницше и характер его сочинений. — 2. Проблема нравственности. — 3. Цель деятельности и практическая мораль. — 4. Определение их в современном нравственном состоянии. — 5. Сострадание: его психологическая сторона и моральная ценность. — 6. Альтруистическая мораль и ее первый мотив — полезность. — 7. Второй мотив морали альтруизма и ее тенденция — боязнь страдания и устранение индивидуума. — 8. «Стадная» мораль и измелчание человека. — 9. Необходимость новых идеалов. — 10. Индивидуализм и нравственное междуцарствие. — 11. «Сверхчеловек» и аристократический идеал. — 12. Творческие и эвдемонистические стремления человека. — 13. Новая заповедь. — 14. Вопрос о ценности нравственности. — 15. Заключение

1. В начале 1889 года душевная болезнь положила конец литературной деятельности философа, поэта и композитора — Фридриха Ницше. В России, по-видимому, немногие знакомы с ним: по крайней мере имя его только с недавнего времени, и то изредка, начало встречаться в нашей журнальной литературе. В самой Германии, которой Ницше принадлежит по своему языку, его воззрения стали распространяться и приобретать поклонников только в последние годы перед его печальной кончиной. Вероятно, слишком многим резали слух его парадоксальные речи и его бесповоротное отрицание современных нравственных идеалов и установившихся воззрений; других, вероятно, обижало его глубокое убеждение в бессодержательности и безжизненности современной науки, в жалком характере деловой и промышленной цивилизации нашего века, в упадке и унижении всей нынешней европейской культуры; иных, быть может, коробило его презрительное отношение к общественным

и политическим вопросам, его злые насмешки и над либерализмом, и над демократическими идеями, и над рабочим движением, и над социализмом; пожалуй, некоторых оскорбляла его горячая, полная своеобразного энтузиазма, вражда к религии и к христианству. Нет, одним словом, почти ни одной стороны общественной и культурной жизни, где бы Ницше не стоял в резком противоречии с господствующими идеалами и партиями, всюду возбуждая инстинктивное противодействие тем внутренним вызовом, который постоянно слышится во всей работе его мысли и во всех его воззрениях.

Ницше многие не решились бы отнести к числу философов в обыкновенном *тесном* смысле: он не оставил ни одного законченного исследования ни в одной области философского знания, — хотя нет почти ни одной серьезной философской проблемы, которой Ницше не касался бы в своих произведениях. Его скорее можно было бы причислить к *моралистам*, в старом смысле этого слова, вроде Паскаля¹, Ларошфуко², Леопарди³ или Шопенгауэра в «Aphorismen zur Lebensweisheit»⁴. Сочинения Ницше, кроме двух самых ранних^{*5}, — это собрания отдельных «афоризмов» по самым различным вопросам жизни, знания, искусства, — соединенных в свободные, чуть-чуть связанные изнутри группы. Афоризмы — это своеобразный литературный стиль, доведенный Ницше до высшей степени совершенства, если не созданный им впервые именно в этом его виде. Каждый такой афоризм — величиною не более одной или двух страниц, иногда всего в несколько строк — представляет отдельную, тесно связанную и *внутренне законченную* группу мыслей, выраженную в сжатой, цельной *художественно законченной* форме. Ницше говорит в одном месте, с видимым сожа-

* Вот полный перечень сочинений Ницше: 1) Die Geburt der Tragödie oder Griechenthum und Pessimismus; 2) Unzeitgemässe Betrachtungen: I. D. Strauss, der Bekenner und der Schriftsteller; II. Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben; III. Schopenhauer als Erzieher; IV. R. Wagner in Bayreuth; 3) Menschliches, Allzumenschliches. Ein Buch für freie Geister (вторая половина второй части образует самостоятельное целое, под названием «Der Wanderer und sein Schatten»); 4) Morgenröthe. Gedanken über die moralischen Vorurtheile; 5) Die frohliche Wissenschaft («La gaya scienza»); 6) Also sprach Zarathustra. Ein Buch für alle und Keinen, 4 части; 7) Jenseits von Gut und Böse; Vorspiel einer Philosophie der Zukunft; 8) Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift; 9) Der Fall Wagner. Ein Musikanten-Problem; 10) Götzendämmerung oder Wie man mit dem Hammer philosophiert, и 11) Dionysos-Dithyramben.

лением, что в Германии нельзя найти ни одного человека, который решился бы работать над двумя страничками прозы, как над статуей: именно *так* работал Ницше над своими афоризмами, и они действительно поражают силою и гибкостью своего языка, изумительным мастерством в передаче самых неуловимых и капризных оттенков мыслей и настроений, и изяществом своей формы, то пластической и словно вычеканенной, то звучной и выразительной, как музыка. Книги лучшего периода Ницше — *Menschliches-Allzumenschliches*, *Morgenröthe* и *Fröhliche Wissenschaft* — представляют, конечно, лучшие образцы немецкой прозы, не исключая Гёте⁶ и Шопенгауэра.

Содержание афоризмов Ницше очень разнообразно: большинство их посвящено различным проблемам философии и науки, человеческой жизни и нравственной деятельности; очень многие касаются вопросов искусства, эстетики, психологии художественного творчества, литературы, музыки, истории культуры, истории и психологии религии; часто они переходят или в простые отметки жизненных наблюдений и размышлений, пересыпанные остроумными и милыми поговорками, или в лирические вспышки и стихотворения в прозе, — «внезапные искры и причуды моего одиночества», как называл их Ницше. Мысли, из которых выростали эти афоризмы, рождались у Ницше не в кабинетной работе, а во время его долгих одиноких прогулок*, то в глухих горах Тироля, то на берегу моря в северной Италии или южной Франции, где он вел отшельническую жизнь после своей десятилетней профессуры в Базельском университете. Книги Ницше — это эпохи его *личной жизни и пережитых* им впечатлений, их единство — единство его личности, единство проникающего их настроения, единство тех основных течений, по которым шла его мысль. Он не стремился привести своих размышлений в стройную, логически законченную систему; он говорит в одном месте: «Я не доверяю систематикам и избегаю их; стремление к системе есть недостаток порядочности». «Умственная совесть» — *das intellektuale Gewissen*, по его выражению, — не позволяла ему в угоду системе считать за истину то, что являлось, может быть, только прикрытием разрыва в системе или пополнением пустого места в ней; а прямота и гордость не позволяли ему связывать себя раз высказанным убеждением только потому, что оно раз было высказано. Его

* По поводу мнения Флобера «on ne peut penser et écrire qu'assis», Ницше замечает: «Das Sitzfleisch ist gerade die Sünde wider den heiligen Geist. Nur die *ergangenen Gedanken* haben Werth»⁷.

сильная критическая мысль работала неустанно над одними и теми же основными проблемами, с увлечением и горячностью, никогда ее не покидавшими; но она не знала и не выносила покоя, и *решение* проблемы не удовлетворяло ее просто как *остановка* в искании. У редкого мыслителя можно найти так много противоречий, как у Ницше; но зато из редких книг приходится выносить такое непосредственное впечатление живой подвижности мысли и ее словно подземной работы, вечно подкапывающей и разрушающей себя самое. В этом отношении Ницше, по своему умственному темпераменту, отчасти и по своим воззрениям, очень напоминает одного из благороднейших и даровитейших русских писателей, жизнь которого была таким же мучением искренности и также прошла в неутолимом анализе и беспощадном разбивании самых дорогих своих иллюзий и привязанностей: мы говорим об А. И. Герцене⁸. Ницше был таким же самосожигателем, и этот его умственный образ ярко начертан им самим в стихотворении «Ессе homo»:

Ja, ich weiss, woher ich stamme:
Ungesättigt gleich der Flamme,
Glühe und verzehr'ich mich;
Licht wird Alles, was ich fasse,
Kohle — Alles, was ich lasse:
Flamme bin ich sicherlich!⁹

Понятно, что при изложении воззрений Ницше приходится считаться и с этими их противоречиями, и с их частой недосказанностью, и с тою колеблющейся перспективой настроений, которая иногда так меняет у него освещение и характер воззрений. Сверх того, при систематизировании взглядов Ницше часто приходится выламывать отдельные мысли из той цельной и словно вылитой группы, в которую они входят, — из афоризма. Ницше принадлежит к разряду именно таких *художников-мыслителей*, которых непременно нужно знать в их собственных сочинениях, чтобы знать их в *настоящем* их виде, — подобно тому, как никакое изложение не в силах дать настоящего понятия о художественном и философском гении Платона¹⁰ тому, кто не знаком с его подлинными произведениями. Философия Ницше неразрывно связана со *всею жизнью* личности, и ее полный очерк возможен только на фоне психологической истории.

Такой очерк не входит в настоящее время в нашу задачу, и мы предполагаем охарактеризовать лишь один отдел философии Ницше — учение о нравственности. Но и его мы возьмем не в полном объеме, — так как многие его стороны, чтобы быть

понятными, потребовали бы изложения религиозных и историко-культурных воззрений Ницше. Мы остановимся лишь на одном из основных, и притом сравнительно самостоятельных, течений его нравственной теории, — на критике той системы нравственных воззрений, которую Ницше считает господствующею в современном сознании человечества и которую можно назвать довольно обычным термином *общественной морали* или морали альтруизма.

2. Как мы упомянули, Ницше касался, часто случайно и на лету, почти всех отраслей философии, — от метафизики и теории знания до эстетики и философий истории, религии и права. Но более всего мысль его привлекали вопросы *нравственной философии*: проблема нравственности в тесном смысле — происхождение и значение норм и идеалов человеческой деятельности, и проблема нравственного мировоззрения — смысл и ценность человеческой жизни. Не один только теоретический интерес и «безличная объективная любознательность» влекли его к этим проблемам: в них он видел задачу своей *жизни*, свое *личное* дело. «Все великие проблемы, — говорит он, — требуют *великой любви*», со всею ее страстностью и с тем увлечением, которое вносит *личность* в дорогое для нее дело. «Существует громадное различие в том, как относится мыслитель к своим проблемам: лично ли, видя в них свою судьбу, свою нужду, а также свое лучшее счастье, — или «безлично», касаясь их и схватывая щупальцами холодной мысли и любопытства; можно наверное дать слово, что в последнем случае ничего не выйдет» (Fröhliche Wissenschaft, 345).

«Отчего же, — говорит Ницше, — я до сих пор не встречал никого, даже и в книгах, кто стоял бы к нравственности в таком личном положении, кто знал бы нравственность, как *проблему*, и чувствовал эту проблему как *свою* личную нужду, мучение, страсть и сладострастие? Как видно, доселе нравственность была вовсе не *проблемой*, а скорее тем, в чем люди сошлись наконец после всего недоверия, ссор и противоречий, — священным местом мира, где и мыслители вздыхали спокойно, оживали и отдыхали сами от себя» (Fröhl. Wissenschaft, 345). Философы стремились доселе к *обоснованию* нравственности, и каждый из них думал, что обосновал ее; сама нравственность у всех считалась чем-то «данным». Они пренебрегали более скромною, по-видимому, «покрытой пылью и плесенью» задачей собирания мелких фактов нравственного быта человечества, описания и истории нравственного сознания, в его многообразных

формах и различных ступенях развития *. Именно потому, что моралисты были знакомы с нравственными фактами слишком грубо, в произвольном извлечении или случайном сокращении, в виде нравственности окружающих их людей, их сословия, их церкви, их современности, их климата или земного пояса, именно потому, что они слишком плохо были знакомы, да и не очень желали знакомиться, с народами, временами и прошлыми эпохами, — они и не встретились с настоящими проблемами нравственности, которые возникают только при сравнении *различных* нравственных воззрений. Как ни странным кажется, во всей существовавшей доселе «науке о нравственности» еще *не было* именно самой *проблемы* морали, не возникало даже подозрения, что здесь есть нечто *проблематическое*. То, что философы называли «обоснованием нравственности», чего они и требовали от себя, было, по-настоящему, только ученою формой *доверия и верования* в господствующую мораль, новым способом ее выражения и, следовательно, просто фактическим положением внутри некоторой определенной системы нравственных понятий, — даже, в конце концов, своего рода отрицанием самой возможности и самого права поставить эту мораль в качестве проблемы, — во всяком случае, полную противоположностью исследования, разложения, вивисекции и критики именно этого верования в нравственность (Jenseits von Gut und Böse, 186).

А между тем, чтобы действительно серьезно поставить проблему нравственности и ее ценности, — не говоря о том, чтобы разрешить ее, — нужно возвыситься не только над частными нравственными воззрениями, как бы ни были они распространены и общепризнаны, как бы глубоко ни вкоренились они в наши чувства, жизнь и культуру: нужно стать выше и вне *всяких* нравственных оценок, как *таковых*, перейти «по ту сторону добра и зла», и перейти не только отвлеченно, в мысли, — но и в чувствах, и в жизни. «Чтобы увидеть, высоко ли поднимаются башни в городе, нужно выйти из города» (Fröhl. Wiss., 380).

3. Под нравственностью (Moral) подразумевается вообще система *норм*, определяющих деятельность человека; в этих нормах предъявляются известные требования к человеческим чувствам, отношениям и поступкам, и ценность последних обуславливается выполнением этих требований. Добровольное согла-

* Ряд таких описательных задач указан в Fröhl. Wissenschaft, 7. См. также: Zur Genealogie der Moral, примеч. в конце 1-й части.

сие с такими нормами, в мысли, настроении и деле, составляет нравственность в субъективном смысле (Moralität). Нравственные нормы и идеалы могут быть весьма различными по своему содержанию: история нравственного быта человечества представляет необыкновенное разнообразие нравственных воззрений; с другой стороны, отдельные нормы могут приходиться в столкновение одна с другою в пределах одной и той же нравственной системы: иллюстраций этого можно встретить сколько угодно в жизни и литературе. Отсюда неизбежно возникает вопрос: в чем состоит различие содержания и чем определяется сравнительное достоинство нравственных норм и идеалов? Различия содержания нравственности заключаются в различии высших *целей*, которые сознательно или безотчетно ставятся для человека в таких нравственных системах, а относительная ценность последних определяется ценностью как высших целей этих систем, так и действительных их тенденций (которые, конечно, могут и не совпадать с целями).

Но очевидно, что мерило такой ценности уже не может само носить *нравственного* характера; оно непременно должно лежать где-нибудь *вне* нравственности. «Вы говорите, — замечает в одном месте Ницше, — что мораль сострадания выше морали стоицизма. Докажите это! Но заметьте, что мерить, что “выше” и что “ниже” в морали, уже нельзя нравственными же аршинами, ибо *абсолютной* морали не существует. Следовательно, — берите ваши мерилы где-нибудь в другом месте» (Morgenr., 139).

Равным образом, если содержание нравственных предписаний предполагает постановку некоторой высшей цели деятельности или жизни, из которой они вытекают, как логические следствия, то от характера цели будет зависеть и степень собственной обязательности этих предписаний. Но очевидно, что «только в том случае, если бы человечество имело *общепризнанную цель*, — только тогда можно было бы говорить: «Поступать *должно* так-то и так-то». Пока такой цели нет. Следовательно, требования морали нельзя ставить в отношении к человечеству, — это безрассудство или пустая игра. *Рекомендовать* человечеству известную *цель* есть нечто совершенно другое: тут цель мыслится, как нечто *зависящее от нашей доброй воли*; и если бы человечеству *удобно* было то, что ему предлагают, тогда оно могло бы *дать* себе на этом основании и нравственный закон, опять-таки — *по своей доброй воле*. Но доселе полагали, будто бы нравственный закон должен был стоять *выше* произвола; люди желали не *давать* себе этот закон, но

братъ его откуда-нибудь, где-нибудь *находить* его, *подчиняться* откуда-нибудь идущим *повелениям*» (Morgenr., 108). Между тем, ответ на вопрос, что нужно делать и для чего, сравнительно легко дать, пока дело идет о ближайших, грубейших потребностях отдельного человека: но по мере того, как мы поднимаемся в более тонкие, широкие и важные области деятельности, тем увереннее, а следовательно, тем произвольнее будет ответ. А вот именно здесь-то будто бы и должна быть исключена всякая произвольность решений: так повелевает авторитет морали; смутный страх и благоговение должны неукоснительно вести человека как раз при тех действиях, цели и средства которых вовсе не ясны для него *непосредственно*; и вот авторитет морали подвязывает мысль в тех вещах, где будто бы могло бы быть опасным думать *«ложно»*, — т. е. по собственному, большому или маленькому, разуму. Если разум человеческий растет до такой степени медленно, что были люди, которые отрицали этот рост по отношению к развитию человечества в его целом, то, что более виновато в этом, как не такое торжественное присутствие вездесущих моральных предписаний, которое вовсе не позволяет высказываться *индивидуальному* вопросу — «зачем и как»? Не направлено ли все наше воспитание к тому, чтобы заставлять нас *патетически чувствовать* и скрываться во мрак именно тогда, когда рассудок должен был бы смотреть насколько возможно ясно и холодно, именно — во всех высших и важнейших обстоятельствах жизни? (Morgenr., 107).

4. Если только из ясно сознанной и притом признанной цели нравственности могут вытекать для человека какие-либо нормы его деятельности, то спрашивается, как же определяется *цель* нравственности в современном сознании человечества, и какие вытекают из нее *средства*, т. е. практическая мораль, обязанности и добродетели, и каковы их внутренний смысл и цена? «Цель нравственности, — говорит Ницше, — обыкновенно определяется таким образом: она состоит в том, чтобы сохранять человечество и двигать его вперед. — Но ведь это только формула и больше ничего. Сохранять *для чего*, двигать вперед *куда*? Не опущено ли в формуле самое существенное, ответ на эти вопросы, *для чего и куда*? Можно ли посредством этой формулы установить хоть что-нибудь для учения об обязанностях, что не было бы установлено уже теперь, молча и безотчетно? Можно ли увидеть из нее с достаточной ясностью, следует ли стремиться к возможно долговому существованию человечества, или к возможно большему освобождению его от животности? — А как различны должны быть в этих двух слу-

чаях *средства*, т. е. практическая мораль! Предположим, мы желали бы дать человечеству наивысшую доступную для него разумность. Это, конечно, вовсе не значило бы гарантировать человечеству самый долгий, возможный для него, век. Или предположим, что эту последнюю целью было бы «высшее счастье». Но что разумеется здесь: высшая степень, которой постепенно могли бы достигнуть отдельные люди, или возможно достижимое *среднее счастье всех* (которого, впрочем, вовсе нельзя определить и вычислить)? И почему именно «нравственность» должна служить дорогой к этому? Ведь в общем не открылись ли, благодаря ей, такие обильные источники неудовольствия, что скорее можно было бы думать, что с каждым утончением нравственности человек до сих пор делался *недовольнее* собой, своим ближним и своим уделом бытия?» (Morgenr., 106).

Несмотря, однако, на указанную неясность в определении последней цели нравственности, в современном человечестве господствует один общий взгляд на то, в чем именно состоит *нравственный* характер и моральная *ценность* поступков и настроений человека. Нравственными единодушно признаются действия, не имеющие себялюбивых или своекорыстных побуждений, вызванные симпатией или состраданием к ближнему, одушевленные стремлением к общему благу и пользе; нравственность отождествляется с симпатией, состраданием, самоотречением, самопожертвованием, подчинением своей личности интересам общества или человечества. В этом «основном течении морали нашего века» Ницше видит результат влияния, оказанного на Европу христианством, его отражение и отзвук. По мере того, как европейским сознанием переставало владеть церковное учение о единственной и безусловной необходимости вечного *личного* спасения, вместе с догматами, на которых это учение покоилось, — на первый план стало выступать побочное верование в «любовь», в «любовь к ближнему», — особенно при той форме, какую принимало на практике церковное милосердие. Чем более Запад отрешался в жизни и мысли от авторитета церкви и ее учений, тем более искал он в культе любви к человечеству как бы оправдания такого отрешения и разрыва. Не отстать в этом отношении от христианского идеала, но по возможности *презойти* его — было тайным стимулом у всех французских свободных мыслителей, от Вольтера до О. Конта¹¹; и последний со своею знаменитою формулой *vivre pour autrui*¹² действительно зашел еще далее христианства (*hat das Christenthum überchristlicht*¹³, по выражению Ницше). Шо-

пенгауэр на немецкой почве, Дж. Стюарт Милль¹⁴ на английской — дали наибольшую известность учению о симпатических чувствах и о сострадании или о пользе других как о верховном начале деятельности; но они были только отголоском: самые учения эти с стремительной силой зараз пробилась везде, в грубых и тонких формах, приблизительно со времени Французской революции, и все социалистические системы как бы произвольно становились на общую почву этих учений (Morgenr., 132). «Религия сострадания» и «религия человечества» заняли теперь то место, которым прежде владела религиозная нравственность.

Остановимся прежде всего на тех возражениях, которые Ницше делает против учения о сострадании, как о начале нравственности. Так как систематическую форму этому учению придал Шопенгауэр, то с ним главным образом и считается Ницше в своей критике.

5. Шопенгауэр описывает сострадание как непосредственное ощущение чужого страдания, будто своего собственного, как устранение, хотя бы частичное, того различия, которое существует между двумя индивидуумами и на котором основывается эгоизм каждого из них, — вообще как непосредственное, независимое от всяких посторонних соображений участие — прежде всего в страдании другого человека и затем — в уменьшении его и устранении. Этот процесс Шопенгауэр считает «не выдуманым, не схваченным с ветра, а обыденнейшим явлением» (Grundl. d. Moral, с. 208 и сл.). Ницше полагает, что такое описание, а также те применения, которые делает из него Шопенгауэр, слишком грубы с психологической точки зрения и скорее вымышлены, чем взяты из действительных жизненных наблюдений.

Прежде всего, было бы очень неточным говорить о *самозабвении* в сострадании. Например, почему мы бросаемся за человеком, упавшим перед нами в воду, хотя мы вовсе не имеем к нему расположения? Из «сострадания»; мы тут думаем будто бы только о другом человеке. Почему нам бывает больно и тяжело видеть человека, харкающего кровью, хотя бы мы чувствовали к нему даже вражду и злобу? Из «сострадания»; мы будто бы уже не думаем здесь о себе. — На самом же деле бывает вот что: при сострадании мы, правда, сознательно о себе не думаем, но *очень сильно* думаем *бессознательно*, точно также как мы бессознательно делаем самые целесообразные и разумные движения в противоположную сторону, когда у нас поскользнется нога. «Несчастье с другим человеком оскорбляет

нас; если бы мы не помогли последнему, оно доказало бы нам наше бессилие, может быть — нашу трусость. Иногда оно само по себе влечет за собою умаление нашей чести в глазах других или в наших собственных. Иногда в несчастье и страданиях другого заключается указание и на некоторую опасность для нас; да они могут мучительно действовать на нас просто как признаки непрочности человеческой жизни вообще и опасностей, которым она подвержена. И вот мы отделяемся от такого мучительного и оскорбительного сознания и отплачиваем за него посредством сострадательного действия; в нем, следовательно, может заключаться тонкий вид самозащиты или даже мести». Что мы в сущности сильно думаем о себе, можно видеть из того решения, которое мы делаем во всех случаях, когда мы *могли бы* уйти от зрелища страдающего, нуждающегося, подавленного скорбью человека: мы решаем *не* делать этого, если мы можем помочь, как более сильные люди, или если мы уверены в одобрении, если нам хочется почувствовать наше счастье в противоположность чужому несчастью, или если мы надеемся посредством такого зрелища отделаться от скуки.

Как видно из этих примеров, опыт решительно противоречит тому, будто сострадание *однородно* со страданием, при виде которого оно возникает. Называть *состраданием* то страдание, которое мы испытываем при зрелище чужого несчастья и которое может быть весьма различного характера, будет ошибочно и поведет к заблуждениям, так как при всяких обстоятельствах оно бывает как раз таким страданием, от которого страдающий перед нами *свободен*: оно — наше собственное, как его страдание — его собственное. *Только от этого собственного страдания* отделяемся мы, когда мы совершаем действие сострадания.

Но не только один этот мотив, желание освободить себя от страдания, побуждает нас к подобным действиям; часто в таких случаях мы повинемся положительному *побуждению удовольствия*. Уже в самой эмоции сострадания есть бесспорное удовольствие; оно входит, например, составною частью в то наслаждение, которое вызывает в нас *трагедия*. Такое же удовольствие возникает в нас при виде противоположности чужому несчастью — нашего собственного положения. Далее, мы несомненно чувствуем удовольствие, и притом не пассивное, а влекущее к деятельности, при сознании нашей *силы*, т. е. при представлении, что мы можем помочь, если только захотим, — при мысли о похвале и признательности, в случае если бы мы оказали помощь, — при самой *деятельности* помощи, поскольку

действие, удаваясь постепенно, само по себе доставляет удовольствие тому, кто его совершает, — особенно же при ощущении, что наш поступок полагает конец какой-нибудь возмутительной несправедливости.

«Вот все это, — говорит Ницше, — да и многое еще другое, и есть «сострадание»; и каким неуклюжим оказывается наш язык с его *единственным* словом перед такою *полифонической*, вещью» (Morgenröthe, 133; Menschliches, I, 103).

Опыт противоречит и тому, будто в сострадании бывает какое-то особенно чуткое, проницательное понимание чужого страдания. В сострадании человек удовлетворяет прежде всего потребность собственного чувства. Чем сильнее эта потребность, тем менее вдумывается он в другого, который служит для того, чтобы утолить эту потребность; он становится грубоватым и очень часто причиняет оскорбления (Morgenröthe, 334). Самые глубокие и теснее всего связанные с нашей личностью страдания бывают обыкновенно непонятны и недоступны почти для всех других людей; в них мы бываем тайной для ближнего, хотя бы мы ели с ним из одной чашки. Если же люди *замечают*, что мы страдаем, наши страдания постоянно истолковываются самым поверхностным и плоским образом; существенное свойство сострадательной эмоции — это то, что она *обнажает* чужое страдание именно от его *собственного*, *личного* характера; наши «благодетели» более, чем наши враги, умаляют наши ценность и унижают нашу волю. При большинстве благодеяний, которые оказываются людям, пораженным несчастьем, есть что-то возмутительное в том непонимании и легкомыслии, с которыми сострадательный человек разыгрывает судьбу: он ровно ничего не знает о всей той внутренней связи и том сцеплении, которые называются несчастьем для *меня* или для *тебя*, — не говоря уже о тех случаях, когда страдание является *личной необходимостью*, со всем, что с ним связано в душевной экономии: пробуждением новых потребностей, разрастанием старых ран, разрывом с целыми эпохами прошлого и пережитого, — одним словом, когда, по мистическому выражению, «путь к собственному небу идет сквозь сладострастие собственного ада». Счастье и несчастье — родные братья: они вместе вырастают, вместе же и остаются маленькими и ничтожными. Всего этого не понимает сострадательный человек, он стремится во что бы то ни стало помочь и как можно скорее, и своим непрошенным вмешательством часто только *опошляет* чужие страдания (ср. Fröhliche Wissenschaft, 338).

Вот, в общем, возражения Ницше против Шопенгауэровской психологической характеристики страдания. «Таковы сомнения, — говорит он, — возникающие у меня при тех невероятных вещах, которые Шопенгауэр рассказывает про сострадание, желая обратить нас в веру в свою великую новость, будто сострадание — так недостаточно им наблюденное, так дурно описанное — есть источник всех прежде бывших и будущих нравственных поступков, и именно в силу таких свойств, которые прямо сочинены для него Шопенгауэром» (Morgenröthe, 133).

Да и вообще, разве может сострадание быть поставлено принципом нравственной деятельности? Требовать, чтобы человек страдал несчастьем другого так, как тот сам страдает им, означает в сущности требовать излишнего и бесполезного *удвоения страдания** (Jenseits von Gut und Böse, 30). Если бы кто-нибудь в виде опыта попробовал в продолжение известного времени намеренно не упускать в практической жизни ни одного повода к состраданию и постоянно представлял себе в душе всякое несчастье, которое он может найти в окружающей его обстановке, тот неизбежно делается больным и меланхоликом без всякой пользы для кого бы то ни было (Morgenröthe, 134; Menschliches, I, 47). Смотреть на собственные жизненные события так, как мы смотрели бы на них, если бы они случились с другими, может быть весьма целесообразным средством душевной медицины; мы судим о смысле и значении какого-нибудь события гораздо объективнее, когда оно случается с другими, а не с нами; наоборот, требовать страдать несчастьем другого так, как он сам страдает им, неизбежно поведет за собою то, что эгоистическая точка зрения страдающего, со всею ее часто несправедливою преувеличенностью, должна будет сделаться точкою зрения еще другого человека — страдающего, так что нам придется зараз страдать и собственным я, и я другого человека, и таким образом добровольно отягощать себя *двойным* неразумием, вместо того, чтобы уменьшать, насколько возможно, тяжесть собственного неразумия» (Morgenr., 137). Порождая таким образом ненужное отраженное страдание, сострадание в то же время мешает устранению первоначального, вызвавшего его, страдания. Сострадание есть *расслабляющий* и потому вредный аффект. Если вследствие со-

* Заметим мимоходом, что такое возражение против сострадания, хотя с другой точки зрения, сделано еще Кантом¹⁵. См.: Metaphysik der Sitten, Tugendlehre § 34 (изд. Hartenstein'a, с. 265).

страдания кое-где косвенным путем и устраняются или уменьшаются страдания, то такие случайные и в общем незначительные последствия нисколько не изменяют основного, вредного характера сострадания: оно «парализует человека во все решающие моменты и связывает его готовую к помощи чуткую руку» (Morgenr., 134). Мы не будем в состоянии ни оказывать людям помощи, ни приносить им успокоения, если мы пожелаем быть только отголоском их скорбей. Притом, «если мы дадим омрачить себя скорбями и страданием других смертных и покрывать облаками наше собственное небо, кто будет нести на себе последствия такого омрачения? — Да те же самые смертные, в добавление ко всем их собственным тяготам» (Morgenröthe, 144). И действительно, обратной стороной сострадания очень часто бывает глубокая враждебность ко всякой радости ближнего, его радости пред тем, чего он хочет и что может; люди, слишком восприимчивые к состраданию (Mitleiden), редко бывают способны к сочувствию чужой радости (Mitfreude), которое представляет другой и гораздо более ценный вид симпатического отношения к людям (Morgenr., 80; Menschl., I, 321, 49). Последнее же не может быть прочно без *собственной* радости, без *довольства самим собою*; иначе мы будем только «вселять в ближних собственных наших бесов» (Fr. Wiss., 290; Morgenr., 516 u. 517).

Сострадание не единственный вид симпатического чувства, и мораль сострадания — только одна из специальных форм, которые может иметь нравственность альтруизма. Сострадание имеет своеобразную эмоциональную окраску, — свойственный ему мягкий, болезненно-сентиментальный, несколько изнеженный, меланхолический тон, который отличает его от других видов симпатии. Предпочтение «сострадания» в моральной оценке перед другими, более крепкими, свежими и здоровыми, так сказать — более «мужественными» формами общественного чувства — могло возникнуть лишь в среде, слишком восприимчивой к страданию, слишком *боящейся* страдания, видящей в нем первое зло, а в облегчении от него — первое благо и добродетель. Это — среда с пониженной жизнеспособностью, с уменьшенной стойкостью и энергией воли, среда — усталая от жизни или согнувшаяся под ее тяжестью и вырождающаяся. Оттого-то мораль сострадания так правильно появляется среди упадающих и дряхлеющих цивилизаций, с их постоянным симптомом — пессимизмом, усталым, мутным и *безжизненным* взглядом на жизнь. Так было в Индии, так было в той среде, где родилось христианство в эпоху разложения древнего мира;

то же, думает Ницше, происходит и в современной европейской цивилизации.

6. Перейдем теперь к морали альтруизма вообще. Ницше отрицает существование таких поступков, в которых не было бы примеси эгоизма, так же как он отрицает существование чисто сострадания. В его книгах рассыпана целая масса тонких и остроумных психологических наблюдений, показывающих присутствие различных видов скрытого эгоизма даже в таких формах человеческих отношений, где, по-видимому, нельзя подозревать и тени сознательного или бессознательного себялюбия. Не вдаваясь в подробности (так как взгляды Ницше в данном случае не представляют особенной новизны), возьмем два-три примера. «Хороший автор, сердечно преданный своему делу, вопреки личным интересам желает, чтобы явился кто-нибудь, кто лучше его разработает тот же предмет, без остатка разрешит заключающиеся в нем вопросы, и тем, так сказать, уничтожит его самого. Любящая девушка желает сохранить преданную верность своей любви даже при неверности ее возлюбленного. Солдат желает пасть на поле битвы за свое отечество, так как в победе его отечества одерживает победу и его самое дорогое и высокое желание. Мать отдает своему ребенку то, чего она лишает себя: сон, лучшую пищу, иногда свое здоровье, свое состояние». Разве все это свободные от эгоизма, «неэгоистические» состояния? Неужели эти проявления нравственности — чудеса, так как они, будто бы, «невозможны и однако же действительны», по выражению Шопенгауэра? «Не ясно ли, что во всех этих случаях человек *нечто свое* (Etwas von sich) — мысль, желание, произведение любит более, чем *другое свое же* (Etwas anderes von sich), — что он, следовательно, *делит* свое существо и приносит одну его часть в жертву другой?» Чем эти случаи *существенно* отличаются от того, например, когда упрямец говорит: «Пусть меня убьют на этом месте, а я не уступлю ни шагу?» Склонность к чему-нибудь (желание, влечение, стремление) одинаково существует во всех вышеуказанных случаях; отдаваться ей, со всеми ее последствиями, во всяком случае не есть нечто «неэгоистическое», чуждое эгоизма (Menschl., I, 57; Jens. von Gut u. Böse, 220).

В самом деле, чем отличается поступок упрямого человека от других приведенных выше примеров самоотречения, сходных с ним по психологической стороне, и почему только последние имеют в наших глазах нравственную ценность? Различие между этими поступками только то, что одни *полезны* для наших ближних, для общества, для рода, другие же бесполезны

или вредны. Следовательно, нравственная ценность, придаваемая самопожертвованию, основывается на его предполагаемой полезности для общества или рода.

Действительно, «всюду, где мы встречаемся с моралью, мы находим расценку и иерархическое распределение человеческих влечений и поступков. Эти оценки и распределения всегда бывают выражением потребностей общины, стада: что *прежде всего* полезно ей, то и бывает высшею меркой ценности всех отдельных людей. В морали заключается для индивидуума руководство к тому, чтобы быть функцией стада и придавать себе Цену только как такой функции. Так как условия сохранения одной общины были весьма различны от условий сохранения Другой, то было много весьма различных нравственных воззрений; и ввиду еще предстоящих существенных преобразований стад и общин, государств и обществ можно заранее предсказать, что будет еще много весьма непохожих одна на другую нравственностей» (Fr. Wissensch., 116).

Было бы большою ошибкой думать, будто в понятиях «добрый» и «злой» закреплено собрание *верных* опытов о «целесообразном» и «нецелесообразном», — будто то, что называется *добром*, действительно полезно для сохранения рода, и то, что называется *злом*, — вредно для него. На деле «злые» влечения в такой же степени целесообразны, полезны для сохранения рода и необходимы, как и «добрые»; только функция их — иная. Самый «вредный» человек полезен для рода, ибо он поддерживает в себе или, путем производимого им действия, в других такие влечения, без которых человечество давно бы опустилось или загнило. Ненависть, злорадство, хищничество, властолюбие и все, что называется *злым*, — все это существенные элементы той изумительной экономии сохранения рода, — правда, очень дорогой, расточительной и, в общем, в высшей степени безумной экономии, — но которая, *как доказано*, сохранила доселе наш род. Самые сильные и злые люди до сих пор более всего двигали человечество вперед: они постоянно зажигали вновь засыпающие страсти (всякое благоустроенное общество усыпляет страсти), они постоянно пробуждали чувство сравнения, противоречия, стремления к новому, смелому, неизведанному, они принуждали людей противопоставлять мнения мнениям, идеалы идеалам: они делали это — подымая оружие, опрокидывая пограничные камни, нанося оскорбления предметам всеобщего уважения; но также — основывая новые религии и нравственные учения. В каждом учителе и проповеднике *нового* есть также «злоба», которая делает ненавист-

ными завоевателей, хотя она и выражается более тонко, не приводит тотчас же в движение мускулы, и именно потому делает их не в *такой* степени ненавистными. Новое же при всех обстоятельствах бывает *злое* по преимуществу, как то, что стремится завоевать, опрокинуть старые пограничные камни, разрушить старые святыни и разорвать старые привязанности; лишь старое есть доброе. «Добрые люди» всякого времени — это те, которые раскапывают и распахивают старые мысли и с них собирают плоды; это — земледельцы духа. Но всякая почва в конце концов истощается, и по ней снова должен пройти плуг злого (Fr. Wiss. 4,1, 19; Jens. v. Gut. u. Böse, 23, 44).

Почему же не «злые» влечения, не властные страсти и индивидуальные стремления, а именно *симпатические* чувствования и действия *самопожертвования* и *самоотречения* признаются, во мнении современного человечества, *полезными* по преимуществу, если не исключительно, и получают в виду этого моральную санкцию? — Чтобы понять эту характерную черту наших нравственных понятий и ее мотивы, нужно обратить внимание на *второй* существенный признак альтруистических чувств и поступков, кроме их предполагаемой полезности.

7. Когда мы хвалим человека, жертвующего собой, самоотрекающегося, вообще добродетельного, мы хвалим того, кто не всю свою силу и разум тратит на *свое* сохранение, развитие, возвышение, совершенствование, расширение *своей* силы и могущества, но живет по отношению к самому себе скромно и непритязательно, без многих дум, может быть, даже равнодушно и иронически. Большинство таких добродетелей, как, напр., прилежание, послушание, целомудрие, уважение к авторитету и власти, справедливость — обыкновенно бывают *вредны* для их обладателей, — особенно когда они бывают настоящими, полными добродетелями, а не маленькими «влеченьицами» к добродетели (по выражению Ницше). Мы хвалим, например, прилежного человека, хотя он, может быть, своим прилежанием портит себе глаза или вредит свежести и оригинальности своего ума; мы жалеем, но уважаем юношу, который «надорвал себя над работой», ибо мы судим так: «для общества в целом потеря даже лучших отдельных людей — небольшая жертва. Жаль, что такие жертвы нужны! Но, конечно, было бы гораздо хуже, если б отдельные люди думали иначе и придавали более цены своему сохранению и развитию, чем работе на пользу общества». И вот мы жалеем этого юношу, — не ради него самого, но потому, что в лице его общество потеряло преданное и не думающее о себе *орудие*. Может быть, иногда нам

придет в голову мысль, не полезнее ли было бы в интересах общества, если б этот юноша работал менее самоотверженно и больше берег себя; мы признаем, пожалуй, и выгоду последнего, но все-таки мы считаем выше и прочнее другую выгоду, которая состоит в самом факте *жертвы* и в *наглядном* проявлении настроения жертвенного животного. — Правда, эти добродетели часто бывают связаны и с личными интересами их обладателей; чтобы воспитать в человеке и внедрить в него добродетельные склонности, очень часто указывают на такую связь; но в конце концов это воспитание преследует иную цель: оно стремится, путем целого ряда мотивов и выгод, создать в человеке такой образ мыслей и действий, который, превратившись в привычку, влечение и страсть, господствовал бы в нем и над ним *вопреки его конечной выгоде*, но за то «в интересах общего блага». Таким образом, когда мы хвалим добродетели, мы собственно хвалим в них их *характер, как орудий*, и затем — слепо господствующее в каждой добродетели влечение, которое не дает ограничить себя соображениями о конечной пользе индивидуума, — короче сказать, неразумие в добродетели, в силу которого отдельный человек *дает превратить себя в функцию целого* (Fröhl. Wissenschaft, 21). Почти каждому доставляет теперь удовольствие слышать, что общество стоит на дороге к тому, чтобы *приспособить* отдельного человека к потребностям общества, и что *счастье и вместе с тем жертва отдельного человека* состоит в том, чтобы чувствовать себя полезным членом и орудием целого. Правда, в настоящее время есть еще очень много колебаний на счет того, где следует искать это целое: в существующем ли, или имеющем быть основанным государстве, в народе ли, или в братстве народов, или в новых небольших хозяйственных общинах. Об этом много думают теперь, сомневаются, спорят и борются страстно и возбужденно: но удивительно здесь стройное согласие в требовании, что личность, *я*, должна отречься от себя, пока она, в форме приспособления к целому, не найдет снова своего прочного круга прав и обязанностей, пока она не станет чем-то совершенно новым и иным. Люди стремятся, — сознаются ли они себе в этом или нет, — ни к чему иному, как к *коренному преобразованию, даже ослаблению и устранению индивидуума*; они неустанно выискивают и обвиняют все, что есть будто бы злого и враждебного, расточительного, дорогостоящего, — роскошного в бывшей доселе форме *индивидуального* существования; они надеются, так сказать, вести нравственное хозяйство дешевле, безопаснее, равномернее и цельнее, когда будут толь-

ко большие тела и их члены. Благом безотчетно признается все, что каким-нибудь образом отвечает этому, образующему тела и члены, влечению и вспомогательным к нему влечениям; добродетелью считается все, что отымает у индивидуума его благороднейшее самолюбие и себялюбие, — силу к высшему надзору за самим собою, его драгоценнейшую свободу и ответственность (Morgenr., 132; Fröhl. Wiss., 21).

Таким образом, второй характерный признак общественных чувств и поступков заключается в их *обезличивающем* влиянии, в их тенденции уравновесить всякую личность с *средним уровнем* общественной массы, в сглаживании тех индивидуальных резкостей, которые сделали бы сильную личность слишком беспокойною для ее соседей и для общества. Нетрудно угадать и тот мотив, который побуждает безотчетно связывать нравственное одобрение именно с такими чувствами и действиями: это — *боязнь перед индивидуальностью* и перед тою *опасностью*, которую представляет индивидуальность для спокойного течения жизни. Такая боязнь требует — как самого высшего, важнейшего и насущного — того, чтобы жизнь была освобождена от всего того *опасного* характера, который она когда-то имела, и чтобы этому способствовал всякий из всех своих сил; поэтому «добрыми» считаются только те действия, которые стремятся к упрочению как общей безопасности, так и чувства этой безопасности, т. е. действия, вызываемые и направляемые симпатией (Morgenr., 174, 173).

Когда общество является установившимся в своем строе и защищенным против внешних опасностей и страха перед ними, то многие сильные и опасные влечения, как, например, дух предприимчивости, безумная смелость, мстительность, хитрость, хищничество, властолюбие, которые прежде, когда они были полезны и необходимы для борьбы с внешним врагом, не только пользовались одобрением, но даже воспитывались и выращивались, — начинают постепенно считаться вдвойне опасными и клеймятся как безнравственные. Нравственный почет начинает тогда переходить к противоположным влечениям и склонностям. Нравственная перспектива определяется теперь тем, насколько общепасно или опасно для равенства то или другое мнение, состояние или аффект, воля или дарование; страх *внутри* общества становится источником морали. Высшие и сильнейшие влечения, когда они, прорываясь со страстностью, высоко возносят индивидуума над средним уровнем стадного сознания, — наносят ущерб самочувствию общества, его чувству собственного достоинства, его вере в самого себя; сле-

довательно, именно эти влечения будут скорее всего оклеветаны и осуждены. Возвышенный и независимый склад ума и духа, стремление быть и стоять одним, даже большой ум — начинают считаться чем-то опасным; все, что возвышает индивидуума над стадом и внушает страх ближнему, начинает называться *злым*; умеренное, скромное, подчиняющееся, уравнивающее себя настроение, *посредственность* страстей — приобретает нравственную честь и славу. Наконец, в весьма мирном состоянии все более проходят случаи и необходимость воспитывать свои чувства к строгости и твердости; теперь всякая строгость, даже в справедливости, начинает возмущать совесть; твердое и возвышенное величие и собственная ответственность за самого себя почти оскорбляет и внушает недоверие. «Бывает в истории общества момент болезненного размягчения и изнеженности, когда оно начинает заступаться, и притом вполне серьезно и добросовестно, даже за того, кто вредит ему — за преступника. Наказание начинает казаться чем-то излишним и несправедливым; очевидно, что представление «наказания», «необходимости наказания» причиняет обществу страдание, внушает страх. «Не достаточно ли сделать преступника *безопасным*! Зачем еще наказывать! Это так ужасно»... * Этим мораль боязливости делает свой последний вывод (Jenseits von Gut u. Böse, 201). — «Если кто-нибудь вздумает, — говорит Ницше, — исследовать совесть современного европейца, тот за тысячью его нравственных складок и потаенных уголков постоянно будет замечать один и тот же императив — императив стадной боязливости: “мы желаем, чтобы когда-нибудь нечего было больше бояться”; воля и путь к этому “когда-нибудь” везде в Европе называются нынче *прогрессом*».

8. Если окинуть общим взглядом изображаемую Ницше картину господствующего нравственного сознания: страх перед

* Необходимо заметить, что Ницше осуждает здесь не *мягкое отношение* к преступнику, а его предполагаемый *мотив* и *причину*, — расслабленность чувства. Сам Ницше безусловно отвергает какое бы то ни было наказание преступника, но с совершенно другой точки зрения: он думает, что наказание только развращает и судью, и подсудимого; он признает в этом случае только один суд — суд «преступника» над самим собою; практически он стоит за полное освобождение преступника от какой бы то ни было ответственности. По его мнению, понятия «вины», «греха», «наказания» и т. п. — принадлежат к самым вредным ядам, которые когда-либо отравляли сознание человечества. — См.: Morgenröthe, 187, 202, 13; Menschliches, passim; Götzendämmerung, S. 119; Genealogie der Moral.

опасностями и страданиями жизни — и идеал спокойного и уверенного существования; боязнь перед высоким напряжением страстей, независимостью воли и мысли, оригинальной и резко выраженной индивидуальностью — и стремление сплотиться в одну обезличенную, однородную массу и сделать личность ее служебным органом; наконец — вытекающие отсюда идеалы равенства, культ «общественности», симпатических влечений, мягких характеров и утилитарных добродетелей, — то понятно будет, почему Ницше называет современную европейскую мораль *моралью стадных животных*.

Эта мораль и тот культурный процесс, выражением и результатом которого она явилась*, сделали свое дело, добились своей цели. Проникнув во все области быта и культурной жизни, определяя сознание человека во всех сторонах его деятельности, эта мораль действительно укротила и смягчила человека, сделала из него *домашнее, прирученное животное*. Но она согнула и расслабила его волю, вытравила из него все сильные и властные инстинкты, связала и усмирила все бьющиеся в человеке страсти: она истребила в нем все пышное и роскошное и сделала его проще и дешевле. Она сделала внутреннюю жизнь человека и общества безопаснее, спокойнее, но она сделала ее пресною и бесцветною; она сделала более доступными для всех маленькие наслаждения жизни, но она зато истребила в корне возможность и способность к *великой радости*, уничтожив силу и добрую волю к риску и страданиям жизни, своей и чужой. Она сделала и делает все возможное, чтобы сгладить неравенство между людьми, смягчить естественное преобладание одного над другим и устранить вытекающую отсюда опасность обладания и власти человека над человеком; но зато она нивелировала людей, сделала *посредственность* типом и идеалом человека. «Равенство прав» слишком легко превращается в равенство в несправедливости, т. е. в общую борьбу против всего редкого, чуждого, привилегированного, против более высокого человека, высокой души, высокой ответственности, против творческой полноты мощи и царственного стремления к владычеству (Jens., 212). В выгоде остаются более похожие друг на друга, более обыкновенные люди; более же изысканные натуры, более тонкие и редкие, труднее понятные — легко остаются

* Ницше подразумевает историю христианской морали и выросшего из нее гуманитарного, демократического и социалистического движения. См. «Jens. von Gut u. Böse» и «Gen. der Moral», passim. — Там же охарактеризовано и внутреннее значение этого процесса.

ся одинокими, и при их отроженности легче погибают в случайностях жизни и редко оставляют после себя потомство. Нужно вызвать чудовищные силы, чтоб остановить этот естественный, слишком естественный процесс уподобления (*progressus in simile*), это преобразование человека во что-то одинаковое, обыкновенное, не возвышающееся над средним уровнем, стадообразное, *пошлое* (Jens., 268). Где найдем мы теперь что-нибудь совершенное, действительно законченное, счастливое, мощное, торжествующее, — человека, который был бы *оправданием* человека? Где найдем мы искупляющий счастливый случай человека, ради которого можно было бы сохранить *веру* в человека? Человеческая раса ухудшается... В этом измельчании и уравнивании человечества заключается величайшая наша опасность, ибо вид такого человечества утомляет. Мы не видим никого, кто стремился бы стать выше и величественнее; мы чувствуем, что все идет к низу и к низу, — к чему-то все более тощему, более добродушному, благоразумному, покойному и довольному, посредственному, равнодушному, китайскому*; человек, без сомнения, делается «лучше». Но именно в этом-то и состоит то величайшее несчастье, тот рок, который тяготеет над человечеством. Со страхом перед человеком мы потеряли и любовь к нему, и благоговение перед ним, и надежду на него, — даже *волю* к нему. Вид человека *утомляет* теперь; в чем же ныне и состоит нигилизм, как не в *этом*? Мы *устали* от человека... (Geneal. der Moral, I, 11—12).

Нет скорби, говорит Ницше, которая была бы так чувствительна, как увидеть хоть раз, угадать и почувствовать, как необыкновенный человек сходит с своего пути и вырождается. Но у кого взор достаточно чуток, чтобы увидеть ту общую опасность *вырождения* человека вообще, кто познает ту чудовищную случайность, которая до сих пор играла будущностью человека, кто угадает ту роковую опасность, которая кроется в глупом простосердечии и безобидности «идей современной цивилизации» (*moderne Ideen*), — да и вообще во всей христианско-европейской морали, — тот будет страдать одной заботой и опасением, с которыми нельзя сравнить никаких других. Он одним взглядом обоймет, что только можно было бы вырастить из человека при благоприятном сосредоточении и напряжении

* Яркую картину *культурного падения* нашего времени Ницше рисует в своих «*Unzeitgemässe Betrachtungen*» и «*Götzendämmerung*»; вопросы, которые он возбуждает в них, стоят самого глубокого и серьезного внимания.

сил и задач, он знает всем знанием своей совести, как неисчерпаем еще человек для величайших возможностей, как часто стоял тип человека у таинственных решений и новых дорог; он знает из самого скорбного своего воспоминания, о какие жалкие вещи разбивалось, опускалось, делалось жалким самое великое и высокое грядущее. *Общее* вырождение человека, его измельчание до совершенно стадного животного, его превращение в животное-карлика, с одинаковыми правами и притязаниями, — все это, конечно, *возможно...* Но кто хоть раз продумает до конца эту возможность, тот испытает одним отвращением больше, чем прочие люди, — и быть может, увидит здесь *новую задачу...* (Jenseits, 203).

9. Нетрудно видеть, что эта задача заключается в построении новых идеалов жизни и деятельности, *противоположных* ныне господствующим, в *переоценке* установившихся и ходячих ценностей, в создании взамен их новых ценностей, новых «скрижалей благ».

Выше мы видели, что только из свободно и добровольно признанной, самозданной цели могут вытекать для человечества какие бы то ни было «обязанности», но, само собою разумеется, обязанности добровольные, а не принудительно связывающие. Только идеалы, свободно созданные свободным, самоответственным человечеством, могут определять для него действительные, имеющие внутренний смысл ценности; и лишь в свободном и возвышающем стремлении к этому творчески построенному идеалу, а не в рабском преклонении перед чуждым положительным законом, откуда бы он ни был дан, может состоять истинное достоинство деятельности человечества. Пока, — повторим опять за Ницше, — такой цели не существует: у человечества нет единого разума и воли; те великие культурные силы, которые когда-то объединяли человечество и давали внутренний смысл и идеальное значение его жизни, давно уже лежат тяжелым бременем на человечестве, стесняя его развитие и отравляя его сознание. «После того, как умер Будда, — говорит Ницше, — в продолжение целых столетий показывали еще его тень в одной пещере». Современное человечество в своих высших кругах и представителях расстается теперь со старыми идолами, но много еще есть пещер, где приютились их тени, и человечеству придется еще долго бороться с этими тенями. Господствующие нравственные идеалы и уважение, ими вызываемое, — одна из таких теней.

Когда же, говорит Ницше, придет тот человек будущего, который искупит нас от господствовавшего доселе идеала и от

того, что из него выросло, от великого отвращения, от воли к ничто, от нигилизма, — этот колокол полудня* и великого решения, который *снова освободит волю и отдаст земле ее цель, а человеку его надежду!*

10. Если у человечества нет еще цели, которая определяла бы смысл его существования, то могут ли быть налагаемы на индивидуума какие-либо обязанности отречься от своей личности, поступаться ею для неизвестной цели, жертвовать собою в интересах безличного общественного механизма и его слепого поступательного движения? Могут ли вообще возникать для индивидуума какие бы то ни было ограничения его свободы и его стремления к развитию и совершенствованию по собственным законам? Можно ли требовать от него *внутреннего* подчинения какому-либо вне его стоящему закону или авторитету? Ведь *личность* есть начало и конец человечества, а «ослабленная, тощая, угасшая, сама себя отрицающая и отказывающаяся от себя, личность больше ни на что хорошее уже не годится» (Fr. Wiss., 345). Какой может быть смысл для *самого* индивидуума связывать себя цепями нравственных предрассудков, вместо того чтобы давать своей личности и заложенным в ней силам полное и законченное выражение, к каким бы последствиям это ни повело?

Впредь до построения новых идеалов жизни и деятельности поведение индивидуума может подчиняться лишь его собственному разуму, руководиться только его собственным выбором, его вкусом и его дарованиями. Мы лучше всего сделаем, говорит Ницше, если в это междуцарствие станем своими собственными царями (Morgenr., 453). Мы сами перед собою отвечаем за свою жизнь, — будем же настоящими кормчими этой жизни и не дадим ей уподобиться бессмысленной случайности (Schopenhauer als Erzieher, S. 6). Будем *своими собственными экспериментами* и своими собственными творцами. Высокая задача — выработать из себя цельную, законченную индивидуальность, дать *стиль* своему характеру, дать художественное единство всем проявлениям своей личности — в познании и любви, в созерцании и действовании. Великое дело — стать самим собою и в себе самом найти себе удовлетворение: кто в себе не находит своего довольства, тот всегда готов отомстить за это другим; другие станут его жертвами, «хотя бы одним тем, что им придется выносить его отвратительный вид; ибо вид отвратительного человека делает нас дурными и мрачными» (Fr. Wiss., 270, 290).

* В полдень бывают самые короткие тени.

Только подлинные, чисто индивидуальные действия имеют действительную, настоящую ценность. Чем выше какой-нибудь народ, какое-либо время ценит индивидуальность, чем более признает за ней прав и преимуществ, тем более появляется на свет таких действий, и таким образом блеск и сиянье честности и искренности, подлинности и неподдельности в хорошем и дурном распространяется на целые века и народы, так что они, как например, греки, и после своего заката сияют подобно некоторым звездам целые тысячелетия (Morgendr., 529). Есть много людей, которые могли бы беззаботно отдаться своим влечениям, но не делают этого из страха перед воображаемым злым характером этих влечений. Поэтому-то между людьми так редко можно встретить душевный аристократизм, признаком которого всегда будет — не бояться себя, не ожидать от себя ничего позорного, без колебаний лететь туда, куда нас тянет, — нас, свободно рожденных птиц, — веря, что куда бы мы ни прилетели, кругом нас будет свобода и солнечный свет (Fr. Wiss., 294).

Нет единой нравственно-спасительной морали (allein-moralisch-machende Moral); всякая исключительно утверждающая себя нравственность убивает слишком много хороших сил и слишком дорого обходится человечеству. Сколько богатств и ценной энергии тается часто в отверженцах общества, так называемых преступниках, вольнодумцах, безнравственных людях, злодеях *, которые живут, так сказать, вне покрова законов, с клеймом злобы и нечистой совести, загубленные и губя других? Нет, люди, уклоняющиеся от правил господствующих нравов и воззрений, живущие на свой образец и на свой страх, — люди, которые так часто бывают изобретательными и плодотворными, не должны быть более приносимы в жертву; уклоняться от нравственности, в делах и мыслях, не должно более считаться постыдным; пусть делаются бесчисленные новые опыты жизни и общественного устройства, и пусть будет изгнана со света эта огромная тягота «нечистой совести»; всем честным и ищущим правды людям следовало бы признать эти общие цели и способствовать их торжеству (Morgendr., 164). «И нравственная земля кругла, — говорит Ницше. — И на нравственной земле есть антиподы! И антиподы имеют свое право на существование» (Fr. Wiss., 289). До сих пор человечество

* Ницше указывает, между прочим, на типы, выведенные в «Мертвом доме» Достоевского, которого он считает самым глубоким из известных ему психологов (Götzendämmerung, S. 120).

резко делило человеческие действия и самих людей на две половины и клеймило добрую их половину нравственным позором. Нужно восстановить нарушенное равновесие. Правда, мы этим как будто уменьшим цену так называемых «нравственных действий»; может быть, их станут поэтому реже совершать, — по крайней мере, на то время, пока наши оценки будут находиться под воздействием старых воззрений. Но зато мы вернем человеку мужество к действиям, которые были ославлены как «эгоистические», мы восстановим их цену, мы *освободим их от связанной с ними нечистой совести* (böses Gewissen). А так как они и доселе были самыми частыми, да и всегда впредь будут такими, то мы освободим от *злого вида* целую сторону человеческой жизни и поступков. Уже это будет очень ценным результатом, когда человек перестанет считать себя злым, он перестанет быть злым * (Morgenr., 148; ср.: Ibid., 202).

Ницше предостерегает, впрочем, от излишних иллюзий на счет того, что он называет нравственным междуцарствием, и того поколения, которое могло бы жить при нем. Не золотой век и не безоблачное небо будет уделом этих грядущих поколений; и не будет сверхчеловеческая доброта и справедливость, словно неподвижная радуга, простирается над полем этого будущего. Быть может, то поколение в общем будет казаться даже злее, чем нынешнее, ибо оно будет *откровеннее* в дурном и в хорошем; быть может даже, если бы душа его высказалась когда-нибудь полным, не стесненным звуком, она потрясла и испугала бы наши души подобно тому, как если бы вдруг раздался голос какого-нибудь скрытого доселе злого духа природы. И все-таки, говорит Ницше, нужно сознаться, что страсть лучше, чем стоицизм и ханжество, что быть честным и искренним, даже в злом, лучше, чем преклоняться пред традиционной нравственностью; что свободный человек может быть и добрым, и злым, а несвободный человек есть позор природы и не имеет части ни в каком — ни небесном, ни земном — утешении, и что всякий, кто желает быть свободным, должен сделаться таким *собственными* усилиями, ибо ни к кому свобода не может упасть с неба, словно чудесный дар (R. Wagner in Bayreuth, S. 94—95).

* В пример этого Ницше приводит аскетический взгляд на половое влечение как злую и дьявольскую похоть; благодаря этому, изображение средневекового человека было загрязнено уродливыми образами, почти непонятными для нынешнего здорового человека. См.: Morgenröthe, 76.

11. Но существуют ли для свободного индивидуума какие-нибудь задачи за пределами его индивидуальности и выше ее? Как может приобрести жизнь индивидуума высшую цену и глубочайшее значение? Какую цель может поставить себе индивидуум, чтобы не расточить свою жизнь на мелкую работу, а создать из нее полное смысла и великое дело? В человеческой жизни нет никакого *заранее вложенного* в нее внутреннего смысла, так же как нет его ни в истории, ни в мировом процессе*. Только своею *волей* влагает человек смысл в свою жизнь: он *сам* создает ее значение и ценность, и, так сказать, а posteriori оправдывает ее, — тем, что *ставит* ей высокую и благородную цель. И если б он погиб на ее осуществлении, говорит Ницше, то нет «лучшей цели жизни, как погибнуть на великом и невозможном, *animae magnae prodigus*» (Historie, S. 93).

Такою целью для индивидуума может быть возвышение, усиление и облагорожение человеческой личности, *возможно высокое могущество и великолепие человеческого типа и человеческой культуры*.

Человек «неисчерпаем для величайших возможностей», и кто знает, что только можно было бы вырастить из человека при благоприятном сосредоточении и напряжении сил. В долгой, тяжелой исторической и культурной работе, бессознательной и глухой, человек воспитал *себя* из животного; много цепей было наложено на него, чтобы он отучился вести себя как зверь; и действительно, он стал мягче, духовнее, радостнее, разумнее, чем все животные. Но он страдает еще тем, что он так долго носил свои цепи, что ему так долго не доставало чистого воздуха и свободного движения. Эти цепи — тяжелые и многозначительные заблуждения нравственных, религиозных и метафизических представлений. Лишь тогда, когда будет преодолена эта болезнь цепей, будет достигнута первая великая цель: отделение человека от животных (Wanderer, 350)**.

* Ницше безусловно отвергает всякое нравственное и религиозное истолкование мира. Вместе с тем он совершенно справедливо замечает, что только с упадком религиозных верований мог возникнуть в *настоящей* форме, со всею гнетущею тяжестью, вопрос о *ценности жизни*. В выяснении этого он видит важную заслугу Шопенгауэра и его историческое значение. См. Fröhl. Wiss., 357.

** Кто желает подробнее узнать, в чем состоят эти «цепи» и «болезнь цепей», тому рекомендуем обратиться ко II и III части «Zur Genealogie der Moral» (II. Schuld, schlechtes Gewissen und Verwandtes. — III. Was bedeuten asketische Ideale)¹⁶.

Эта цель теперь уже достигается, но человек не должен оставиваться на ней; он должен, так сказать, *преодолеть и себя*, выработать и развить в себе мощь, красоту, глубину и великолепие души и тела, — вообще все великое, что только допускает человеческая природа, до ее высшей степени, — и этим дать смысл и себе, и всему земному существованию. Вкратце и символически эту задачу можно выразить следующей заповедью, которую Ницше влагает в уста своего идеала и двойника, Заратустры: «*Сверхчеловек* есть смысл земли; пусть ваша воля скажет: *да будет* сверхчеловек смыслом земли» (Also sprach Zarathustra, I, 9).

Человек неисчерпаем для великих возможностей, но *человек не равен с человеком и не равноценен*; между людьми и их натурами существует естественное *различие в ранге*; между достоинством и ценностью отдельных людей существуют бесчисленные ступени и *иерархический порядок* (Rangordnung). «Всеобщее равенство» есть конец справедливости: истинный голос ее требует отдавать равному равное, неравному неравное, и неравного никогда не делать равным (Götzendämm., 125). Поэтому, что справедливо для одного, то не может быть справедливо для другого, и требование одной морали для всех будет нарушением справедливости именно по отношению к людям, высшим по ценности (Jenseits, 228). Высшею несправедливостью будет, если жизнь, развитая менее всего, уже, беднее, зачаточнее, — тем не менее станет ставить себя как цель и меру вещей и в интересах своего сохранения подкапывать и колебать более высокое, великое и богатое (Menschlich., I, предисл. с. XIII). Высшее не должно унижать себя до орудия низшего; *чувство расстояния* (Pathos der Distanz) должно на все века разграничивать и отделять *задачи* людей. Высшие люди имеют в тысячу раз более прав на существование; это право — преимущество колокола с полным звуком перед колоколом надтреснутым и расстроенным; в них одних *залог будущего*; они одни обязаны и ответственны за будущность человека; что *они* могут, что *они* должны делать, того не могут и не должны делать люди низшие; а чтобы они *могли* свершить то, что они должны, — они не могут становиться слугами и орудиями людей низших (Gen. der Moral, III, 14). Безумною расточительностью было бы делать здорового орудием больного или гения орудием массы.

Между тем подавляющая масса человечества состоит именно из наименее ценных экземпляров человеческого типа, — «*неясных, расплывчатых копий великих людей, отпечатанных на плохой бумаге стертыми клише*», — людей без собственной

мысли и воли, прячущихся за чужие мнения и чужие защиты, неспособных ни к широким интересам, ни к возвышенным интересам, ни к возвышенным настроениям, ни к высоким подвигам, неспособных к великому ни в добре, ни в зле, и равнодушных к нему, — людей, способных только к тому, чтобы препятствовать свободному развитию великого человека и его задаче, или же быть орудием в его руках. Не в этих людях, их идеалах и их благе — гордость и счастье человечества, не в них залог его будущего, расцвет его надежд и камень его веры, — не в них, одним словом, *смысл* человечества. Напротив, преобладание таких людей и господство массы неизбежно клонится именно к вытеснению наиболее оригинальных, выдающихся, редких и ценных людей, т. е. таких людей, на которых основывается вся надежда на возвышение и облагорожение человечества.

Отсюда вытекает, что смысл и ценность общественной массы заключается не в ней самой, «что общество может существовать *не* ради общества, но лишь в качестве фундамента и подмостков, на которых мог бы подняться более изысканный род существ к своей высшей задаче и вообще к высшему *существованию*, подобно тем жадным до солнца и стремящимся к нему вьющимся растениям на острове Яве (они называются *Sipo Matador*), которые своими ветвями обнимают и обвивают дуб до тех пор, пока наконец, высоко над ним, но опираясь на него, они в свободном свете не распустят своего венца, гордые своею красотой и счастьем» (*Jenseits*, 258). Назначение этих избранных быть не функцией общества, но его *смыслом* и высшим оправданием; в этом сознании они с чистою совестью могут принять жертву бесчисленного множества людей, которые *ради них* должны быть обречены на неполное существование и низведены на степень рабов и орудий (*ibid.*).

Такое общество будет по существу своему *аристократическим*. И действительно, по мнению Ницше, всякое возвышение человеческого типа было до сих пор, и всегда будет, делом аристократического общества, т. е. такого общества, в самой основе которого лежит вера в различие ценности между человеком и человеком и в существование целой иерархической лестницы таких отличий, и которое нуждается в рабстве в каком-либо смысле. Без *пафоса расстояния*, как он вырастает из всосавшегося в плоть и кровь различия сословий, из постоянной привычки господствующей касты видеть пред собой своих подчиненных и свои орудия и смотреть на них сверху, из ее столь же постоянного упражнения в повиновении и повелевании, держа-

нии ниже себя и далеко от себя, — никогда не мог бы вырасти и тот другой, более таинственный пафос, — стремление к все новому и новому расширению расстояния внутри самой души, постепенное образование все более высоких, редких, далеких и широко раскинутых настроений и состояний, — коротко говоря, — «самопреодоление человека, — т. е. именно возвышение человеческого типа» (Jens., 257)*.

12. Перед эту *творческую задачей* — задачей развития высшей мощи и великолепия человеческого типа, его облагораживания, возвышения его силы и красоты, телесной и духовной, бледнеют проблемы счастья и покоя жизни, *своей и чужой*; этому идеалу *стоит* принести в жертву *себя и другого*, и стремление к нему обосновывает и освящает право человека на другого человека.

Узкая и низменная, мещанская мораль, говорит Ницше, — смотреть прежде всего на ближайшие и самые непосредственные последствия наших действий для других и с ними сообразовать наши решения. Выше и свободнее — смотреть *мимо* этих ближайших последствий для других и способствовать осуществлению более отдаленных целей в случае нужды — даже путем страдания других; как, например, способствовать развитию знания, не взирая на то, что наше вольнодумство прежде всего повергает наших ближних в сомнения, печать или что-нибудь еще хуже. Разве мы не можем обращаться с ближним по крайней мере так, как мы обращаемся сами с собой? И если мы не думаем так узко и низменно, когда дело идет о нас, почему должны мы думать так, когда дело идет о другом? Допустим, что мы стремимся пожертвовать собой; что может нам запретить пожертвовать вместе с тем и ближним — так, как это делало доселе государство, принося одного гражданина в жертву другим «ради общих интересов». И у нас есть общие и, может быть, более общие интересы: почему же не могут быть принесены в жертву будущим поколениям отдельные индивидуумы из нынешних поколений, так что их горе, их беспокойство, их отчаяние, их неудачи и крики страха оказались бы необходимыми, потому что новый плуг должен взрыть почву и сделать ее плодородною для всех. Наконец, мы можем сообщить ближнему настроение, в котором он будет в состоянии

* Характеристике отдельных сторон того, что Ницше считает аристократизмом (Vornehmheit), посвящена особая глава (Was ist vornehm?)¹⁷ в «Jenseis von Gut und Böse». Как на *исторические* воплощения аристократического идеала Ницше указывает на античный мир, на эпоху Возрождения и на XVII век во Франции.

чувствовать себя жертвою, мы можем убедить его в той задаче, для которой мы его употребляем. Разве у нас нет сострадания? Но если мы даже преодолеем наше сострадание и одержим над собою победу, разве это не более высокое и свободное положение и настроение, чем в том случае, когда мы чувствуем себя уверенными, лишь убедившись, приносит ли наше действие ближнему удовольствие или страдание? Напротив, жертвой, которая захватывает и нас, и наших ближних, мы усиливаем и возвышаем общее чувство человеческого *могущества*; даже если бы мы не достигли ничего другого, то уже это было бы положительным увеличением счастья (Morgenr., 146). Но не страданием и удовольствием определяются для человека конечные перспективы жизни. Человек, самое мужественное, самое привычное к страданиям животное, отрицает не страдание *само по себе*: он *хочет* его, он сам ищет его, если только ему укажут *смысл* его и *цель*. Не страдание само по себе возмутительно, а его бессмысленность (Gen. d. Moral, III, 28). И не к счастью направлены самые глубокие стремления человека; если у него есть *цель* жизни, то он мирится с каким угодно *образом* жизни (Götzendämm., S. 2).

Гедонизм, пессимизм, утилитаризм, эвдемонизм, говорит Ницше, все эти воззрения, которые измеряют ценность вещей по удовольствию и страданию, т. е. по сопровождающим состояниям и второстепенным сторонам, — все это воззрения, которые видят только переднюю сторону вещей, все это наивности, на которые всякий, кто сознает в себе творческие, образующие силы, кто чувствует в себе художническое сознание, будет смотреть с насмешкой и сожалением. «Вы хотите, по возможности, устранить страдание, вы стремитесь к благополучию людей. Да ведь благополучие, как вы его понимаете, — ведь это не цель, это — *конец*, состояние, которое сделает человека смешным и презренным, которое заставит *желать* его погибели. Школа страдания, великого страдания создавала до сих пор все высокое в человеке. Это напряжение души в несчастии, которое вырачивает в ней силу, этот трепет ее перед зрелищем великой погибели, ее изобретательность и мужество в терпении и перенесении несчастия, ее умение истолковать и употребить несчастье в свою пользу, и все, что ей когда-либо было даровано, — ум, притворство, изворотливость, таинственность, глубина и величие, — все это было даровано ей среди страданий, в школе и выправке великих страданий» (Jens., 225).

Равным образом, не уверенность, безопасность, довольство, покой и легкость жизни составляют настоящую стихию человека; напротив, они расслабляют его и притупляют его силы и

способности. Человек бывает *плодородным* лишь тогда, когда он бывает богат противоположностями; человек остается *молодым* только тогда, когда душа его не протягивается на покой и не жаждет мира; и только *борьба* воспитывает человека к истинной *свободе* (Götzendämm., 109). Нужно жить в опасности, чтобы достигнуть высшего плодородия (Fr. Wiss., 283; Menschl., I, 233). Человек сильнее всего рос в высоту там, где опасность его положения разрасталась до чудовищных размеров, где под долгим гнетом и принуждением должны были развиться до утонченности и дерзости его способности к изобретательности и притворству, где его воля к жизни должна была дойти до безусловной воли к обладанию и мощи (Jens. 43; Götzendämm., 110). Суровость, насильственность, порабощение, опасность вне и внутри, «на улице и в сердце», необходимость скрываться, сдерживать себя, всевозможные искушения и наваждения, — все злое, страшное, тираническое, хищное и змеиное в человеке столько же способствует возвышению человеческого типа, как и их противоположности (Jenseits, 44). Без них невозможен сильный рост человеческих добродетелей; яд, который губит слабую натуру, укрепляет сильную (Fr. Wiss., 19).

В человеке, говорит Ницше, соединены *тварь* и *творец*; в человеке есть и материя, и обрывок, и излишек, и глина, и бессмыслица, и хаос; но в нем же есть и творец, и художник, и твердость молота, и божественное созерцание, и седьмой день отдохновения. «И вы страдаете твари в человеке, тому, что должно быть приведено в форму, сломано, сковано, разорвано, сожжено, расплавлено и очищено, — тому, что необходимо будет страдать и должно страдать! Нет, наше сострадание, наше *обращенное сострадание* восстает против вашего, как против худшей из всех слабостей и изнеженностей» (Jenseits, 225).

13. Теперь понятна будет нам и та «новая заповедь», которую дает Ницше в лице своего Заратустры и которой пришлось прозвучать словно *последним заветом* Ницше его друзьям и единомышленникам*:

«Зачем вы так мягки, мои братья, так уступчивы? Зачем так много отрицания и отречения в вашем сердце, так мало рока в ваших взорах? Ведь если вы не захотите быть роковыми, быть неумолимыми, как сможете вы некогда *победить* со мной? И если ваша твердость не захочет сверкать молнией, разрезать и рассекать, как сможете вы *творить* со мной? Ведь

* Под заглавием «Der Hammer redet» она составляет последнюю страницу последнего философского произведения Ницше — «Götzendämmerung» (ср.: Also spr. Zarath., III, 90).

все творящие тверды. И блаженством должно вам быть — на тысячелетиях отпечатлеть вашу руку, как на воске, — на воле тысячелетий начертать письма, как на бронзе, — тверже бронзы, благороднее бронзы. Совершенно твердо только благороднейшее. Эту новую скрижаль ставлю я перед вами, мои братья: *будьте тверды (werder hart)!*»

14. Из представленного выше очерка воззрений Ницше на мораль альтруизма, в их отрицательной и положительной стороне, не трудно будет, думаем мы, угадать и тот ответ, который Ницше дает на поставленный в начале очерка вопрос о *ценности и цели* нравственности вообще. Легко было заметить, в чем заключается то вненравственное, стоящее «по ту сторону добра и зла», мерило, которым Ницше определяет ценность общественной морали и которое составляет внутренний мотив, руководящий им при построении собственных нравственных идеалов. Мораль общественности клонится к понижению энергии жизни человечества и препятствует возможно богатому и пышному расцвету человеческой природы, или же сама оказывается выражением упадка жизни и вырождения человечества. В собственных же идеалах Ницше стремится или к устранению препятствий, мешающих свободному развитию жизни, в ее возможном разнообразии и богатстве (моральное междуцарствие), или к созданию такой формы и таких условий общежития, которые обеспечивают наиболее сильный рост и величие человеческого типа и человеческой культуры (аристократизм и устранение эвдемонистической точки зрения на жизнь). В основе этих воззрений лежит *одна мысль: жизнь, ее энергия и расцвет, служит мерилom морали, а не наоборот*; ценностью этой жизни, ее упадком или подъемом, измеряется и *относительная* ценность нравственности, ибо последняя имеет значение лишь как *средство* или *симптом* жизни, *абсолютной* же цены не имеет.

Чтобы лучше выяснить этот общий взгляд на значение морали, мы приведем весьма характерный для Ницше конкретный пример его применения к сравнительной оценке двух типов нравственного быта, один из которых представляет взятая темой настоящего очерка мораль общественности.

В одном месте Ницше высказался, что он считает такие сильные и властные, так сказать — *тропические* натуры, как Цезарь, Алкивиад или даже Цезарь Борджиа¹⁸ и подобные ему люди эпохи Возрождения, гораздо более высокими и ценными образцами человеческого типа, чем, например, средний человек нынешнего времени. Такое предпочтение, отданное Цезарю Борджиа, вызвало против Ницше целую бурю нравственного

негодования (по его выражению — *die ganze Ferocität der moralischen Verdummung*). Отвечая на это, Ницше задает вопрос: действительно ли мы стали нравственнее с *нашей* нравственностью? «Мы, современные люди, — говорит он, — весьма нежные, весьма чувствительные к страданиям и привыкшие на сотни ладов принимать и оказывать внимание и уважение, в самом деле воображаем, будто такая изнеженная человечность, которую мы представляем собой, такое *достигнутое* единодушие в бережности, в готовности к помощи, во взаимном доверии — есть положительный прогресс, с которым мы далеко превзошли людей времени Возрождения. Но ведь так думает каждое время, так *должно* оно думать. Достоверно одно, что мы не в состоянии были бы перенести себя в обстановку Возрождения, даже в мыслях не могли бы перенестись в нее: наши нервы, не говоря уже о наших мускулах, просто не выдержали бы *той* действительности. Но эта неспособность вовсе не доказывает какого-нибудь прогресса, а только иной, более поздний склад натуры, более слабый, более изнеженный, более чувствительный, — из которого необходимо рождается *мораль, изобилующая соображениями о других*. Если мы отвлечемся от нашей нежности и запоздалости, нашего физиологического старения, то и наша мораль “очеловечения” тотчас же потеряет свою цену (сама по себе никакая мораль не имеет цены): она даже будет внушать нам пренебрежение. С другой стороны, не подлежит сомнению, что мы, современные люди, закутанные в нашу гуманность, точно в толстый слой ваты, чтобы не ударяться ни о какие камни, доставили бы современникам Цезаря Борджиа такое комическое зрелище, от которого бы они умерли со смеху. Ослабление враждебных и внушающих недоверие инстинктов, — а в этом и состоит наш “прогресс”, — представляет собой лишь одно из следствий общего понижения *жизненности*. Вести столь обусловленное, столь позднее существование, как наше, стоит во сто раз более труда, более предосторожностей: и вот люди помогают друг другу, и каждый до известной степени — и больной, и сиделка у больного. Это и называется тогда “добродетелью”; а у людей, которые знали жизнь еще иначе, полнее, кипучее, расточительнее, это называлось бы по-другому, может быть, “трусостью”, “жалкою дряблостью”, “бабьей моралью”. Наша мягкость нравов есть следствие упадка; наоборот, суровость и жестокость нравов может быть следствием *избытка* жизни; тогда и можно на многое отважиться, многому бросить вызов, многое и *расточить*. То, что было когда-то приправой жизни, было бы для нас ядом. Быть равнодушными (это тоже одна из форм силы), — для это-

го мы тоже слишком стары, слишком поздны, и наша мораль сочувствия — то, что можно было бы назвать l'impressionisme moral — есть только еще одно выражение перераздражительности, свойственной всему вырождающемуся. Сильные времена, высокие и величественные культуры видят в сострадании, в “любви к ближним”, в отсутствии собственной личности и чувства этой личности нечто презренное. Времена нужно измерять по их *положительным силам*, и тут время Возрождения, столь расточительное, столь роковое и полное опасностей, оказывается последним *великим* временем, а мы, новейшие люди, с нашей боязливою заботливостью о самих себе и любовью к ближним, с нашими добродетелями трудолюбия, непритязательности, любви к законности, научности, — мы, собирающие, копящие, экономные и машиноподобные, — мы оказываемся *слабым* временем, а наши добродетели обусловлены, *вызваны* нашею *слабостью*» (Götzendämmerung, 105—107).

15. На этом мы можем окончить настоящий очерк. В нашу задачу входило не *полное* изложение воззрений Ницше на общественную нравственность, а лишь характеристика того *общего направления*, по которому шла мысль Ницше в этой области; равным образом в *положительных* идеалах Ницше мы взяли *только* ту сторону и те их элементы, которые создались как противоположность отрицаемой Ницше морали альтруизма. Мы старались прежде всего показать и сделать *понятной*, если не *убедительной*, ту внутреннюю логику, которая соединяет последовательные ступени, иногда — кажущиеся скачки в ходе мыслей Ницше, и связывает в некоторое целое разбросанные щедрою, но капризною рукой, в различных местах и в разных книгах, отдельные, часто отрывочные размышления Ницше об альтруистической нравственности. Эти размышления составляют фрагмент более обширного целого: мы видели, как самый вопрос о ценности нравственности переходит у Ницше в вопрос о *ценности жизни*. Нравственные воззрения в тесном смысле образуют таким образом лишь составной элемент *нравственного мировоззрения* Ницше, и сам он говорит, что его критика альтруизма и морали вообще составляет лишь частный случай более широкой проблемы, именно — «*критики и углубления пессимизма*». Следовательно, до полного очерка общих воззрений Ницше, и критика его частных воззрений на нравственность была бы преждевременною.





Л. М. ЛОПАТИН

Большая искренность

(Заметка по поводу статьи В. Преображенского
«Фридрих Ницше. Критика морали альтруизма»)

Статья В. П. Преображенского «Фридрих Ницше. Критика морали альтруизма», помещенная в предыдущем номере «Вопросов филологии и психологии»¹, обратила на себя особое внимание читателей и произвела довольно сильное впечатление; думаю, что она этого вполне заслуживала не только в виду талантливой и блестящего изложения ее автора, но и вследствие глубокой оригинальности и смелости идей того мыслителя, которого он излагает. При первом знакомстве с воззрениями Фридриха Ницше, они сразу поражают своею законченностью, цельностью, как бы железною последовательностью. И тогда тем более странными и безотрадными представляются его выводы, — мрачные, беспощадные ко всему, что до сих пор было самым святым для людей, — человеконенавистнические до низма.

Верно ли это первоначальное впечатление? Теории Ницше так ли последовательны и связаны между собою, как это кажется с первого взгляда? При более внимательном размышлении приходится оценить его идеи несколько иначе. Автор статьи справедливо замечает: «...у редкого мыслителя можно найти так много противоречий, как у Ницше»^{*2}. Действительно, логические противоречия между отдельными положениями Ницше иногда бросаются в глаза даже в стройном изложении г. Преображенского, — их оказывается еще гораздо больше в собственных произведениях Ницше при свободной форме, в какой они написаны. Что сказать о мыслителе, который, с одной стороны, утверждает, что общепризнанной цели у человечества нет, что нет единственной нравственно-спасительной морали,

* Вопр<осы> фил<ософии> и псих<ологии>. Кн. 15. С. 115.

что свободный человек прав, даже когда он совершает зло, а несвободный человек, слепо повинующийся предписаниям, которые он не сам составил, есть позор природы, — и который, с другой стороны, видит в возможно высоком могуществе и великолепии человеческого типа и человеческой природы высшую и всеобщую цель человеческих действий, — который, ради этой цели, огромное большинство людей осуждает на постоянное рабство, — который, наконец, предписывает воспитывать это большинство в таком настроении, чтобы оно покорно приносило в жертву свою свободу и свою личность на служение изящной, но в то же время жестокой и эгоистичной аристократии человечества? Как помирить многократно выраженный у Ницше взгляд на человека, как на автоматическую игрушку стихийных влечений, обыкновенно даже и не подозреваемых им в себе, с признанием того же человека за свободного творца, который один способен и поэтому должен дать смысл мировой жизни? Философа, высказывающего подобные утверждения зараз и с одинаковым одушевлением, очевидно, нельзя назвать ни строгим, ни логичным. Сходное замечание придется сделать и тогда, когда всмотримся в аргументацию Ницше: в большей части случаев она очень слаба, — лучше сказать, ее совсем нет, чему немало помогает афористическая форма рассуждений Ницше. Обыкновенно все вопросы у него решаются или каким-нибудь остроумным сближением, или ссылкой на возможные частные факты, хотя и входящие в сферу данного понятия, но явно его не исчерпывающие*. В последнем результате, в сочинениях Ницше мы имеем какую-то субъективную *лирику* мысли, почти всегда блестящую, нередко фантастическую, но в которой очень трудно разыскать концы и начала.

Однако, если мы и поймем это, проповедь Ницше не потеряет для нас своего обаяния. Значение Ницше не в какой-нибудь строгой и определенной системе понятий. Едва ли кто станет читать книги Ницше с целью найти у него прочное решение каких бы то ни было философских проблем; чтобы искать у Ницше положительных идеалов жизни, нужно быть таким же больным человеком, как он сам. И все же, никак нельзя отвергнуть чарующего впечатления на ум, производимого очень многими его размышлениями. В чем же сила Ницше?

* Типические тому примеры представляют выведение *сострадания* из чувства *силы*, *нежности* из чувства *мести* (Morgenröte, 135), чувства *красоты в природе* из человеческой *боязливости* (ibid., 139) и т. п.

Мне кажется, она коренится в том, что можно назвать *большой искренностью* его отрицания. Этика теперь занимает совсем особое место среди других философских дисциплин. В истории мысли за последние три века наблюдается один очень знаменательный факт. Отважный, ни пред чем не отступающий скептицизм составляет наиболее характерную тенденцию новой философии. И эта тенденция не только не ослабела, и она не только не привела еще (как бы следовало надеяться) к каким-нибудь *новым* положительным решениям высочайших проблем мысли, — напротив, в переживаемое нами время философский скептицизм и отрицание захватили так много и приняли такие формы, которые не так давно еще могли бы показаться совершенно невероятными. Мы не только сомневаемся, но и прямо, не задумываясь, отвергаем существование пространства и времени; всякую зависимость между вещами и между их явлениями мы охотно превращаем в пустой обман нашего мозгового аппарата; и самый этот аппарат, и наше собственное я, и все, что в нем происходит, да и весь мир в придачу — мы иногда без всякого спора готовы объявить субъективным беспочвенным сновидением, которое грезится неизвестно кому; мы считаем за величайшую метафизическую наивность предполагать, что наша мысль и наша воля оказывают хотя бы малейшее влияние на наши действия, — и последовательно проводя такое мнение, бываем готовы существование воли и разума у наших ближних признать за не менее наивную метафизическую гипотезу. И всю эту пеструю совокупность удивительных и фантастичных отрицаний мы провозглашаем высшею человеческою мудростью и называем ее внушительным именем *научной, критической философии*. Но мы быстро меняем свой тон, когда дело коснется вопросов нравственности. Этику щадят все школы. Правда, и в ней многое подвергнуто сомнению. Основание морали, ее верховная цель, мотивы нравственных требований, толкуются в разных партиях очень различно; но при этом не решаются затрагивать *содержания* общепринятых нравственных предписаний. В этом случае моралисты как бы сговорились охранять сущность этически обязательного от всяких разрушительных покушений: гуманный христианский идеал стоит теперь, пожалуй, выше, чем когда-нибудь.

Этот факт едва ли нуждается в *практическом* оправдании. Но какова его логическая цена? Допускает ли он *теоретическое* оправдание с точки зрения господствующих идей о существующем? Вот в этом пункте, кажется, нужно признать правым Ф. Ницше, хотя, конечно, не в том, что он утверждает, а

лишь в его сомнениях. Столь распространенная среди нас двойная бухгалтерия в вопросах морали есть великая непоследовательность. Как мы думаем о действительности, так, неизбежно, и относимся к ней: теоретическое отрицание не может не отражаться на целях нашей деятельности. Неограниченный скептицизм в знании, — если он усвоен серьезно и от всей души, — неудержимо ведет за собою неограниченный скептицизм в нравственных понятиях. Какой может быть *безусловный* нравственный долг, когда нет ничего безусловного на свете? О каких толковать предписаниях и требованиях, обращенных к нашему *я*, когда само это *я* есть чистый призрак* и когда в человеке не только нет реальной свободы, но нет и признаваемой детерминистами способности между борющимися мотивами избирать сильнейший? ** Что добро и что зло, — зачем различать между позорным и высоким, когда всякие подобные различия лишь человеческая выдумка, притом, — если всмотреться в исторический процесс, — выдумка, возникшая из самых низменных, животных побуждений? *** Почему люди должны любить своих ближних, и какие могут у них существовать обязанности к этим ближним, когда всякие нравственные обязанности изобретены человеческим обществом с своекорыстной целью, чтобы превратить отдельную личность в свое слепое, бессмысленное орудие? Заглушим свою совесть и будем свободны. Вот что проповедует Ницше в своих искренних афоризмах. В этом его значение: он сказал *почти* последнее слово в морали для того философского направления, к которому он принадлежал. Говорю *почти*, — потому что он все-таки пытается построить некоторый положительный идеал деятельности, который, по его мнению, должен всецело пересоздать историческую жизнь и само человечество. Однако и в решении этой положительной задачи Ницше весьма поучителен: его противоречия — необузданный, несерьезный, можно сказать, истеричный характер его окончательных заключений — лучше всего доказывают, что на той почве, на которой стоит Ницше, никакая мораль не мыслима.

Если мир таков, как его представляет огромное множество современных людей, тогда никакой общечеловеческой нравственности нет, и наши идеалы *свободны*, — единственно, впрочем, только в том смысле свободны, что их диктует и должна

* Morgenr., 108.

** Ibid., 120.

*** Ibid., 5, 25, 41, 82.

диктовать наша личная *прихоть*. Прежде это решались высказывать лишь немногие разрозненные голоса, теперь они становятся все многочисленнее. Между ними голос Ницше — один из самых громких. Не обинуясь, следует сказать, — что в этом немалая его заслуга: последовательность есть главная добродетель философа. Философская мысль в наши дни стоит на распутье. Миросозерцание механического натурализма договорилось до конца во всей своей резкости и в своем беспощадном отрицании наиболее первоначальных убеждений человеческого разума. Приходится или признать его таким, каково оно есть, безо всяких чуждых цветов и украшений, или искать новых горизонтов для философского мышления. Пред современными философами лежит огромная и действительно *критическая* задача. Но замечательно: она очень редко сознается в своей глубокой важности и неотложности. Мне кажется, что двойная бухгалтерия в нашем отношении к вопросам нравственной и теоретической философии является тому главной причиной. Я не хочу этим сказать, что содержание наших философских выводов должно с первых шагов определяться нашими нравственными идеалами и влечениями, и что вся задача метафизики сводится к построению возвышенных фантазий, удовлетворяющих наше нравственное чувство; трудно придумать более уродливую цель для философских изысканий. Но я думаю, что если бы мы больше чувствовали нравственный смысл наших теоретических взглядов и их глубокую нерасторжимую связь с нашими нравственными воззрениями, — мы относились бы к коренным вопросам теоретического знания живее и серьезнее. Нам все представляется, что каким бы мир ни был и из чего бы ни слагалось наше собственное существо, законы правды и добра, непосредственно очевидные в своей обязательности, навсегда останутся при нас, как наша вечная, неотъемлемая собственность. Такие писатели, как Ницше, разрушают эту иллюзию, — этим они несомненно содействуют жизненной и твердой постановке основных проблем философии.





Н. Я. ГРОТ

Нравственные идеалы нашего времени

(Фридрих Ницше и Лев Толстой)

Для наблюдателя жизни наше время имеет особенное значение. Мы присутствуем при великой душевной драме, переживаемой не отдельными личностями или даже народами, а всем культурным человечеством. Речь идет, по-видимому, о коренном изменении миросозерцания, о полной переработке идеалов.

Бывали такие события и прежде, например, в ту эпоху, когда на развалинах древнего мира воздвигался новый — христианский, или, например, три столетия тому назад, когда совершалось окончательное распадение средневековой культуры и созидался тот компромисс между идеалами христианского и языческого миросозерцания, который продолжается и поныне.

Но все-таки существует и громадная разница между тем, что происходило в те великие эпохи и в нашу. Прежде не было в распоряжении человечества тех средств взаимного общения, какие существуют теперь, и потому перевороты совершались медленно; падение старого и водворение и утверждение нового миросозерцания и порядка жизни требовало нескольких столетий. Так, около пяти столетий понадобилось для окончательного торжества христианства и полной победы его над языческой философией. Более двух столетий продолжалась так называемая эпоха возрождения искусств и наук, приведшая к падению средневекового строя жизни. Конечно, изобретение книгопечатания было в то время главным и существенным условием распространения новых учений, понятий и идеалов. Но каким бледным кажется в наш век это изобретение, в особенности в его первоначальной форме, сравнительно с поразительными открытиями и приобретениями техники в XIX столетии. Благо-

даря железным дорогам, пароходам, телеграфам и телефонам, а также журналам и газетам, возникла, почти на наших глазах, новая сложная нервная система в организме человечества. Человечество становится, именно благодаря ей, единым, цельным организмом, все части которого поневоле принуждены функционировать согласно. И это согласие неизбежно будет возрастать с дальнейшим развитием общей нервной системы.

Первое последствие ее образования заключается в страшном ускорении пульса жизни человечества, в совершенном изменении условий времени и пространства. Теперь на расстоянии двадцати лет совершается столько событий, сколько могло прежде совершиться во сто лет, и еще раньше — в двести или триста. Смена явлений и впечатлений происходит так быстро, что в какие-нибудь десять, пятнадцать лет нынешний гражданин мира переживает целую историческую эпоху, как, например, господство Германии в Европе со времени окончания Франко-Прусской войны и до отставки Бисмарка¹. И нельзя не видеть одного из проявлений мировой целесообразности в том факте, что именно в последнее столетие окончательно сложилась и окрепла *историческая наука*. Без нее теперь было бы тяжело жить. Новая нервная система организма человечества требовала непременно и нового рода *памяти* — «организованной памяти человечества».

И вот в такое-то время, когда создались все элементы для новой жизни человечества, как единого целого, мы присутствуем при новом, третьем в жизни Европы, крупном нравственном кризисе. На Западе наступление этого кризиса началось раньше и было отмечено еще О. Контom в его «Курсе положительной философии»². У нас то же явление обнаружилось ярко только в последние тридцать лет, после падения крепостного права.

Если я осмелился взять на себя трудную, может быть, непосильную и во всяком случае неблагоприятную задачу оценки некоторых современных нравственных идеалов, то только потому, что этот вопрос у всех нас на очереди. Мы все ищем, все жаждем новых идеалов, мы все — более или менее — больны скептицизмом, все полны отвращения к существующему нравственному порядку, все чувствуем, что на свете совершается что-то неладное, странное, болезненное, не могущее быть долго терпимым. Каждый из нас так или иначе пытается выйти из круга сомнений, победить болезнь духа времени, преодолеть свое недоверие к жизни, свой пессимизм, и отыскать или создать себе новый, добрый и прочный идеал существования. От-

сюда такой огромный и быстрый успех в наше время всех новых учений о жизни. Но настоящего выхода еще не видно, и самые сильные умы в такие эпохи, как наша, теряются и запутываются в противоречиях. И тогда поднимаются голоса, зовущие назад, к тому, чем жили прежде, злобно отвергающие право личности на «самочинное умствование», т. е., в сущности, отрицающие свободу духа, мышления и воли человеческой личности и мечтающие о военной дисциплине в области самого дорогого и лучшего, что отличает человека от животного, — в области жизни разума.

К счастью, эти голоса вопиют в пустыне, так как упомянутые новые условия общения людей создали и совершенно новую и неустранимую, по личному произволу, почву для нравственной жизни человечества.

То, что было прежде сокрыто от глаз толпы, становится, благодаря телеграфу и печати, открытым и явным. Малейшее, даже и не очень крупное событие, совершающееся сегодня не только с какою-нибудь заметною, но иногда и вовсе незаметною личностью, становится завтра известным всему миру. Вещи, дела, намерения, замыслы, о которых прежде узнавали неопределенно, по слухам и сплетням, через три, четыре недели, через месяцы или даже годы, становятся теперь доподлинно известными через несколько часов или суток. Грех, вина, преступление и даже проступок личности делаются рано или поздно общим достоянием. Жизнь личности становится все более и более насквозь прозрачной, особенно — когда эта личность представляет какой-нибудь интерес. Правда, с тем вместе растут и множатся клевета, сенсационная ложь и мошенническая инсинуация. Но это только лишнее доказательство в пользу того положения, что для нравственной жизни человечества возникла новая почва.

Нравственная ответственность личности заметно возрастает, а с возрастанием нравственной ответственности все настоятельнее и настоятельнее становится реформа нравственных понятий и идеалов. Прежняя ложь жизни и лицемерная подделка нравственности становятся все труднее. Тайное так легко становится явным, обман так трудно становится скрыть, что каждая личность, совершая поступок, должна быть заранее готова во всякое время отдать в нем отчет всему человечеству.

Мы ужасаемся пред громадным разбоем, который совершался в последние годы во Франции³. Но не должны ли мы, напротив, восторгаться перед тем, что столь ловко подстроенный грабеж так удачно раскрылся, и что миллионеры, герои его,

попали на скамью подсудимых? А со временем такие дела будут разоблачаться еще быстрее и полнее.

Таким образом, едва ли можно сомневаться, что открытия и изобретения XIX века в области точного знания и техники сильно изменили почву, на которой складываются нравственные понятия и идеалы общества. И самый важный результат, ныне достигнутый, заключается в том, что они показали совершенную нелепость и несообразность того легкомысленного компромисса между языческими и христианскими идеалами, который господствовал в последние три столетия, со времени эпохи возрождения классической культуры.

Все более и более в сознание выдающихся личностей и даже самых масс проникает убеждение, что так разрываться между двумя противоположными и несовместимыми началами жизни долее невозможно, что, по крайней мере, в нравственной области нужно быть или всецело язычником, или всецело христианином. Но вопрос: что избрать окончательно, нельзя решить так просто, — сообразно личным симпатиям и влечениям каждого. Чем более возрастает связь и взаимная зависимость людей, тем необходимее становится для них единство миросозерцания. А для человечества, как целого, выбор между христианским и языческим миросозерцанием очень трудная задача. Ведь приобретения науки, — той самой науки, которая имела источником древнюю образованность и возникла в главных своих основаниях на почве *язычества*, — так велики, наглядны, так очевидно идеальны, истинны и важны для самого нравственного прогресса человечества, что отбросить этот фундамент современной культуры мы не вправе и не в состоянии. Жертва была бы слишком громадна, и ради удержания силы и значения этого все шире и шире развивающегося двигателя самосознания, может быть, стоит пожертвовать даже традиционную моралью? С другой стороны, однако, нравственное миросозерцание христианства так очевидно превосходит древнее языческое, так глубоко проникло в некоторые стороны жизни современного человечества и принесло такие существенные плоды в реформе общих начал человеческих отношений, что отказаться от него было бы тоже самоубийством, и может быть, наоборот, лучше ради его полного и последовательного проведения отречься даже от всех плодов цивилизации?

Такова дилемма, глубоко волнующая современные умы. В области теоретической она выразилась целым рядом новых учений, которые растут в изобилии на почве современного скептицизма и пессимизма и преследуют в общем тройкую за-

дачу: 1) разрушение христианского религиозно-нравственного миросозерцания во имя окончательного торжества позитивно-прогрессивно-научного, *языческого*, 2) разрушение прогрессивно-научного и языческого миросозерцания во имя окончательного торжества *христианских* начал жизни, 3) *примирение* новыми путями и на новой почве, того и другого. Последние, примирительные, попытки дали пока лишь весьма слабые и малоубедительные результаты. Но зато творческая работа в сфере более одностороннего отрицания одних идеалов во имя окончательного торжества других, им противоположных, породила в последние десятилетия несколько крупных и чрезвычайно оригинальных явлений. Я намерен остановиться только на самых типических и сравнить крайние миросозерцания двух выдающихся современных мыслителей, из которых один изображает собою защитника чистого *языческого* миросозерцания и мечтает пером своим навсегда разделаться с религиозно-нравственными идеалами христианства. Это — *Фридрих Ницше*. Другой ведет энергичную борьбу с миросозерцанием позитивно-научным и языческим во имя окончательной победы в жизни человечества высших нравственных идеалов христианства. Это — *Лев Толстой*.

Моей задачей будет, по мере умения и сил, собрать воедино главнейшие черты этих двух оригинальных учений, выяснить их происхождение, определить их достоинства и недостатки, показав при этом их одинаковую односторонность, хотя и *весьма различное* нравственное значение.

Подробное изложение учений Ницше и Толстого я считаю излишним. Талантливое и очень верное изображение нравственного учения Ницше недавно появилось на русском языке в известной статье г. Преображенского*, а нравственное учение графа Льва Толстого достаточно известно всем нам, хотя, думается мне, не многими правильно понято**. Во всяком случае, моей задачей будет лишь *общая* их характеристика.

Замечу прежде всего, что между воззрениями обоих мыслителей не только существует резкая противоположность, но есть и много общих, сходных черт: «*les extrémités se touchent*»⁴.

Начну с указания общего.

* См.: Вопр<осы> филос<офии> и псих<ологии>. Кн. 15. 1892. Ноябрь.

** Правильное понимание его я вижу только в статьях Н. Н. Страхова (см.: Вопр<осы> филос<офии> и псих<ологии>. Кн. 9, 11).

Общим является, во-первых, одинаково решительный, талантливо выраженный и искренний протест обоих против современного нравственного мирозерцания общества, против всего *внутреннего* духа и строя жизни современного культурного человечества. «Так дольше нельзя жить, нельзя дольше терпеть все существующие и ставшие явными противоречия жизни: надо изменить всю жизнь, а для этого прежде всего необходимо пересмотреть все ныне господствующие понятия о жизни, ее значения и целях».

Общим является, во-вторых, не менее сильный и красноречивый протест обоих против вековой традиционной *внешней* организации христианского общества, в которой часто лицемерно прикрыты, под маской лживой добродетели и законности, всевозможные язвы порока и разложения. Отсюда — борьба обоих против церкви и государства, как предполагаемых виновников указанной лжи.

Несомненно общими являются, в-третьих, и некоторые положительные стремления обоих мыслителей: дать в жизни человека торжество разуму и трезвому анализу, освободить личность от гнета различных условностей в нравах и понятиях, поднять ее самочувствие и самосознание, изменить и по-новому обосновать ее нравственную жизнь, — создать, словом сказать, новую, более свободную и самодовлеющую личность и на этой почве новое общество и человечество.

Вообще характерною чертою обоих мыслителей является одинаково решительный *индивидуализм*, стремление освободить личность от стесняющих ее духовное развитие оков и цепей. Но на этом сходство и кончается.

При решении поставленной задачи в подробностях пути обоих моралистов резко расходятся.

Ницше видит все зло в зависимости личности от нравственных цепей, наложенных на нее религиозно-нравственным мирозерцанием христианства. Подобно тому, как в прошлые века (Ницше разумеет, конечно, события в западной Европе) христианство постепенно разложилось, как «догматическое» учение, под влиянием своей морали, так теперь оно должно погибнуть и как мораль, и «мы уже стоим на пороге этого события» *. Зло — во внутренних оковах, связывающих личность, в связанности ее *совести* учениями о грехопадении, сострадания, любви. Так называемое зло, преступление, эгоизм — законные и необходимые проявления силы и могущества личнос-

* Genealogie der Moral, Leipzig, 1892. S. 180.

ти; чтобы личность могла смело и полно проявить все свои силы, надо освободить все эгоистические деяния ее от связанной с ними «нечистой совести»; человек перестанет быть злым, когда перестанет считать себя таковым. Весь источник силы личности — в страсти; нужно признать право страсти господствовать в жизни, и тогда личность сумеет проявить все свои скрытые энергии. Другими словами, нужно освободить личность от «нравственной ответственности» в христианском значении этого слова. А нужно это потому, что единственный смысл жизни человечества может лежать только в возможно полном расцвете личности, в улучшении типа человека, породы людей-животных, до достижения ими нового усовершенствованного вида — «сверхчеловека». Так как, однако, не все люди по организации доступны такому усовершенствованию, то надо признать полную свободу только для высших, лучших личностей и сделать массы пассивным орудием и пьедесталом для возвеличения этих личностей. Ницше — решительный враг политической и общественной равноправности и социалистического нивелирования общества, ибо все *эти* условия современной жизни (опять, заметим, на Западе) ведут к понижению человеческого типа до степени трусливого, боязливого и безличного стадного животного.

Совершенно очевидно из этих главных черт учения Ницше, что он мечтает о возвращении к началам и принципам *языческой* культуры. И действительно, все его духовные идеалы в древнем мире, в миросозерцании языческих философов, ничего не знавших о христианском смирении, терпении, сострадании и любви, и поэтому он поклоняется только *тем* позднейшим эпохам в жизни человечества, когда отдельная личность достигала наибольшего блеска и расцвета внешнего могущества, власти и индивидуальных способностей. Так, он с энтузиазмом говорит об эпохе возрождения классической образованности и идеалов классического мира на рубеже средневековой и новой культуры, когда так могущественна была реакция против христианской морали, так свободны стали на время разврат и всяческое насилие, так пышно расцвела оргия всевозможных пороков и преступлений. Конечно, Ницше поклоняется не порокам и преступлениям, не разврату и насилиям, а параллельному расцвету гениальности и творчества не стесненной никакими нравственными предрассудками и нормами деятельности личности; но он считает все указанные отрицательные явления неизбежною и неустранимою обратной стороною медали. Учение Ницше можно философски формулировать таким положе-

нием: «Чем больше зла, тем больше и добра», ибо зло — необходимый темный фон картины полного умственного торжества освобожденной от всяких нравственных стеснений личности.

Совершенно иначе смотрит на причины зла и на смысл предстоящей реформы гр. Л. Толстой. Зло не во внутренних, нравственных нормах деятельности личности, а в отступлении от нравственного закона, в его непонимании и игнорировании, а следовательно, и во всем, что ему противоречит, т. е. во внешних цепях социальной организации, не только не связанных с нравственным миросозерцанием христианства, а напротив, по мнению Толстого, глубоко ему противоречащих и представляющих собою все признаки недостаточного отречения человечества от языческого строя жизни. Не только не следует желать уничтожения нравственного миросозерцания христианства, но в нем одном только и залог настоящего духовного развития личности, а следовательно, и общества. Толстой, так же как и Ницше, думает, что цели и смысла жизни следует искать не в трансцендентной задаче искупления души от греха, а прежде всего в лучшем устройстве *здесь* духовной жизни человечества. Но путь к этому не в освобождении совести личности от всяких нравственных оков, а напротив, в возможно полном и глубоком развитии *христианской* совести, — не в расцвете эгоизма, а наоборот, в полном и окончательном подавлении его, — в проявлении способностей самоотречения, любви и сострадания к ближнему, в возрастании личного смирения, терпения и непротивления злу (злом). Не об усовершенствовании типа человека-животного идет речь, а о развитии человеком всех своих высших *человеческих* наклонностей и скрытых сил, — не о расцвете творчества и гениальности, блеска способностей и гордого самовластия должен мечтать человек, а *только* о нравственном самоусовершенствовании и о возвращении, поэтому в лоно смиренной, терпеливой и стойкой толпы себе подобных, в которой гораздо полнее, чем в нас — цвете и красе человечества — сохранились истинно добрые и великие чувства и стремления. В противоположность Ницше, Толстой — ревностный проповедник добровольной равноправности и полного социального нивелирования личностей. Его идеал — именно идеал человека, как мирного, домашнего, но не «стадного животного», а духовного существа, — не трусливого и боязливого, а нравственно-непоколебимого и внутренне-стойкого. Поэтому симпатии Толстого сосредоточены на тех эпохах и явлениях жизни человечества, в которых больше всего проявлялись смирение и терпение пред внешними невзгодами жизни, добровольное под-

чинение *нравственному* закону, свободное мученичество за правду и скрытый героизм самоотречения, но под одним условием, чтобы дело, которому служила личность, было вполне христианское, чтобы личность исполняла дело Христово, — дело любви и добра. Формула Толстого: «Чем меньше зла, тем больше добра».

При такой крайней противоположности нравственных *идеалов* Ницше и гр. Толстого они, естественно, совершенно различно смотрят на пороки и добродетели личности. Это различие особенно ярко выражается во взглядах на христианский *аскетизм*.

Ницше, в обширной и остроумно написанной главе, «Was bedeuten asketische Ideale»⁵, в одном из последних своих сочинений «Genealogie der Moral», употребляет весь блеск своей аргументации, всю силу своего злого языка, чтобы несправедливо дискредитировать нравственный смысл аскетизма и свести то немногое, по его мнению, здоровое, что можно найти в теориях воздержания, к простой *гигиене* и *диететике* организма. Он смеется над христианской церковною борьбою против чувственности, во имя целомудрия и воздержания, он считает заслугою Лютера то, что тот имел смелость открыто исповедовать свою чувственность (Luthers Verdienst ist vielleicht in Nichts grösser als gerade darin, den Muth zu seiner *Sinnlichkeit* gehabt zu haben, S. 99)⁶. Проповедь целомудрия исходит, по его циническому замечанию, от «verunglückten Schweine»⁷. Фейербаховское⁸ слово о «здоровой чувственности» он считает словом искупления от болезненного обскурантизма христианской морали. «Парсифаль» Вагнера⁹ для него признак вырождения таланта великого композитора, его чрезмерного подчинения Шопенгауэру. Правда, всякое животное, а потому и la bête philosophe¹⁰, инстинктивно стремится к лучшим и самым благоприятным условиям для проявления своих сил, и к этим условиям относится известное воздержание от чувственности ради приобретения большей свободы и независимости. Женатый философ «gehört in die Komödie»¹¹, и «Сократ¹², вероятно, женился (и имел детей?) только ради иронии». Но никакого другого смысла, кроме как быть одним из средств личной независимости, аскетизм не имел, и свобода нравов есть для Ницше все-таки необходимое условие и этой самой независимости, как средство для полного самоурегулирования личности на пути к достижению полнейшего расцвета сил, т. е. высшей гениальности. Поэтому он допускает только «веселый аскетизм» (heiterer Asketismus) божественного и оперившегося животного, «кото-

рое более парит над жизнью, чем покоится в ней» (S. 112). Но проповедь аскетизма, как пути к духовному совершенству, как средства избавиться от вины, греха и страданий, Ницше клеймит презрением. Аскетизм христианский был временным и случайным идеалом, случайным способом решения проблемы «ради чего страдать». Это был идеал «faute de mieux»¹³. «Воля к жизни» была временно спасена этим решением вопроса, ибо человек лучше готов стремиться к своего рода «ничто», чем не стремиться ни к чему (S. 181—182). Но теперь пора стряхнуть с себя нелепое ярмо.

Совершенно иначе смотрит на воздержание, самообуздание и самоотречение Толстой. Правда, и ему чужд средневековый идеал монашества и добровольного удаления от жизни в пустыню и одиночество, но вместе с тем Толстой видит в воздержании от чувственности, от всяческого сладострастия и животности первую задачу духовной человеческой личности. Мы знаем, как энергично, всеми писаниями своими, начиная от «Анны Карениной» и кончая «Крейцеровою сонатой» и «Послесловием», он проповедует целомудрие, как красноречиво в «Первой ступени» он восстает против мясоядения, а в «Плодах просвещения» против обжорства, — какой он враг вина, табака и всяких наркотических средств, как глубоко запала в его душу мысль о необходимости упрощения жизни и отречения от всякой роскоши, излишеств и ложных потребностей.

Прежде чем перейти к критике обоих мирозерцаний, которые все-таки оба односторонни и не удовлетворяют всех запросов человеческой души, я сделаю их окончательное сопоставление.

Ницше — представитель западноевропейской изломанности, Толстой — носитель идеалов восточноевропейской непосредственности. Ницше мечтает о восстановлении во всех правах древнеязыческого культурного идеала, соединенного с полным и сознательным отречением от христианства. Толстой, наоборот, ищет очищенного от всяких языческих примесей христианского идеала жизни и в своей ненависти к язычеству отвергает и науку, и искусство, и государственные формы, созданные древнею дохристианскою культурою. И Ницше, и Толстой — рационалисты, ищущие в разуме последнего критерия истины. Но Ницше — *эстетик* рационализма, Толстой — *моралист* с рационалистическою подкладкой. Над чудом и таинством оба смеются, но один — во имя таинства обаяния красоты, т. е. внешнего совершенства формы, другой — во имя чуда абсолютного торжества любви и добра. Оба мыслителя провозглашают сво-

им девизом безусловную свободу и самостоятельность личности, но Ницше мечтает о торжестве отдельной, исключительной личности на почве порабощения и организованного эксплуатации масс, — Толстой — о самостоятельности и высшем достоинстве всякой личности путем уничтожения всяческой взаимной коллективной эксплуатации. Ницше мечтает о торжестве человека-животного в осуществленном, путем ловкого *насилия* над массами, идеале «сверхчеловека». Толстой более скромно помышляет только о полном воплощении идеала «человека», путем его собственного свободного отречения от *всякого насилия* над чужою личностью. Ницше — анархист-революционер и, как всякий революционер, догматик деспотизма. Толстой — самый решительный враг анархии, революции и деспотизма, так как даже не верит в их возможность, если только будет обеспечена полная нравственная свобода и ответственность личности. Ницше, хотя и враг современной культуры, но только потому, что она ему кажется недостаточно радикальною: борьба за существование недостаточно откровенна, произвол недостаточно обеспечен от преследования. Любовь, милосердие, симпатия, сострадания — тормоза прогресса. Уничтожьте законы нравственности и всякую ответственность, чтобы личность могла достигнуть полного развития своей стихийной мощи. Уничтожьте законы (конечно, не внутренние, нравственные, которых нельзя уничтожить, а внешние, социальные), говорит и Толстой, но говорит только потому, что эти законы, по его мнению, совершенно лишнее стеснение человеческой личности, тормоз ее высшему духовному развитию, полному расцвету среди людей любви, милосердия, сострадания. И Толстой — враг современной культуры, но потому, что она кажется ему в корне ошибочной, не христианской: личность недостаточно свободна, всякая борьба за существование исчезнет, если личность будет *совсем* свободна и поймет «волю Пославшего ее в мир». Все высшие силы личности проявятся лишь тогда, когда она сама добровольно отречется от всякой мощи и силы, от всякого законного насилия.

Не ясно ли, что коренное различие обоих мыслителей всецело сводится к одному: к противоположному взгляду их на человеческую природу. Ницше считает человека животным — злым, злейшим из животных, и думает, что, пожрав некоторое количество своих ближних и высосав соки из десятков и сотен себе подобных, более сильный человек-животное, в своей ничем не сдерживаемой роскошной упитанности, превзойдет самого себя и станет в ряды новой породы усовершенствованных

животных, которая обозначается им посредством понятия «сверхчеловека». Толстой думает иначе: смирение и терпение, самоотречение и любовь — коренные свойства человека как человека. Человек именно этими свойствами отличается от животного. Его природа добрая, хорошая. Не озлобляйте его, и он совсем будет добр. Дозвольте ему быть самим собою, и он никого не тронет, никого не пожрет; в естественных условиях жизни он станет «настоящим человеком», носителем божеских чувств и помыслов. Не нужно сверхчеловека, ибо человек уже есть сверх-животное, образ и подобие Бога.

Совершенно ясно, что противоположность нравственных мирозерцания обоих моралистов, может быть, бессознательно для них самих, имеет основанием противоположность их *теоретических* воззрений на природу мира и человека.

Ницше — материалист, атеист и эволюционист довольно фантастического склада. Он мечтает о трансформации «человека-животного» в новый вид животного, подменивая этой перспективой идею нравственного, духовного самоусовершенствования. С особенною любовью, и даже с каким-то странным наслаждением, Ницше пользуется всяким случаем, чтобы соединять термины *Thier* и *Mensch*¹⁴. «*Diese englische Psychologen*» (сами английские психологи!) признаются им за «*tapfere, grossmüthige und stolze Thiere*»¹⁵ (*Geneal.*, S. 2). «*Der Priester ist die erste Form des delicateseren Thiers*»¹⁶, говорит он в другом месте (*Ibid.*, S. 136). О современном человеке он выражается, что он «*ein krankhaftes Thier*» (болезненное животное), а о человеке вообще, что он «*das tapferste u. leidgewohnteste Thier*» (самое храброе и к страданиям привычное животное). Трудно перечислить все сочетания, в которых Ницше употребляет оба понятия. Говоря о субъекте человека, Ницше говорит, что совершенно подобно тому, как народ различает молнию, как субъект, от ее свечения, как действия, так и народная мораль отделяет субстрат сильного человека, свободного проявить или не проявить свою силу, от самых этих проявлений. «Но такого субстрата нет, нет *бытия* вне деятельности, вне действия, становления: деятель присочинен к действию, действие есть все» (*Geneal.*, S. 27). В существование субъекта, как субстрата, т. е. как субстанциальной души, Ницше не верит. «Субъект, — говорит он, — или, говоря популярнее, — *душа*, может быть, потому был до сих пор лучшим предметом верования на земле, что он давал возможность излишку людей, — слабым и приниженным всякого рода, — исповедовать тот возвышающий самообман, что слабость есть тоже свобода, что то или другое суще-

ствование есть *заслуга*» (Ibid., S. 28). «Говорят о любви к врагам — и потеют при этом (und schwitzt dabei)»¹⁷. Таким образом, существования души Ницше не признает. Точно также не верит он и в Бога.

«Там, где дух (как мысль, сознание) в наше время работает строго, могущественно и без подделок, — говорит Ницше, — он обходится вообще и без идеала — и популярное выражение для этого воздержания есть *атеизм* (куда не входить воля к правде)». «Безусловный, честный атеизм, — а его атмосферю мы только и дышим все (?), более интеллигентные люди нынешнего столетия, — не стоит, однако, в противоречии со всяким идеалом, как может казаться; он есть, наоборот, одна из последних фаз развития, одна из последних форм его выражения и внутренних его следствий, — он есть лишь конечная *катастрофа* двухтысячелетнего приплода истины, которая в конце концов запрещает нам *ложь веры в Бога*» (S. 179).

Достаточно этих ссылок, чтобы видеть, в какой степени Ницше материалист и атеист. Душа и Бог — суеверия. И этим объясняется скачок Ницше от человека-животного к сверхчеловеку — минуя стадию «человека», в истинном смысле этого слова. Не удивительно, что этот последовательный материалист, атеист и эволюционист на почве морали повторяет уже без всякого скептицизма и ложного стыда знаменитую мысль Ивана Карамазова так блистательно оправданную Смердяковым, что если кто не верит в Бога и в бессмертие души, тому «все позволено».

Совершенно другое теоретическое мирозерцание исповедует Лев Толстой. Кому знакомо сочинение Толстого «О жизни» (см. XIII т. «полного собрания»), тот знает, какая глубокая пропасть лежит для него между животным и разумным сознанием; между зверем и человеком, — какие страстные усилия он делает для оправдания бессмертия, души и идеи вечной жизни, как, сбиваясь иногда с идеи личного бессмертия «души» на идею безличного бессмертия «духа», он тем не менее настойчиво отстаивает мысль о вечности духовной жизни, о невозможности полной смерти. Верит ли Толстой в живого Бога? Да, верит, глубоко верит. Он верит даже в молитву и в таинственное посредство вечного существа между душами людей живущих. Толстой верит в волю Пославшего нас, — в мир вечной правды и абсолютного добра. Но зато Толстой не верит во внешний, материальный, технический прогресс. Он проповедует возвращение к «человеку», а не изобретение крылатого и оперенного «сверхчеловека». «Царствие Божие внутри вас есть»¹⁸. Оно

уже дано всецело в великих потенциях человеческой души, оно уже не раз проявлялось и ярко светило в назидание всем смертным. Все развитие и эволюция сводится к росту духовной, нравственной личности человека. Для этого нужно возвратиться к чистому учению Евангелия. «Любите врагов ваших, благотворите ненавидящим вас»¹⁹. Мир душевный, отречение от всяческой суеты, а не внешний прогресс организации личности и общества, — вот истинная цель человека, его счастье, источник его нравственного удовлетворения.

Несмотря на всю ненависть и отвращение Ницше к современной промышленной и буржуазной цивилизации, в учении его все-таки чудится эхо непрерывного стука и грохота машин огромной западноевропейской или американской фабрики, бесчисленных поршней и молотов, придуманных человеком, но в свою очередь покоривших его и ему импонирующих. Все эти машины, все это производство ставят себе конечным идеалом механико-химико-физико-анатомо-физиологическое изготовление нового животного существа — летающего и окрыленного сверхчеловека, органически производящего новые великие идеи посредством усовершенствованных мозговых полушарий и извилин... В учении Толстого слышится, напротив, отзвук тихих, пространных, малообработанных степных пространств нашей родины, — бесконечных меланхолических черноземных полей, — спокойного и сосредоточенного уединения деревни, в которой так живо чувствуется «власть земли» и «свобода здорового и могучего в своем уединении духа». Оставьте его в покое, предоставьте его самому себе — и он будет велик без всяких машин, летательных снарядов, фабрик и мануфактур, без химии, медицины и гистологии.

Человек — выдрессированный зверь, и человек — полнота воплощения божественного разума на земле — таковы противоположные принципы и идеалы обоих мыслителей.

Само собою разумеется, что нравственные учения Толстого и Ницше отражают на себе все достоинства и недостатки тех теоретических мирозерцаний, которые они исповедуют.

Главная заслуга обоих заключается в том, что они доводят свои теоретические воззрения до конца.

Если в мире нет ничего, кроме вещества и его комбинаций, если человек — машина, если все действия человека — продукты сложного механизма, то никакие из этих действий сами по себе не достойны ни похвалы, ни порицания, не добры и не злы. Все — относительно, оценка зависит от конечной цели, которую мы поставим действиям человека. То, что содействует

ее достижению, будет добром, что препятствует, — злом. Но общей цели у всех людей не может быть, и потому нет единого добра и зла, — цель выработки сверхчеловека есть субъективная мечта Ницше, которую он никому не навязывает и предлагает лишь к усмотрению. Другими словами, никакой абсолютной и обязательной нравственности нет, а следовательно, нет и никакой нравственности. Это — пустая выдумка и учение некоторых людей. Люди — звери, единственная основа их жизни — борьба за существование, за власть и силу. Пускай же эта борьба, не на жизнь, а на смерть, будет откровенно возведена в единственный закон жизни.

Точно так же последователен в своем учении и гр. Толстой. Если человек — только разум и дух, то закон его жизни — внутренний закон, нравственный закон. Если он не зверь, то принцип его жизни — не борьба за существование, а любовь. Надо искренно и честно признать закон любви единственно возможным законом жизни человеческой.

При крайнем, последовательном развитии этих положений мы находим у обоих мыслителей новые, своеобразные и глубокие обобщения, но вместе с тем и не менее важные заблуждения.

Таково, например, блестяще проведенное Ницше утверждение, что аскетизм есть не отрицание жизни (как это думал Шопенгауэр), но одно из сильнейших утверждений ее и одно из лучших лекарств против вырождения, болезненной расслабленности и упадка жизненности (*Geneal. d. Moral*, 3-te Abt., § 8—10, особ. 13 и сл.). Напрасно только Ницше думает, что это средство не может быть употреблено ранее, чем наступило вырождение для предупреждения всяких болезней духа. Если б он это признал, то приблизился бы к точке зрения христианской аскетической морали — морали греха и искупления. Точно так же превосходна у Ницше критика изнеженного и расслабленного альтруизма и сострадания наших дней. Но едва ли Ницше вполне правильно понимает христианское сострадание, если утверждает, что *всякая* любовь и сострадание расслабляют, что в христианском обществе все люди делятся на «больных» и «сиделок». Мужественное христианское сострадание внушает силу и мужество тому, кто является его предметом. Если Лев Толстой, любя ближнего, жалеет, что он курит и пьет вино и этим ослабляет энергию своей мысли и воли, то ближний должен быть очень признателен ему за эту жалость; ему станет стыдно своих слабостей, и он бросит курить и пить и станет нравственно сильнее. Точно так же глубоко верна мысль

Ницше, что усовершенствование человека, переход его в высшую стадию развития, есть высокая нравственная задача человечества, есть конечный идеал прогресса. Но напрасно Ницше думает, что это усовершенствование может быть только животным и что необходимое условие его — заглушение совести и любви к ближнему. Усовершенствование может быть только нравственным, духовным, — только подъем нравственных сил ведет к подъему умственных и физических энергий, а нравственная распущенность — источник не гениальности, а именно полного интеллектуального и физического вырождения.

Из этих трех примеров ясно видно, что в учении Ницше много глубоких мыслей; но странно: этот писатель отражает в своем уме истину вещей, как кривое зеркало. Физиогномия всех явлений действительности оказывается в этом зеркале грубо перекошенной, так что все общие положения Ницше, заключая в себе некоторый элемент правды, представляют в конце концов только остроумные и совершенно неверные парадоксы. Сам Ницше оказывается «самым больным» из всех людей в изобретенном им всемирном госпитале и сумасшедшем доме*, и когда он говорит про современных ему мыслителей: «Das sind alles Menschen des Ressentiment, diese physiologisch verunglückten und wurmstichigen, ein ganzes zitterndes Erdreich unterirdischer Rache, unerschöpflich, unersättlich in Ausbrüchen gegen die Glücklichen und ebenso in Maskeraden der Rache, in Vorwänden zur Rache»²⁰ (S. 133), то так и хочется воскликнуть: это ты сам, Ницше, более всех других — «человек оскорбленного самолюбия, физиологический неудачник, человек ненависти и мщениа». В лице Ницше, в свою очередь, мстит за себя человечеству попранная последним истина христианской любви и смирения. Он пережил одну из самых тяжелых трагедий — нравственную трагедию неверия и отрицания — и имел смелость искренно исповедовать пред человечеством все передуманное и выстраданное.

Совершенно другое впечатление производит учение Льва Толстого. Это не болезненный продукт извращенной цивилизации, а здоровая реакция против всех болезней современного

* Geneal., S. 131: «Кто имеет не только нос для обоняния, но и глаза и уши, тот чувствует везде, куда он сегодня вступает, нечто в роде сумасшедшего дома, что-то напоминающее больничный воздух, — я говорю, конечно, обо всех областях культуры человека, о всякого рода “Европе”, какая только существует на земле» (вспомним Н. Я. Данилевского!²¹).

духа. Насколько учение Ницше — в нравственном смысле — величина *безусловно-отрицательная*, настолько мораль Толстого как мораль проникнута *положительными* идеалами — идеалами будущего.

Ошибки Толстого лежат не в области *морали*. Мало людей (среди светских писателей), которые бы так возвышенно и идеально поняли и истолковали *нравственное* учение Христа, — и эта истина кажется достаточно нами установлена. Мы не будем поэтому больше говорить о положительных сторонах нравственного учения Толстого. Во имя правды и справедливости, надо указать на некоторые невольные заблуждения этого мыслителя.

Подобно тому, как главный корень всех заблуждений Ницше — в смело проведенном до конца материализме, так главная ошибка Толстого — в чрезмерном и узком идеализме и спиритуализме. Критика не раз совершенно справедливо указывала, что Толстой, принимая всецело мораль христианства, ошибочно отвергает всю его метафизику*. По нашему мнению, главная ошибка гр. Толстого, как и Ницше, в отрицании глубокого *дуализма* человеческой природы, составляющего основу всей христианской метафизики. Правда, в сочинении «О жизни» Л. Н. Толстой признает противоположность животного и разумного сознания, но эта противоположность имеет для него все-таки цену феноменальную, а не субстанциальную. Признав разумность и духовность человеческого существа, Толстой очень скоро забывает постоянное присутствие в нем и другой, животной, материальной природы. Поэтому-то наш писатель так склонен верить в абсолютную доброкачественность человеческой природы и в возможность для человека стать совершенным и благим, независимо от всяких внешних норм деятельности. Учение церкви о грехопадении и искуплении чуждо Толстому. Он и не задается вопросом, нельзя ли открыть в этом учении глубокого *философского* смысла, помимо религиозно-догматического. Он прямо его отвергает, как отживший предрассудок, или, точнее говоря, его обходит, — считает его совершенно бесполезным для обоснования христианской морали. Поэтому в теоретическом отношении христианская мораль Толстого все-таки висит в воздухе; это чисто эмпирическое, на

* См., между прочим, статью А. Волынского «Нравственная философия гр. Л. Толстого» (Вопр<осы> филос<офии> и псих<ологии>. Кн. 5. 1890. Ноябрь) и статьи А. А. Козлова²² «Письма о книге гр. Л. Н. Толстого и о жизни» (Вопр<осы> филос<офии>. Кн. 5—8).

опыте личной жизни основанное, учение, лишенное твердых метафизических основ. Ведь для того чтобы твердо (объективно) обосновать его, надо доказать, что любовь есть заповедь Высшего существа и залог духовного спасения человечества, но спасения *от чего!* От греха, падения и смерти. Спасения *чем!* Страданием и безвинными жертвами, составляющими искупление от греха. Спасения *для чего!* Для воскресения и вечной жизни. Догматическое учение Церкви есть, таким образом, глубокое и необходимое философское обоснование христианской морали любви и самоотречения.

Стоит только допустить противоположность духа и материи в мире и существование Бога, как живого личного источника всякой духовности, чтобы, не отвергая никаких открытий науки и даже естествознания (не исключая даже и теорий эволюции и трансформации), прийти к возможности научного и философского обоснования метафизики христианства, учений о грехопадении и искуплении.

Но в таком случае действительно возникает вопрос: есть ли надобность отрицать всю догматику христианства тому, кто — подобно Толстому — принимает всецело его нравственное учение и придает авторитету Христа все-таки некоторый высший мистический смысл в истории нравственного сознания человечества?

Впрочем, Толстой отвергает не только догматику христианства, но и всякое научное и философское умствование о судьбах и природе мира. И в этом он лишь совершенно последовательно проводит свою основную посылку о том, что человек есть всецело разум практический, что все его знание — самосознание и самопознание. Невольно вспоминается образ Сократа и замечание Аристотеля²³, что «Сократ занимался только нравственными понятиями, а о всей природе ничего не говорил, причем искал всеобщего именно в этих понятиях»*.

Гр. Толстой в своем роде тоже продукт современного скептицизма и даже пессимизма, но только в чисто теоретической области. Он не верит в возможность познания истины бытия, законов мира, природы Бога. Но зато он глубоко верит в возможность познания истины жизни, как она открывается человеку изнутри — в его самосознании. Не веря в возможность уразумения законов бытия внешнего мира и будучи убежден в бесполезности и даже зловредности таких попыток выхожде-

* Σωκράτους δὲ περὶ μὲν τὰ ἠθικὰ πραγματευομένου, περὶ δὲ τῆς ὅλης φύσεως οὐδέν, ἐν μέντοι τοῦτοις τὰ καθόλου ζητοῦντος... (Met. I, 6)²⁴.

ния человеческого духа из себя, — для полного его самопознания и нравственного усовершенствования, — он отвергает всякую догматику: и религиозную, и научную, и философскую. Все это не нужно, искусственно, нелепо, как и всякое *внешнее* усовершенствование жизни, изощрение ее, развитие внешней впечатлительности, тонкостей эстетического и интеллектуального творчества. Жизнь понять очень легко *в себе и из себя*, и для жизни *больше ничего не нужно*,

Вся внешняя цивилизация, весь внешний прогресс, все мышления науки и искусства — все это язычество, разврат, отвлечение от главной задачи — *доброй жизни*. И как тонко умеет Толстой, в своей непримиримой вражде к внешней организации жизни, изобличать все язвы и прорехи современной цивилизации — безнравственные поползновения искусства, ошибки и рутину в области науки, недостатки и бесполезные архаизмы в сфере религиозного существования. Никакая слабость, никакое противоречие не ускользают от его пронизательного взгляда, и посредством метких художественных образов, подчас весело и добродушно осмеиваются, а иногда зло и беспощадно отдаются на всеобщий позор самые великие и прочные традиции человеческого бытия.

Но сколько бы ни трудился Толстой над разрушением внешней организации жизни человеческого общества, — искусство, наука, религия и государственность вечно пребудут, пока существует человек, и будут изменять только *формы* свои. Формы — внешнее воплощение идеи, но эти формы так же необходимы и неустранимы, как и сам мир, сама природа, как минералы, растения, животные и человек, — воплощения в формах Божественных идей. Красота, истина и добро — идеалы равноправные. Художественные произведения — такое же важное воплощение чувства красоты и правды жизни, как научные понятия и термины — «научный волапюк» — необходимое воплощение истины, как религиозные обряды и формы — воплощение религиозного сознания человечества, — чувств смирения, почтения и любви к Богу, свойственных человеку. И точно так же необходимо закрепление внешней общественной деятельности в формах государственной организации.

Истинная задача моралиста — не разрушать все исторические формы духовного бытия человечества, а стараться влить в них новое содержание, поставить каждую на свое место, а где нужно, показать недостатки одних и преимущества других. Вернуться назад — к первобытному и первоначальному — че-

ловечество не в состоянии. Отречься от того, что создано, было бы для него самоубийством.

Ницше впадает в явные преувеличения, когда проповедует свой «Pathos der Distanz» — чувство расстояния или, говоря проще, чувство перспективы в социальной и политической организации жизни человечества. Относительно *социальных* теорий гр. Л. Н. Толстого можно сказать, что в них недостает именно этого чувства перспективы. Проповедуя самые симпатичные нравственные идеалы, он пытается оторвать личность от всей той почвы, на которой она выросла, от почвы ее религиозных, научных, философских и общественных традиций. Бесплезная задача — и конечно, очень не дальновидны те, кто видит в этих попытках «вырывания с корнем» какую-либо серьезную опасность для почвы. Растение, т. е. отдельная, оторванная от почвы личность, может пострадать, — другими словами, утратить ясное сознание того, что ей должно делать и как жить среди отвергнутой ею общественной организации; но почва несомненно уцелеет, ибо она, конечно, прочнее всех растений, которые производит.

* * *

Мы показали достоинства, недостатки и общее значение двух крайних нравственных миросозерцаний нашего времени. Где же *настоящий нравственный идеал!* Очевидно, мы должны искать его все-таки в примирении внешнего и внутреннего, материального и духовного, — скажем смелее: «языческого» и «христианского». Если созданный три века тому назад компромисс науки и религии, знания и веры оказался несостоятельным, то значит ли это, что невозможен другой, лучший, — что невозможен синтез более широкий, органический и полный?

Мы твердо верим, что он будет найден. Но кто же его найдет, в чьей обязанности найти его?

Дело идет, конечно, не о том, чтобы указать *личность*, которая найдет выход из современных противоречий. Личность — орудие и проявление общих мировых сил. Вопрос в том, *каким методом, в какой области* вопрос может быть разрешен? Этот метод и область давно известны *философу*. Крайности этических миросозерцаний нашего времени ставят новую задачу пред *философией*, как тою примиряющей «наукой наук», которая пересматривает и проверяет фундамент всякого знания, обобщения, синтеза.

Задача философии нашего времени — понять все великие уроки ближайшего времени, понять Толстого и Ницше и многих других выразителей современного неустойчивого и колеблющегося нравственного сознания человечества и, усвоив истинное и доброе в их учениях, переработать все это в новое, цельное мирозерцание, теоретическое и практическое. Мы живем уже целое столетие традициями кантовской философии, механически примиренным противоречием его теоретического и практического разума. Ф. Ницше — бессознательный протест критики теоретического разума против критики практического, Толстой — не менее бессознательный протест критики практического разума против критики (чистого) теоретического. Таково значение этих мыслителей «sub specie aeternitatis»²⁵. Это — старая, вечно старая, возобновленная в нашем веке борьба демокритовского и сократовского учения, Аристотеля и Платона, реализма и идеализма. «Das ist eine alte Geschichte, doch bleibt sie immer neu»²⁶, — ибо формы жизни меняются.

Глубоким чувством перспективы должен обладать мыслитель, который всему этому старому укажет новое место и вновь примирит усовершенствование самопознания с переработанным пониманием законов вещей.





П. Е. АСТАФЬЕВ

Генезис нравственного идеала декадента

«Нет такой дурной книги, из которой нельзя бы научиться чему-либо хорошему», — говорил Гёте. Для нашего времени, особенно богатого дурными книгами, это чрезвычайно утешительно. Если это время крайне бедно философскими, религиозными, нравственными и даже художественными произведениями духа, выросшими на почве начал и идеалов, создавших всю предшествовавшую культуру человечества, доказавших на ней свою жизненность и творческую силу, глубоких и всесторонне продуманных, а еще недавно и бесспорно общепризнанных в человечестве, — то богато оно зато в другом отношении. Отринув исторические, недавно еще безраздельно господствовавшие в его духовной жизни начала, — современное человечество все свои умственные силы, весь огромный капитал своего знания и всю свою энергию страстно сосредотачивает на изыскании *новых* начал, новых основ для своей философии, нравственности, религии и эстетики, взамен обветшавших, подвергнутых сомнению и отринутых старых. Никогда не бывало так велико разнообразие более или менее остроумных, ученых и глубокомысленных попыток установить новые *принципы* для философии, религии, нравственной жизни, искусства — открыть новые пути, для их дальнейшего развития, как в последние десятилетия нашего века. В массе произведений, вызванных этим движением на почве замечательного единодушного сомнения в старых основах жизни и безнадежно расходящегося по бесчисленным направлениям искания новых основ на новых, еще неизведанных путях, — напрасно было бы искать убедительного и решительного ответа на *принципиальные* вопросы, составляющие весь их действительный интерес. Выдвигаемые одни за другими, новые начала умственной и нравственной жизни, — новые идеалы в борьбе за господство, за признание

их действительными началами этой жизни, бессильны привести эту борьбу к исходу, к решительной и бесповоротной победе одного из них над другими. Зато в этой борьбе они очень успешно и неутомимо обличают одни — других, взаимно обнаруживая свою неполноту, слабость, негодность служить основам умственной и нравственной жизни. Зрителю этой поучительной борьбы становится из нее совершенно ясным, что именно не может быть действительным началом нашей жизни, на каких именно путях нельзя его искать. В этом отношении чем более дурных книг, ищущих истин на ложных путях, и чем эти книги хуже, чем избранный ими путь далее и очевиднее отходит от истинного, тем большему можно из них научиться.

С этой точки зрения нельзя не признать особенно поучительными взгляды на основания и задачи нравственной жизни Фридриха Ницше, с которыми читатель «Вопросов философии и психологии» познакомился из изложения г. Преображенского¹ в XV книге журнала. Среди бесчисленных в современной литературе попыток дать нравственной жизни новые основания, совершенно независимые от традиционных, лежащих в основе всей новой христианской культуры, трудно было бы действительно указать другую, которая более ярко и очевидно, чем попытка Ницше, выяснила бы несостоятельность *самой задачи* этих попыток. Трудно яснее, чем сделал это Ницше, доказать полную несостоятельность одной категории этих попыток *новой морали*, — учений альтруизма и учений, полагающих в основу нравственной жизни требования *нравственного блага*. Но трудно и так полно осуществить, уничтожая этого своего противника («общественную мораль»), над своим собственным учением, видящим всю задачу нравственности «в пышном расцвете самодовлеющей *особи*» — прием *reductio ad absurdum*². Знакомство со взглядами Ницше на задачи нравственной жизни лучше изучения многих других систематических нравственных учений нашего времени убедит внимательного читателя в том, что задачей этики и верховным законом нравственности *не может быть ни общественное благо*, как таковое, ни самый могучий и пышный расцвет сил и дарований *особи*, — что этой задачи нужно искать в совершенно иной области.

К тому или другому из этих основных начал сводятся все нравственные учения новейшего времени, покинувшие почву традиционной и безусловной христианской морали: и учения утилитаризма, приспособления, эволюционизма, религии человечества и т. п., и учения свободного идеала (Гюйо)³, само-

услаждающейся в экстатическом напряжении самочувствия особи (Баррэс)⁴, и могучего и прекрасного, ничем не связанного самозаконного «сверхчеловека» (Ницше). В области *политической* первый взгляд, подчиняющий всю нравственную жизнь требованиям общественного блага и видящий в отдельной личности лишь средство, орудие для целей общего целого (общества ли, человечества ли, или всего мира) составляет почву *социализма*; второй же, видящий, наоборот, в обществе, человечестве и природе лишь служебное орудие, подмости для безграничного и всестороннего развития самодовлеющей особи — лежит в основе *анархизма* (безысходное *bellum omnium contra omnes*⁵, где право определяется мощью). В стороне от обоих направлений остается нравственность *безусловного долга*, мораль христианская, признающая нравственную личность за безусловную *самоцель*, не могущую быть униженной до степени *средства* общественного ли блага, развития ли и расцвета другой, более сильной и одаренной личности.

Блистательно опровергая мораль общественного блага, утилитаризма, альтруизма и социализма, и столь же блистательно доводя до абсурда свою собственную мораль самодовлеющей, эгоистической особи, — мораль анархизма, — Ницше своими нравственными взглядами, совершенно наперекор своим душевным и самым страстным стремлениям, приводит к необходимости обратиться именно к глубоко им ненавидимой, но даже *незатронутой*, действительно, его критикою, морали безусловного долга, морали христианской. В этом его ненамеренная, невменяемая ему — так же как и его апологетам — в заслугу поучительность Ницше. Но в этом же и внутреннее осуждение того дела, которое он сознательно стремился сделать, — дела отрицания всякого безусловного закона жизни, во имя обоготворенной, самозаконной гениальной особи. Понять это его дело, само себя разрушающее и доставляющее торжество именно страстно ненавидимому противнику, значит и осудить это дело. А за служение ему в наше время берутся так многие с еще большим, чем у Ницше, болезненно раздраженным самолюбием и легкомыслием, но и с несравненно меньшей искренностью, меньшей душевною мукою и меньшим дарованием...

Не только философ, но и каждый искренно мыслящий ум стремится дать себе ясный отчет в своих понятиях о занимающем его вопросе, внести в эти понятия единство и порядок, устранить возможность противоречивых, взаимно исключающих друг друга суждений об одном и том же предмете в одном и том же отношении, словом, стремится к *системе*, к стройной

цельности своей мысли*. Ф. Ницше не только чужд этого стремления к системе, к синтезу, без которого никогда не создалась бы ни наука, ни философия, но даже в принципе осуждает его. В нем он видит «недостаток порядочности» и отрывочность, афористичность своей собственной мысли возводит в требование всякой мысли, которая не ищет ложного успокоения в самообмане мнимой законченности своих построений**. Поэтому и единство взглядов Ницше на нравственную проблему есть единство не начал и понятий, но единство *личного настроения, личной воли*, ставящей себя сознательно вне и выше господства каких бы то ни было логических рамок, общих начал и понятий. Для него все есть только проблема, ничто само по себе не имеет бесспорной и достоверной ценности и обязательности, кроме этого личного настроения, личной самоутверждающейся воли. Это ничем не связанное — ни внешним, ни внутренним законом, — самообогащение личной воли определило у Ф. Ницше и самую постановку им вопроса о нравственности, и то решение этого вопроса, к которому он приходит.

В самой *постановке* у Ф. Ницше вопроса, что такое нравственность, — *откуда и для чего эта совокупность норм*, осуждающих одни поступки и одобряющих другие, устанавливающих для людей различие добра и зла? — предreshается уже *невозможность* какого бы то ни было действительного различия между добром и злом, каких-либо нравственным норм и законов. Главный недостаток существовавшей доньше науки о нравственности Ницше видит в том, что в этой науке не было еще самой *проблемы* нравственности. Исследователи этой области принимали-де нравственность как нечто данное, не подлежащее сомнению, и ограничивались только различными попытками научно *понять* этот данный факт нравственной жизни, объяснить его из тех или других оснований. Во всем своем исследовании они не покидали почвы самой данной нрав-

* Ведь мысль, совершенно единичная, вне всякой связи с другими, не бывает ни ложной, ни истинной.

** Ницше особенно блестящ и силен при изложении своих мыслей в форме отрывочных афоризмов. Это и любимая форма его. Но блестящим литератором остается он и в тех немногих сочинениях, где высказывает свою мысль не афористически, но связно. Как на образец последних укажу читателю на небольшую, но крайне меткую и злую характеристику Вагнера и вагнерианства в статье «Der Fall Wagner», одном из более безобидных его произведений (хотя и здесь добродетель отождествляется с дрессурой, любовь выводится из половой вражды и ненависти и т. п.).

ственности и в решении своих вопросов руководствовались критериями той же самой исследуемой ими нравственности. В ней же самой они таким образом искали и ее оправдания, причем очевидно нравственность никогда не становилась действительной *проблемой*. Этот прием осуждает, по мнению Ницше, всю предшествующую науку о нравственности. Чтобы действительно поставить проблему о нравственности и ее ценности, — думает он, — нужно стать *выше и вне* всяких нравственных оценок как таковых, нужно перейти *по ту сторону добра и зла*, и перейти не только отвлеченно, в мысли, но и в чувстве и в жизни. Основание нравственности — то, что придает ей бытие и ценность, нужно, таким образом, искать, по Ницше, вне и выше самой нравственности, в том, что по ту сторону добра и зла, само не есть ни добро ни зло, само чуждо нравственного характера. Нетрудно видеть, что *такая* постановка «проблемы» нравственности заранее уже предрекает, что нравственность вообще не имеет никакого *внутреннего* основания и ценности, но заимствует их от чего-то, что само нравственности чуждо. Предрекается, иными словами, что нравственности *безусловной* не существует, то же, что мы нравственностью называем, совершенно условно и заимствовано извне. *Весь* вопрос о нравственности решен у Ницше уже в самой постановке его и решен в смысле морали условной, относительной, внешней.

Почему же так? Чем такое важное решение мотивировано? Где его оправдание? Нельзя же, в самом деле, серьезно видеть такое оправдание в положении Ницше, будто «для того, чтобы судить о нравственности, нужно стать вне и выше нравственности, подняться над ее критериями»! Что сказали бы мы о том «мыслителе», который серьезно уверял бы нас, что для того, чтобы здраво судить о логике, нужно стать вне и выше логики, отрешиться от ее требований и законов? Конечно, при таком отношении мысли от логики — и суждение получилось бы не здоровое и логическое, но безумное и нелепое. Как науку логику создают не безумные, не те, которые перестают сами логически мыслить, становясь вне и выше логики, — так и науку о нравственности создают не те, кто перестает руководствоваться «ив мысли, и в чувстве, и в жизни» нравственными критериями, переносясь «по ту сторону добра и зла». Перенесясь в логике по ту сторону истины и лжи, мы только становимся сами *нелогичны*; перенесясь по ту сторону добра и зла — только становимся сами *нечестны*; но никакой *проблемы* ни в том, ни в другом случае не решаем и решить не можем. Если бы логика и нравственность были не законами самого нашего

духа, но законами внешних предметов и явлений, то исследователь их мог бы стоять вне и выше исследуемой логики и нравственности, «по ту сторону» их. Но если они, законы, *того же* духа, который и исследует их, то отрешиться от них, стать вне и выше их исследователь не может, не переставши вовсе мыслить. Ученый логик вовсе не создает законов, по которым совершается мысль в силу ее исконной организации, но лишь уясняет и раскрывает нам эти законы, задачи и приемы мысли. Так же и философ-моралист вовсе не сочиняет нравственность, не создает впервые нравственного закона, а лишь раскрывает и уясняет его из понятий о той же духовной организации нашей. Конечно, *если* законы логической мысли и нравственной воли коренятся в самой нашей духовной организации, то и логика и нравственность имеют и *внутреннее* основание и *внутреннюю* ценность, независимые ни от каких случайных, внешних условий. Без первых и вне их невозможны и мышление и воля, то есть для мыслящего и волящего существа, как такового, и требования логики, и нравственные требования имеют значения требований *безусловных*, вне которых можно стать — лишь становясь нелогичным и безнравственным.

Закрыв для себя своей характерной постановкой вопроса о нравственности *единственный* путь, на котором исследование в этой области вообще возможно, Ницше делает еще один шаг, окончательно решающий уже все направление его мысли о нравственности и определяющий все содержание его учения, отрицающего различие добра и зла, т. е. всю нравственность. Основание нравственности, — то, что дает ей и содержание, и ценность, — лежит, как он утверждает, вне и выше всяких нравственных критериев, по ту сторону добра и зла. Какое же это основание? Основанием всяких нравственных предписаний, всяких *обязанностей* вообще, служат, по Ницше, те *высшие цели*, которые добровольно ставит в своей жизни человек. Только свободно признав какую-либо высшую цель своей жизни, признает человек, вместе с тем, и определенный круг обязанностей, выполнение которых требуется для осуществления этой цели, как условие или средство. Различие содержания нравственности заключается поэтому в различии высших целей. Сколько в человеке таких признанных высших целей, столько же и различных нравственных систем.

Придавая от себя той или другой нравственной системе и ее определенное содержание, и ее ценность для того или другого человека, сами эти высшие цели, конечно, — утверждает Ницше, — *стоят вне и выше нравственной оценки*. Мерило ценно-

сти этих высших целей уже само не может иметь нравственного характера. Где же это мерило ценности самих целей, дающих бытие нравственным обязанностям и их системам? Существует ли вообще какая-либо общепризнанная цель жизни, которая могла бы служить основанием для одной общечеловеческой морали? Только в том случае, говорит Ницше, если бы человечество имело общепризнанную цель, можно было бы говорить: поступать *должно* так-то и так-то. Но такой единой общепризнанной цели *нет!* Можно *рекомендовать* человечеству ту или другую цель жизни как высшую, но только после признания ее можно выводить из нее *закон* жизни. Нельзя искать закона, как чего-то данного, готового, независимо от свободно признания той или другой цели жизни. На чем же основывается, повторяем, самое признание той или другой цели жизни, являющейся основанием для всей системы нравственных обязанностей? Где критерии для самих этих верховных целей? Ведь пока такой признанной индивидуумом цели нет, — на этого индивидуума не налагаются *никакие* обязанности, для него не существует ни добра, ни зла, ни греха, ни вины, ни упреков совести?

В ответе на этот вопрос — *весь Ницше*. Нравственность существует лишь постольку, поскольку есть признанная высшая цель жизни. Но такой единой признанной цели *нет*; не существует поэтому и единой общечеловеческой морали. Не существует, далее, и такого *критерия*, на основании которого одна из бесконечного множества возможных целей должна бы быть свободно признанной, и чрез который нравственность была бы положена. Нравственная обязанность все еще лишена всякого основания, за неимением *критерия* целей. Чем же после этого руководиться мне в жизни, если нет ни критерия целей жизни, ни установленной цели, ни вытекающей из нее обязанности?

Своей свободой, своей волей, не связанной ни внешними, ни внутренними цепями общественных, метафизических, религиозных и нравственных предрассудков, — отвечает Ницше. Долой все эти цепи! Смысл, ценность и цель жизни вложены в нее не извне: только своей волей (не забудем — *без критерия*) влагает человек смысл в свою жизнь, *сам* создает ее значение и ценность. Не законы, обязанности и внешние цели возвышают ценность и достоинство жизни, но единственно полнота, энергия, широкий расцвет самой индивидуальной, ничем не связанной жизни. Нравственность есть лишь служебное средство и симптом жизни, но не ее руководство и закон. Жизнь особи — сама себе закон и оправдание.

Мы далее вернемся к тем выводам и приложениям, которые делает Ницше из своего идеала свободной, ничем не извне, ни изнутри не связанной, мощно и широко развивающейся личности, скинувшей с себя оковы всяких обязанностей, всех этих старых призраков греха, вины, преступления, долга и проч. Нам важен здесь тот *путь*, которым Ницше приходит к этому идеалу, отрицающему уже не только безусловную, но и всякую вообще нравственность, всякое понятие долга и обязанности. Путь этот определяется, как мы видели, его положением, что *г.* ственные обязанности основанием имеют в *признанных целях* жизни, которые поэтому сами уже оценке *по нравственным критериям не подлежат*. Отсюда, за неимением и другого критерия для самих, обосновывающих нравственные правила лей, Ницше приходит к полному отрицанию таких правил, *пока не установится единой общепризнанной цели, единого идеала*. До тех пор (время «междущарствия») поведение индивидуума может подчиняться лишь его собственному разуму и руководиться только его собственным выбором, его вкусами и его дарениями. «Мы лучше всего сделаем, если в это междущарствие станем своими собственными царями». Только подлинно индивидуальный поступок, подлинно индивидуальная жизнь, в *в* всяких общих стеснительных рамок и законов, — ценны и благородны.

Этот путь особенно поучителен своею совершенною последовательностью и законченностью. Благодаря этой последовательности и проведению основной мысли до конца, он представляет превосходнейшую критику одного из наиболее распространенных в нашей науке о нравственности недоразумений. Это недоразумение, от которого редкий из современных моралистов остается свободен, состоит в признании, что *основания* нравственного закона нужно искать в тех или других *целях* жизни *. Мораль в этом направлении обращается в мораль целей, а не мораль принципов, внутренних и безусловных законов воли.

Изложенный ход мысли у Ницше показывает, что, исходя из понятия цели как *основания* нравственного закона, мы последовательно должны кончить *полным отрицанием* последнего. Если существующие системы «этики целей» (а таковы почти все наличные системы — и утилитарные, и пессимистические,

* О различии *целей* воли и ее внутренних, руководящих начал - см. мою брошюру «Общественное благо в роли верховного начала нравственной жизни» (М., 1892. С. 22 и сл.).

и альтруистические) уходят от этого крайнего вывода Ницше, то лишь благодаря отсутствию его неумолимой последовательности. Ницше, действительно, неопровержим на этой почве. Нельзя ничего возразить на его рассуждение: если *цель* есть *основание* нравственного закона, то оценка самой цели уже не есть дело нравственного критерия: самая цель оправдывая уже иными критериями, чем нравственные, которые сами на ее признании только основаны. Все системы нравственности целей, признавая нравственный закон за требование той или другой высшей цели жизни, за вывод из нее, и в то же время оправдывая самую эту цель ее *нравственным* характером, очевидно, вертятся в безвыходном логическом кругу: *нравственность* есть требование *нравственной* цели жизни. В то же время лишая этим логическим кругом свои построения всякой научной состоятельности, они вносят в систему морали необходимость быть системой только *условной, относительной* морали. Всякая мораль целей, система нравственных законов лишь как требований, условий той или другой признанной за высшую цель жизни, есть необходимо и мораль условная, ибо она — только *средство* для зависящего от бесконечной массы условий *осуществления* целей. Самое основание такой морали — должно стоять вне нравственного критерия, оставаться *оправдывающим* нравственность, но *не ею оправданным*, а сама система — лишь условная, обязательная лишь под условиями. Ницше, оставаясь на почве признания нравственной обязанности за имеющую основание единственно в признанной цели жизни, только последовательнее других сделал отсюда вывод: если так, то нравственно-обязательной цели нет, а если нет единой нравственно-обязательной цели, то нет вовсе и никакой нравственной обязанности.

Выход отсюда представляется единственно в морали *безусловной*, в которой нравственный закон основание своей обязательности имеет не вне себя, не в какой бы то ни было условно осуществимой цели или системе целей жизни, но *внутреннее*, — в том, что он есть закон самой ставящей себе вообще какие бы то ни было *цели* деятельности *духа* — ее принцип. Только если основание всей системы нравственных законов коренится в самой организации духа и есть внутренний закон целеположной деятельности этого духа, осуществимый настолько же, насколько осуществима и сама эта деятельность, и независимый от тех или других полагаемых ею целей, — осуществимых или неосуществимых, низменных или возвышенных, — только тогда есть нечто и *безусловное* в законах нравственной

жизни. Только с этим получается и искомый критерий для определения нравственного достоинства самих возможных целей жизни, признание или непризнание которых без такого критерия предоставлено или чистому произволу, или спорным, случайным соображениям. Только такой закон, коренящийся в самой организации духа нашего, подобно логическим законам мышления, мог бы ставить человеческой воле требования, столь же внутренне-кеоблсодижые, *всеобщие* и *единые*, как внутренне-необходимы, всеобщи и едины законы логической мысли.

И такой закон в нашей духовной организации несомненно существует, составляя основу всякой возможной нравственной оценки своих и чужих поступков, всякой нравственной жизни. Открыто ли, сознательно и точно сформулированный как *закон*, или руководя мыслью философа только как неясный, полусознательный *постулат* этой мысли, он лежит в основе построения *всех* нравственных учений, кроме Ницшева.

Это — *принцип формальной закономерности* наших собственных мыслей, чувств и желаний. Это требование каждого сознания от тех представлений своих, чувств и целей, на которых оно останавливается, которые признает, — чтобы они *оправдывались* согласием своим с каким бы то ни было *общим критерием*, а не одной своею наличностью, случайной данностью в этом сознании. Без этого требования от себя какой-либо общей закономерности своих признанных мыслей, чувств, желаний и целей, какого-либо *оправдания* их человек никогда не производил бы никакой *критики* наличных своих представлений и желаний, никогда не различал бы между истиной и ложью, добром и злом, красотой и безобразием. Он навеки оставался бы, как животное, при своих случайных *наличных* состояниях представления, чувства и т. п., никогда не имел бы ни науки, ни этики, ни эстетики, ибо они все состоят в *критике* наличных представлений и побуждений.

Нетрудно видеть и то, *откуда* вытекает это безусловное требование формальной закономерности, так решительно определяющее всю нашу духовную жизнь и деятельность, лежащее в основе и нашей науки, и нашей нравственности, и нашей эстетики. Оно неизбежно вытекает из того, что мы *сознаем себя*. Объективируя свою мысль, побуждение, мы сознаем свое представление, свое чувство, свое побуждение, как одно *из целого ряда возможных вообще* (objective)⁶ *представлений, чувств и побуждений*. Для того чтобы при этом мое сознание остановилось именно на этом, а не на другом изо всего ряда возможных

представлений, побуждений и чувств, одобрило его, признало, — оно должно сличить его с другими, произнести над ним суждение. А это значит подвести его под какой-либо критерий, оправдывающий его objective, вообще. Основное требование формальной закономерности, оправдания мысли, чувства и побуждения потому и направляет всякую нашу духовную деятельность, потому и ставит для нее нормы, логические, этические и эстетические, — что мы сознаем себя, к себе самим относимся объективно, о самих себе судим. Отрицать это — значит отрицать всякие нормы, всякую логику, науку, нравственность и эстетику*.

Это безусловное требование формальной закономерности всякой духовной, самосознающей деятельности (а следовательно, и деятельности, полагающей и осуществляющей какие-либо цели) сказывается везде, где возникает вопрос: истинна ли эта моя мысль, хорошо ли это мое побуждение, прекрасен ли образ? Поэтому и не существует такого нравственного учения, в основе которого оно бы не лежало. В некоторых наиболее высоких учениях оно вполне ясно, сознательно и сформулировано, именно как самое основание нравственной жизни, нравственного суждения вообще. В самой отвлеченной, чисто формально-логической форме сформулировано оно Кантом в его «категорическом императиве»: действуй так, чтобы правило твоего поступка могло быть общим правилом, законом поступка вообще. В более конкретной и полной форме это требование оправдания своего побуждения общему законностью его, как побуждения вообще, выражено ранее в заповеди христианства: люби ближнего, как самого себя⁷, — заповеди, возводящей любовь во всеобщий закон.

Но и в наиболее далеких, по-видимому, от задач безусловной морали учениях утилитаризма, эволюционизма и т. п. — основным, руководящим, всерешающим остается все это же требование оправдания признаваемой цели, образа чувств и действий, их всеобщей закономерностью, способностью их быть целью, чувством, действием вообще, для всех и каждого, не

* Этот чрезвычайно простой и очевидный вывод начала формальной закономерности из самосознательности нашей духовной жизни не упоминается обыкновенно моралистами, оставляющими поэтому и все свое здание этики недостроенным в самом его фундаменте. Происходит это упущение самого основного и главного именно благодаря чрезмерной простоте и самоочевидности вывода, не приковывающего к себе серьезного и отчетливого внимания.

становясь в противоречие с собою в разных индивидуумах. Высшей целью признается ими лишь та, которой осуществление возможно для каждого без ущерба другим, и возможно для всех (цели идеальные: наука, искусство, нравственность, общее благо) — цель формально-закономерная. Добрым поступком признается такой, в котором я, осуществляя свое свободное самоопределение, не нарушаю тем чужого самоопределения, а самоопределение, таким образом, остается всеобщим законом, — т. е. поступок формально-закономерным и т. п. Конечно, этот принцип, требующий оправдания всякой мысли, чувства и побуждения их общему формальной закономерности, не дает еще готовых суждений о той или другой мысли, о том или другом побуждении: он не дает еще готовой критики мыслей и побуждений, готовой науки или нравственности. Но он один возбуждает критику мною моей собственной мысли и воли. Он один несомненно лежит *в основе* всякой критики мыслей и побуждений, в основе всякой науки и нравственности. Отрицание принципа формальной закономерности, как оправдывающей мысль и поступок, есть отрицание *всякой* логики и нравственности, отрицание самого различия истины и лжи, добра и зла, отрицание всякого суждения, всякого спора и доказательства. Это чистый *нигилизм*, где всякое рассуждение, всякая оценка мыслей и побуждений заменяется всему себя противоположающим и ни в чем себе не ищущим оправдания: *я хочу так*. Ни спору, ни доказательству здесь уже места нет!

Такое именно отрицание коренного закона всей нашей духовной жизни, — принципа формальной закономерности, — такое именно вознесение своего «*я хочу*» над всяким оправданием, всяким суждением о нем и всякою оценкой, на степень *верховного закона* для мира и составляет самую сущность взглядов Ницше на нравственность. В этом отрицании или игнорировании принципа формальной закономерности — корень решительного непонимания Ницше столь ненавидимого им христианства и лучших нравственных учений, вроде Кантова. Для последних *всякая нравственная личность как таковая* (то есть носительница нравственного закона) *есть самоцель* и никогда не может и не должна быть только *средством* для другой цели или другого лица. Но в этом возведении своего «*я хочу так*» в верховный закон всего мира и всей истории — и мотив ожесточенной борьбы Ницше против морали «общественности» (общего блага) и «альтруизма». Его критика этих учений беспощадна и неопровержима именно в той части ее, где он восстает против низведения ими личности на простое

служебное орудие, средство для общества, для массы (что противно и христианству, и серьезной нравственной философии, как у Канта). Но она становится отрицанием *всякой* логики и нравственности там, где, ставя *я хочу* верховным законом и для мира, и для общества, она обращает и мир, и людей (что опять противно и христианству, и всякой нравственной философии) в служебные орудия, безразличные средства для полноты и торжества этого *я хочу*. В этом же поклонении своему личному произволу как верховному закону бытия и ядро того обнаружившегося позднее помешательства, которым кончил несчастный Ницше, вообразив себя под конец жизни Богом и творцом мира...

Трудно указать более блестящую, злую и неумолимую критику той современной морали, которая называется общественной, альтруистической, эволюционистской, моралью приспособления, утилитарною, — чем критика Ницше. Но доводы ее действительно неотразимы, стрелы ее действительно смертельно ядовиты *только* для этой морали, которая своего основания ищет не в безусловных требованиях, коренящихся в самой нашей духовной организации, но в разных полезностях: в общем благе или общественном благе, в спокойствии порядка, прелестях мирного общежития и т. п. С *этою* моралью нашего времени — условной, относительной, не признающей ни свободной воли, ни Бога, ничего, кроме естественных стремлений особи ко всяческому благополучию, — ничего общего не имеет мораль христианская и безусловная мораль Канта. Эти последние основание свое видят не в общественном благе, не в благополучии мирного и беспечального сожития людей, для которого отдельный человек был бы лишь служебным орудием, средством. Для них, напротив, нравственная личность есть *самоцель** и никогда не может быть средством. Для них основание нравственности — не в случайных внешних условиях среды или общества, а в безусловных требованиях самого духа; оправдание и высшая необходимая санкция последних — в высшей законодательной воле (ведь только воля может *обязывать*, связывать волю!) совершенного Существа**.

* Именно согласно принципу формальной закономерности (ср. вторую формулу категорического императива у Канта).

** Без этого последнего завершения и обоснования морали, автономная мораль (внутренний закон духа) остается и формальною, как у Канта, и лишенною действительной внутренней обязательности для воли. Одною *знания* о законе еще недостаточно для того, что-

Это различие между безусловною христианскою моралью и новой утилитарною моралью нашего времени необходимо помнить, следя за критикою Ницше, который сам постоянно их смешивает, приписывая и христианской, безусловной морали чисто утилитарный внешние основания и мотивы. Происходит у Ницше такое смешение потому, что, признав вообще, что основание нравственности лежит вне области, в целях (утилитарное), он и не задается даже мыслью о возможности ее *внутреннего* основания в самой организации духа. Поэтому он и не замечает, что христианская, безусловная мораль (где личность — самоцель) отличается от условной, утилитарной (где личность — средство) именно внутренним, безусловным своим обоснованием, — и всякую мораль вообще считает утилитарною, определенною не *началами*, но *целями*. Но признать внутреннее, безусловное основание морали, внутренней закон духа, Ницше и не мог, ибо тогда ему пришлось бы отказаться от верховенства своего ничем не связанного незаконного *я хочу*. Христианство и его мораль для него тем ненавистнее, что они именно гораздо решительное, принципиальное отрицают это верховенство *я хочу*, полагая ему внутренний закон, чем самый последовательный утилитаризм, всегда условный, относительный и лишь отвне ограничивающий произвол особи.

Много очень ценных и верных замечаний представляет у Ницше критика Шопенгауэрова учения о чувства *сострадать*, как основании нравственной деятельности. Ницше очень остроумно доказывает, что это чувство не открыто Шопенгауэром, но частью выдуманно им с присочинением разных совершенно фантастических достоинств его, частью же, там где Шопенгауэр опирается на действительные факты душевной жизни, искажено его слишком грубым психологическим анализом. Как *основание* нравственности, оно вовсе не годится. Сострадание, замечает Ницше, есть расслабляющий и потому вредный аффект*. Сострадание становится преобладающим чувством лишь в среде с пониженною жизнеспособностью, с уменьшенною

бы воля ео ipso⁸ ему *добровольно* подчинялась. Я знаю много тех или других законов природы, но подчиняюсь им только по *необходимости*, там, где это неизбежно; но всюду, где только возможно, я обхожу эти законы, подчиняю их себе, заставляю служить моим целям, *моей воле*. Обязательности для воли во всех этих законах нет; обязывать же волю может лишь закон, от воли же исходящий, ею положенный.

* Ср. мое «Чувство как нравственное начало», гл. III.

стойкостью и энергией воли, усталой от жизни, или согнувшейся под ее тяжестью и вырождающейся. Это — среда боязливая, страдающая *impressionism moral*⁹, только и помышляющая о том, как бы избежать опасности и страдания. Мораль сострадания — мораль вырождающихся поколений, мораль упадающих и дряхлеющих цивилизаций с их постоянным симптомом — пессимизмом.

Еще менее пригодно служить основанием нравственности начало общего блага, оценка поступков по их полезности или вредности для целого. Что здесь полезно, что вредно? — То, что было полезно вчера, когда обществу угрожала опасность извне (отвага, жестокость, властные инстинкты, хитрость), становится вредным сегодня, когда внешняя опасность уже перестала грозить. Двигаются человечестве и общество вперед не смиренными, добрыми людьми, разрабатывающими готовые мысли и блага, «земледельцами духа», но теми, кто, создавая новое, должны разрушать старое и, следовательно, причинять массам много страданий, борьбы и слез. «Самые сильные и злые люди», — говорит он, — «до сих пор двигали человечество вперед».

Хваля добродетель, акт самопожертвования, самообуздания личности, общество хвалит в них поэтому не их непосредственную полезность или разумность. Хвалится, собственно, та *глупость* добродетели, в силу которой человек отрекается от своей индивидуальности, обуздывает свою силу, свою страсть, давая превратить себя в послушное и безопасное служебное орудие целого. Общество радуется, чувствуя, что со стороны добродетельного, безличного, ему не грозит уже никакая опасность, — а опасности, которая всегда налицо, пока существует сильная личность, оно всего более боится. Хвалится, собственно, безличность, сходность, равенство, посредственность, ничтожество. Люди стремятся — сознают ли они это, или нет, — к коренному преобразованию, ослаблению и обезличению, устранение индивидуума. Признак *общественных* чувств и поступков заключается в их обезличивающем влиянии, в их тенденции уравновесить всякую личность с *средним уровнем* общественной массы, в сглаживании тех индивидуальных различий, которые сделали бы сильную личность слишком опасною для ее соседей и для общества. Общество боится индивидуальности, опасности от нее. Поэтому оно и одобряет безличную посредственность и стремится к равенству смиренных и послушных посредственностей. Современная общественная мораль, говорит Ницше, есть мораль стадных животных, это — *дрессура*.

Если с точки зрения современных общественных учений морали, видящих в лице лишь служебное орудие целого, подчинение закону (общего блага) есть действительно обезличение и требуется уравнивание, обезличение, опошление личностей, — то прав ли Ницше, сводя *всякое* подчинение личности общему закону вообще на обезличение, опошление? — Очевидно, нет. Или, подчиняя течение своих мыслей законам логики, философ обезличивается, опошляется? Или, подчиняясь законам гармонии, композитор становится безличной посредственностью? Или только *нарушая* и отрицая законы логики и гармонии могу я быть и глубоким философом, и великим музыкантом?

В том-то и дело, что подчинение личной воли закону совпадает с обезличением только во внешних, часто утилитарных отношениях людей, где личность перестает быть самоцелью и является для другого лишь контрагентом, средством, — но не в области неутилитарной, духовной жизни и деятельности. Не замечая последней, с ее неутилитарными, безусловными законами, Ницше и восстает против *всякого* закона вообще, как требующего будто бы обезличения. Обезличение, обесцвечивание и измельчание жизни, вырождение человека — видит он не только в подчинении личности, как служебного орудия, *внешним* ей утилитарным целям общественного блага, но и в ее подчинении своему собственному, *внутреннему* закону мысли, чувства и воли. Он и последний отрицает. Он ненавидит не одну мораль, но и логику и систему.

Замечательной силой страсти и убеждения проникнуты те афоризмы Ницше, в которых он раскрывает действительно ужасающий смысл того всеобщего обезличения, которое составляет существеннейшее требование современной морали «общественного блага», «приспособления», «альтруизма» и «утилитаризма» — морали как дрессуры человека. Это — самые блестящие и неотразимо убедительные страницы его, подкапывающие в корне всю эту утилитарную, условную, чисто внешнюю и насилующую дух мораль, самое яркое выражение которой — в социализме. Эта мораль, говорит Ницше, сделала из человека прирученное домашнее животное. Но она согнула и расслабила его волю, вытравила из него все сильные и властные инстинкты, связала и усмирила все бьющиеся в нем страсти: она истребила в нем все пышное и роскошное и сделала его проще и дешевле. Она сделала *посредственность* идеалом и типом человека. В этом — самая величайшая, самая грозная наша опасность, и источник утомления от самого вида испош-

лившегося человека, *taedium vitae*¹⁰ и нигилизма. Общее вырождение человека, его измельчание до совершенно стадного животного, его превращение в животного-карлика с одинаковыми правами и притязаниями — вот ужасающая опасность, грозящая человеку от его морали общественного блага, альтруизма и утилитаризма! Цепи, налагаемые этою моралью на человеческий дух, — глубоко растлевающие, разрушающие его жизненную силу цепи. Долой же эти цепи! — в этом — первая, насущнейшая задача.

Но кто же всего больше сделал в истории для освобождения человечества *именно от этих* обезличивающих цепей единогодержавного «общественного бытия», морали утилитаризма и приспособления? — Конечно, христианство, — именно то самое христианство, которое Ницше так страстно и болезненно ненавидит. Именно от этих цепей, сковывавших без выхода дух человека в языческом мире с его моралью, вытекавшей из *внешних* духу оснований и целей жизни, — и эмансипировало человечество христианство, указав духу на его собственный, *внутренний*, безусловный закон и призвание. Ницше этого не видит и не хочет видеть. Он не признает закона внутреннего, имеющего основание не в том, что внешне и условно, каковы цели жизни; поэтому он и отрицает закон вообще, как всегда внешний, обезличивающий. Понятие христианской безусловной морали о личности, как о самоцели, никогда не обращаемой в *средство* для каких бы то ни было целей, ему совершенно чуждо и как бы даже неизвестно. Для него существует только альтернатива: или сильная личность, как орудие и средство для общественного блага, блага безличных, бессмысленных и ничтожных масс, и вместе с тем — вырождение, унижение человека до стадного животного, — или общество, массы, как служебное средство, пьедестал для широчайшего и прекраснейшего расцвета сильной, ничем ни извне, ни изнутри не связанной, гениальной личности.

Ницше, конечно, признает только второе. В высших людях он видит весь смысл и все оправдание жизни. Они имеют в тысячу раз более прав на существование, чем ничтожная, смиренная посредственность масс. Смысл и ценность общественной массы заключаются не в ней самой. Общество существует не ради общества, но лишь в качестве фундамента, подмостков, из которых мог бы подняться более изысканный род существ, к своей высшей задаче, к высшему существованию. Оно — лишь подмости для «сверхчеловека». Ради полноты развития этого сверхчеловека, этой гениальной, могучей и прекрасной личнос-

ти масса обрекается на неполное существование, на участь рабов и орудий, относительно которых, как не имеющих собственной внутренней ценности, — ради высокой цели, — все дозволено, до неумолимой жестокости. *Werder hart!*¹¹ — последний завет Ницше. Безумною расточительностью было бы делать здорового орудием больного или гения — орудием массы. Поэтому, заключает Ницше, нужно, наоборот, массу сделать орудием гения. Последнему все дозволено; для него нет ни вины, ни греха, ни угрызений совести; он должен быть и неумолим, и свободен от всяких цепей, предрассудков метафизических, религиозных и нравственных; нарушение нравственности несколько для него не постыдно, ибо все — и самая нравственность — *для него*.

Понятие о нравственной личности как самоцели, о нравственном законе как не извне и ради внешних отношений наложенном на дух, а его собственном, внутреннем законе, остается с начала до конца чуждым и неизвестным Ницше. Признав произвольно, что основание закона вообще есть только внешнее (цели жизни), и бесспорно доказав затем, что нравственность, опирающаяся только на *внешние*, условные основания (утилитаризм, альтруизм, приспособление), совершенно несостоятельна, он из этих посылок, из которых первая безусловно *ложна*, а вторая *верна*, и выводит свое нелепое логически заключение: *закон вообще не должно быть!* Закон один: мой произвол!

Не в этом чудовищном и, как видно, логически нелепом выводе — поучительность блестящих афоризмов Ницше. Она вся в его критике той морали, которая не знает иных оснований нравственного закона, кроме внешних, условных, утилитарных. Но такова не только разрушаемая Ницше мораль общественного блага, сострадания, альтруизма, приспособления и т. п., но и *собственная* мораль Ницше. И она приходит к последовательному отрицанию закона *только* потому, что она сама не знает иных оснований его, кроме внешних. Чудовищные нравственные взгляды Ницше поучительны именно как убедительнейшее косвенное доказательство того, что основание нравственности — не внешнее (в целях), но внутреннее (в законах духа), — не условное и утилитарное, но безусловное и бескорыстное.

Только эта поучительность и искупает отчасти тяжесть и неблагоприятность труда — разбирать такое колоссальное и часто возмутительное заблуждение, такую болезнь духа, какими представляются взгляды на нравственность Ф. Ницше. Тяже-

лее и неблагодарнее мог быть только принятый на себя г. Преображенским с истинным самопожертвованием труд *простого изложения* этих взглядов для публики. Если это изложение не было «преждевременным» в глазах его трудолюбивого автора, то едва ли может считаться им преждевременною и эта критика изложенного им «рассуждающего безумия нашего декадентства».





В. В. ЧУЙКО

Общественные идеалы Фридриха Ницше

В последнее время, европейская журналистика и критика начинают обращать самое серьезное внимание на одного немецкого мыслителя, начавшего свою литературную деятельность лет двадцать тому назад, но до самого последнего времени оставшегося, однако, никому неизвестным и прошедшего совершенно незамеченным, — до такой степени незамеченным, что его имя не встречается ни в одном из энциклопедических словарей последних изданий¹. Я говорю о докторе Фридрихе Ницше, бывшем профессоре Базельского университета, ныне страдающем неизлечимую душевную болезнью². Доктор Ницше, в своих довольно многочисленных произведениях, написанных в большинстве случаев в форме афоризмов, является настоящим моралистом, в старом хорошем смысле этого слова, моралистом в роде Леопарди, Шопенгауэра, Эвремона, Паскаля, Ларошфуко, Лабрюйера, пожалуй, Марка Аврелия, и примыкает к группе таких современных писателей, к каким можно причислить недавно умершего Амиеля³. Обладая несомненно первоклассным литературным талантом, поразительной красотой литературной формы, столь трудно дающейся немецким писателям, большой ясностью мысли, истинным пронизательным и пронизывающим красноречием, значительно оригинальностью воззрений, к тому же затрагивая в своих произведениях самые живые вопросы современной общественной и личной нравственности, — Ницше имел все данные для того, чтобы сразу выдвинуться вперед и стать в первых рядах той, если можно так выразиться, публицистической философии, которая в настоящее время является наиболее модной формой умственных интересов современного европейского большинства. И однако, несмотря на все это, Ницше остался никем не замеченным, никем не читаемым, и только тогда, когда душевная болезнь

прекратила его литературную деятельность, — его имя всплыло на поверхность европейской журналистики, а его книги нашли читателей.

Как объяснить такой странный факт? Невозможно, конечно, сослаться на «явление, пропущенное критикой», в нашем русском значении этого выражения. У нас нередко случается, что текущая критика и журналистика, ради целей журнальной тактики, намеренно пропускают без внимания или просто «замалчивают» того или иного писателя, как это было, например, с Аполлоном Григорьевым⁴, а еще раньше — с гр. Л. Н. Толстым. Но в европейской печати, не раздробленной на мелкие кружки, живущие своими личными интересами и, по существу, эгоистические, ничего подобного почти никогда не бывает. Там не бывает «явлений, пропущенных критикой», если только эти явления заслуживают какого-либо внимания. В Западной Европе всякий истинный талант, всякая действительная умственная или нравственная сила находит себе признание, как в лагере друзей, так и в лагере врагов. Почему же для Ницше судьба в этом отношении оказалась мачехой? Почему он один, из многочисленного сонма современных писателей, остался в течение более чем двадцати лет гласом вопиющего в пустыне? На этот вопрос не трудно, я думаю, ответить, если обратить внимание на философские и этические потребности, которыми живет современная Европа.

Известно, что время широких, всеобъемлющих философских систем давным-давно прошло, и, как кажется, прошло безвозвратно. Оно кануло в вечность в 1831 году, в момент смерти Гегеля⁵. Даже бьющая на эффект философия бессознательного, Гартмана⁶, была встречена скорее с любопытством, чем с действительным интересом. Со смерти Гегеля и вплоть до нашего времени, сначала в Германии, а потом и в остальной Европе, почти безгранично господствовал Шопенгауэр. Эта популярность франкфуртского отшельника объясняется причинами, лежащими в самом европейском обществе. Начало девятнадцатого столетия было, если можно так выразиться, пятым актом грандиозной трагедии, в которой культурное человечество увидело, как рухнули все его надежды, идеалы и чаяния. Отчаяние и разочарование овладело умами, и философия пессимизма, теоретически подтверждающая это отчаяние и разочарование, нашла себе отголосок в изверившихся сердцах. К тому же обаятельная литературная форма, в которую облекал свои идеи Шопенгауэр, остроумие, едкость замечаний, наблюдательный и пронизательный ум его привлекали читателей, которым на-

доел варварский и многим совершенно непонятный язык Гегеля. Благодаря Шопенгауэру, европейская публика вошла во вкус философии; в его сочинениях философия сливалась, так сказать, с ежедневной жизнью; самые абстрактные идеи и выводы становились ясными и понятными; все потребности сердца и ума, казалось, вполне удовлетворялись заключениями мыслителя, который объявлял самое существование великим несчастьем и находил единственное успокоение для человечества — в сострадании и отречении от всяких чувственных наслаждений.

Но с течением времени влияние Шопенгауэра ослабело; разочарование и безнадежность — состояния переходные, ими жить долго нельзя. После отлива наступает обыкновенно прилив; после отчаяния является надежда, вера в жизнь и в энергию. Европейское общество вскоре заметило, что пессимизм не есть лекарство от нравственного недуга, и оно естественно стало искать другого путевода, которого проповедь более соответствовала бы истинным потребностям настоящей минуты. Таким путеводителем явился Фридрих Ницше, бывший поклонник Шопенгауэра, некогда увлекавшийся, как и все европейское общество, франкфуртским отшельником, но потом, подобно тому же обществу, отрекшийся от своего учителя. Шопенгауэр проповедывал отречение от благ земных, успокоение в небытии, созерцание человеческого ничтожества и мораль сострадания, самоотречения. Ницше открыл перед европейским обществом другой идеал, значительно более низменный, но лучше гармонирующий с новыми инстинктами и потребностями. Культ силы, беспощадное осуждение возвышенных слабостей, вознесенных человечеством на степень величайших добродетелей, поклонение перед правом сильнейшего, оправдание низших инстинктов, всякого насилия, всякого эгоизма — такова оказалась мораль Ницше, нашедшая доступ к европейскому обществу. Философия Шопенгауэра в двух конечных этических выводах оправдывала нравственные основы, на которых покоится современное общество; философия Ницше, напротив того, объявляет эти основы никуда негодными и видит единственное спасение человечества в возврате к разнузданному произволу и культу силы. Одним словом, Ницше является безусловным врагом современного европейского общества, но по странной случайности — единственной, кажется, в своем роде — его никоим образом нельзя причислить ни к утопистам, видящим золотой век в будущем, ни к реакционерам, видящим его в прошедшем. Первые строят будущее общество на основах

социальных; некоторые, напротив того, не только не желают никакого нового общества, но искренно сожалеют о «старом режиме», о том добром старом времени, когда общество представляло собой строгую иерархию каст, с неравными правами и обязанностями. Как те, так и другие, одинаково недовольны современным демократическим строем общества с его принципом *laissez-aller*⁷, но с совершенно различных и даже противоположных точек зрения. Ницше, в своем недовольстве современной действительностью, примыкает как к тем, так и к другим. И он, так же как утописты и реакционеры, ненавидит современное общество, но, разделяя с ним эту ненависть, он и к ним питает нескрываемое презрение. Его невозможно заподозрить в любви к «старому режиму», к средним векам. Он рад, — душевно рад, — что время старого режима безвозвратно прошло, но недоволен тем, что современное общество заменило старые суеверия новыми. Он с ненавистью говорит о Жан-Жаке Руссо, «первом современном человеке, одновременно и идеалисте, и мерзавце»⁸. Первая французская революция, — прибавляет он, — была делом Руссо; немудрено поэтому, что она основала в Европе царство идеализма и всяческой мерзости. Свобода, которою она наделила Европу, есть отрицание истинной свободы, ибо свободным, — истинно свободным, — человек чувствует себя лишь в естественном, т. е. диком, природном состоянии, а Европа никогда еще не была так далека от этого состояния, как в наше время. Современный демократизм подавил в европейском человеке его прирожденные инстинкты, которые, по мнению Ницше, являются единственно истинными нашими руководителями на пути к свету и истине, «а живые догмы, провозглашенные им громовым голосом, также противоположны естественному закону, как противоположны ему и христианские догмы». Исходя из этих общих положений, Ницше является в полном значении слова отрицателем, или, как сказал бы Тургенев, — нигилистом. Он отрицает современные нравственные идеалы, он убежден в бессодержательности и безжизненности современной науки, в жалком характере современной деловой и промышленной цивилизации, в упадке всей нынешней европейской культуры; он презрительно относится к общественным и политическим вопросам, зло подсмеивается и над либерализмом, и над демократическими идеалами, и над социализмом. Нет, одним словом, ни одной стороны общественной и культурной жизни, где бы Ницше не стоял в резком противоречии с господствующими идеалами и партиями, всюду возбуждая инстинктивное противодействие

тем внутренним вызовом, который постоянно слышится во всей работе его мысли и во всех его воззрениях. Читая странные и по временам очень сильные, пропитанные ядом и иронией филиппики Ницше против европейской культуры и цивилизации, невольно вспоминаешь наших славянофилов⁹ и невольно сравниваешь их с немецким философом. Как наивны и детски кажутся при этом сравнении взгляды славянофилов, если сопоставить их со взглядами Ницше! Славянофилы, обвиняя европейскую культуру во всевозможных преступлениях, тем не менее находили успокоение для своей тревожной мысли в убеждении, что русский народ — избранный народ божий, что он несет с собою истинную правду, истинное смирение, что это — народ-альтруист по преимуществу. Они, так сказать, сортировали людей на русских и нерусских, причем русские оказывались наделенными всеми добродетелями, а нерусские — всеми пороками. Это было, конечно, наивно. Не таков Ницше; его скептицизм пошел гораздо дальше: он изверился в самой сущности европейской цивилизации. Даже к различного рода современным «измам» он относится с презрением и горькой насмешкой. И тут опять-таки нельзя не видеть любопытного явления. Обыкновенно отрицатель в области философии, теоретический скептик, вместе с тем становится ярким и страстным сторонником крайних демократических идей, социализма, рабочего движения и проч. Таким был, например, Людвиг Фейербах с его антропологической теорией религии, почерпнутой на задворках гегелевской философии: отрицатель в этом отношении, он был проповедником положительного, хотя и химерического идеала общественности. Он «верил» не только в возможность, но и в необходимость регенерации общества на основах абсолютной справедливости и равенства. Ницше всегда и везде отрицатель. Казалось бы, что такое голое и беспощадное отрицание самых основ, на которых зиждется современное общество, должно было бы внушить к нему если не отвращение, то по крайней мере, недоверие. А между тем, в действительности мы видим совершенно противоположное. Все европейское общество заинтересовано идеями Ницше, а молодое поколение, не только в Германии, но и во Франции и Англии положительно увлекается ими и берет себе Ницше в руководители и вожди! Не доказывает ли это странный факт того, что и в самом европейском обществе чувствуется инстинктивное недовольство, как бы глухой протест против современной действительности, желание выйти из того заколдованного круга, в котором болтается современный человек? Не является ли Ниц-

ше только выразителем, более или менее полным и ярким, этого еще пока мало сознанного недовольства?

Несомненно только одно: Ницше является писателем необыкновенно содержательным; это один из самых оригинальных мыслителей Германии за последние двадцать или тридцать лет; это живой, блестящий ум, сжатый, ясный, пронизательный. Правда, его книги, которым он дает странные заглавия: «По ту сторону добра и зла» (*Jenseits von Gut und Böse*), «Сумерки ложных богов» (*Götzendämmerung*), «Генеалогия нравственности» (*Zur Genealogie der Moral*), «Так говорил Заратустра» (*Also sprach Zarathustra*), — по временам слишком похожи друг на друга и не столько представляются книгами, сколько сборниками афоризмов. Афоризм — форма, которую он избрал, как сам говорит, чтоб доказать, что «он способен сказать в десяти фразах, что другой скажет или, вернее, не в состоянии сказать в целой книге». Эти сборники афоризмов переполнены глубокими мыслями, меткими, тонкими замечаниями, целыми страницами удивительнейшего красноречия. Редко книга даже великого писателя может доставить такое умственное удовольствие. Но, по несчастью, Ницше страдает одним недугом, от которого он не хотел излечиться. Он, если можно так выразиться, мученик и жертва беспорядочной любви к парадоксу. К тому же он не церемонится с противниками и третирует их более чем бесцеремонно; он их называет «лицемерами», «евнухами», «вонючими клопами»; он не скажет, по примеру Лейбница¹⁰: «Я почти ничего не презираю». Ницше, напротив того, относится с величайшим презрением «к глупым суждениям толпы» и охотно заявляет, что «если природа дала ему ноги, то, конечно, не для того, чтоб уступать место людям, которые ему не нравятся, а для того чтобы топтать их». Будучи сам философом, он тем не менее презирает философов и считает их «людьми, которые во все времена присваивали себе идеи моралистов, этих истинных сердцедедов, обобщая и заключая в законе необходимости и устойчивости то, что другие нам представляли просто в виде скромных замечаний». По его мнению, истинный философ никогда не скажет: «Так есть в действительности», он говорит: «Так должно быть». Ницше поклоняется культу формы и чувствует нескрываемое отвращение к реальностям, которые не соответствуют его желаниям или его теориям. Он с высокомерным сожалением говорит об «объективных умах», которые полагают, что знают вещи такими, каковы они в действительности. Он хвастает тем, что он — самый субъективный из людей. Он как бы страдает гипертрофией сво-

его «я». В нем как бы скрыта совесть, изрекающая непогрешимые истины. Благодаря этой уверенности в собственной непогрешимости, он в своих мечтаниях переделывает мир по своему, — ибо тот мир, который находится перед его глазами, по его мнению, никуда не годится. Он написал целую книгу или, вернее, поэму в четырех частях, озаглавленную: «Так говорил Заратустра» (Also sprach Zarathustra), — и этот божественный Заратустра — сам Ницше; этот Заратустра живет в пещере, в обществе орла и змеи; тут он судит живых и мертвых, навязывая человечеству новые законы, причем к мудрым мыслям примешивает множество эксцентричностей. «Человечество, — говорит он, между прочим, — обязано мне самой великой книгой, когда-либо бывшей», и утверждает, что говорить об этой книге можно только тогда, когда, читая ее, чувствуешь страдания сердца и порывы восторга («Götzendämmerung», S. 125, — «Zur Genealogie der Moral», S. XIII).

В последних сочинениях Ницше чувствуется некоторая склонность к мистицизму; этим оттенком отчасти отличается и его «Заратустра», но, в общем, Ницше скорее позитивист. Из этого, однако, не следует, чтоб Ницше придерживался какой-либо определенной философской системы; он и сам объявляет с своей обычной бесцеремонностью, что «всякая система есть своего рода надувательство». Он ограничивается тем, что стремится показать действительную, существенную ценность наших нравственных благ. Такой анализ он называет «приготовлением к философии будущего». Для этого анализа Ницше употребляет отрывочные афоризмы, диалоги, притчи в отдельных небольших параграфах. Владея в самой высокой степени чувством оттенков мысли, он избегает точных определений, ясных выражений, но так как в то же время он любит точность, то выбирает форму афоризма, которая позволяет ему возвращаться к раз намеченной идеи, пополнять ее новыми разъяснениями, освещать ее с новых сторон.

По мере чтения этих афоризмов Ницше, прежде всего поражает идея, которую он имеет о назначении человека. По его мнению, «жить — значит желать господствовать». Подобно тому, как в природе жить значит бороться, для человека жить значит господствовать над другими, властвовать, обнаруживать свою мощь. И Шопенгауэр тоже говорил, что жизнь есть вечное, постоянное усилие; но Шопенгауэра эта идея привела к глубокому состраданию по отношению к человечеству, которого принуждает к этому усилию стихийная сила (Воля). Напротив того, для Ницше усилие и господство, которое является

следствием усилия, — само наслаждение. Жизнь есть наслаждение или была бы наслаждением, если бы люди сами не портили своей жизни. И с мрачным красноречием Ницше вызывает в своем воображении образ человеческого первобытного зверя, существа более стихийного, чем все те существа, с которыми мы связываем в нашем уме историю человечества. Под его пером внезапно является необыкновенное богатство выражений, когда он принимается говорить о первобытных исчезнувших расах, о их гордой невменяемости, которую он называет невинностью дикого зверя, о их смелости, о их наслаждении перед сладострастием уничтожения, торжества, жестокости. Тираны итальянского возрождения пользуются всеми его симпатиями; они ему кажутся как бы ослабленным отражением этих первобытных рас, составлявших, по его мнению, гордость человечества и природы. Ницше прямо высказал без всяких оговорок, что такие сильные, властные и, если можно выразиться, тропические натуры, как Цезарь, Алкивиад, или даже Цезарь Борджиа и подобные ему люди возрождения, он считает более высокими и ценными образцами человеческого типа, чем, например, средний человек современного общества. Такое предпочтение, отданное Цезарю Борджиа, вызвало против Ницше целую бурю негодования. Отвечая на эти нападки, он, между прочим, спрашивает: действительно ли мы стали нравственнее с нашею, т. е. теперешнею нравственностью? «Мы, современные люди, — говорит он, — весьма нежные, весьма чувствительные к страданиям и привыкшие на сотни ладов принимать и оказывать внимание и уважение, в самом деле воображаем, будто такая изнеженная человечность, которую мы представляем собой, такое единодушие в бережности, в готовности к помощи, во взаимном доверии — есть положительный прогресс, с которым мы далеко превзошли людей возрождения. Но ведь так думает каждое время, так должно оно думать. Достоверно одно, что мы не в состоянии были бы перенести себя в обстановку Возрождения, даже в мыслях не могли бы перенестись в нее: наши нервы, не говоря уже о наших мускулах, просто не выдержали бы той действительности. Но эта неспособность вовсе не доказывает какого-нибудь прогресса, а только иной, более поздний склад натуры, более слабый, более изнеженный, более чувствительный — из которого необходимо рождается мораль, изобилующая соображениями о других. Если мы отвлечемся от нашей нежности и запоздалости, нашего физиологического старения, то и наша мораль “очеловечения” тотчас же потеряет свою цену (сама по себе никакая мо-

раль не имеет цены): она даже будет внушать нам пренебрежение. С другой стороны, не подлежит сомнению, что мы, современные люди, закутанные в нашу гуманность, точно в толстый слой ваты, чтоб не ударяться ни о какие камни, доставили бы современникам Цезаря Борджиа такое комическое зрелище, от которого бы они умерли со смеху. Ослабление враждебных и внушающих недоверие инстинктов, — а в этом и состоит наш “прогресс”, — представляет собой лишь одно из следствий общего понижения жизненности. Вести столь обусловленное, столь позднее существование, как наше, стоит во сто раз более труда, более предосторожностей: и вот люди помогают друг другу, и каждый до известной степени, — и больной, и сиделка у больного. Это и называется тогда “добродетелью”; а у людей, которые знали жизнь еще иначе, полнее, кипучее, расточительнее, это называлось бы иначе — может быть, “трусостью”, “жалкою дряблостью”, “бабьей моралью”. Наша мягкость нравов есть следствие упадка; наоборот, суровость и жестокость нравов может быть следствием избытка жизни: тогда и можно на многое отважиться, многому бросить вызов, многое и расточить. То, что было когда-то приправой жизни, было бы для нас ядом. Быть равнодушными (это тоже одна из форм силы), — для этого мы тоже слишком старые, слишком поздние, и наша мораль сочувствия — есть только еще одно выражение нераздражительности, свойственной всему вырождающемуся. Сильные времена, высокие и величественные культуры видят в страдании, в “любви к ближним”, в отсутствии собственной личности и чувства этой личности — нечто презренное. Времена нужно измерять по их положительным силам, и тут время возрождения, столь расточительное, столь роковое и полное опасностей, оказывается последним великим временем, а мы, новейшие люди, с нашей боязливою заботливостью о самих себе и любовью к ближним, с наши мидобродетелями трудолюбия, непритязательности, любви к законности, научности, — мы, собирающие, копящие, экономные и машиноподобные, — мы оказываемся слабым временем, а наши добродетели обусловлены, вызваны нашею слабостью» («Götzendämmerung», S. 105—107, пер. г. Преображенского)¹¹.

Этим тиранам возрождения, этим героям Гомера¹², этим первичным типам, — составляющим как бы высшую поэзию человечества, — Ницше противопоставляет, как он говорит, озлобленных. Эта идея о людях озлобленных составляет одну из самых оригинальных идей немецкого моралиста, идей, приводящих к самым неожиданным выводам. Ницше строит нечто в

роде исторической схемы, которая наглядно показывает, как, по его мнению, возникла борьба между первичными типами и озлобленными и почему озлобленные победили. Само собою разумеется, что эти первичные типы, довольные полностью своей вполне уравновешенной природы, возбудили, в конце концов, зависть и ненависть всех бессильных, беспомощных. Ницше преследует сарказмами и иронией этих озлобленных, ищущих по темным закоулкам возможность отомстить сильным, этих кривых душ, этих смиренников, которые подолгу могут молчать, выжидать, этих людей себе на уме, которые не знают добродетели забвения, — доказательства нравственного здоровья. Долгое время эти озлобленные мучились своим бессильем и своей посредственностью. Но в конце концов придумали, как затеять борьбу; они пустили в ход те «силы», которые развились в их нутре именно вследствие их бессилья, — хитрость, скрытность, обдуманность, и таким образом приготовили самую полную месть: представить в извращенном виде идею добра и зла, обесценить, если можно так выразиться, нравственные ценности, — вот каким образом озлобленные отомстили сильным. Разумеется, они выставили вперед учение, которое провозглашает царство слабых, несчастных, беспомощных, и громит сильных, богатых, прекрасных, честолюбивых, гордых. И вот основы, на которых в настоящую минуту построено общество.

Он ненавидит эти основы всеми силами своей души, и если бы ему было предоставлено переделать мир по своему, то он бы, как сам заявляет, начал с того, что уничтожил бы все, что еще осталось от религиозного догматизма, затем демократические принципы, как наследие 1789 года¹³, политиков-идеалистов, фразеров и «клопов», не забывая, конечно, и всего того, что «оболванивает», по его мнению, современную Германию, — ее недавнюю конституцию, ее ложную науку, алкоголь, пиво и музыку Вагнера, которую прежде Ницше обожал; но, прежде всего и главным образом, он бы уничтожил современную мораль. Никогда еще, по его мнению, ни одно столетие так много не морализировало, как наше. В этой морали он видит первый и самый опасный симптом вырождения человечества. Он обвиняет мораль в том, что она ограничивает человеческую свободу и наши природные инстинкты. Теперь хвастают тем, — говорит он, — что созидают научную мораль, которая в сущности есть не более, как скрытый и замаскированный аскетизм, а аскетизм, думает Ницше, как бы он ни был ослаблен, есть покушение против природы.

Отсюда ясно, что для Ницше единственно истинная мораль — естественная, имеющая в основании инстинкт жизни. Всякая сила, — если Шопенгауэр сказал правду, — есть бессознательная воля, а всякая воля, по существу своему, стремится к сознанию. Роковым законом этой силы является стремление беспрестанно увеличиваться, расширяться, распространяться до тех пор, пока она не сделается одною из реальностей мира и не приобретет радостного сознания своего существования. Шопенгауэр лгал, когда утверждал, что так как жизнь есть зло, то мы должны стремиться к небытию. Напротив того, жизнь есть благо, — наше единственное благо, и поэтому мы должны стремиться, чтобы обладать ею во всей ее полноте, освобождаясь от всего, что может ее ограничить или ослабить, или задушить.

Истинная мораль говорит нам: «Живи по возможности полнее, стремись сделаться сильным, насколько позволяет тебе природа; не верь аскетизму, подчиняйся всякому инстинкту; мораль, противодействующая инстинкту, есть ложь». Отсюда ясно, что и самое понятие о добре и зле должно быть реформировано в виду этой новой, истинной морали. Нашим единственным безусловным законом нравственности есть инстинкт, а инстинкт животных не знает ни добра, ни зла, или, другими словами, единственное благо, признаваемое силой, есть стремление достичь полного своего развития и энергии, а так называемые наши пороки служат нам в этом отношении также хорошо, как и наши добродетели. Упраздните из этого мира все то, что называется теперь злом, упраздните преступные страсти, и вы тогда убедитесь, что ваши добродетели не спасут человечества.

«Современное общество хвастает своею благотворительностью, всем тем, что оно делает, чтобы смягчить тягость жизни. Конечно, нравы сделались мягче, но хвастать этим решительно нечего; это не более, как печальный симптом понижения характера, ослабления воли, и наша хваленая мягкость есть не более, как плохо скрытое бессилье, наш пресловутый прогресс — только постыдное декадентство. Мы точно потеряли инстинкт жизни, и если мы сравним себя с людьми возрождения, то принуждены будем сознаться, что они бесконечно превосходили нас жизненностью. Мы — не более как общество больных и сиделок; но мы считаем себя здоровыми, в то время как мы только потеряли инстинкты, необходимые для здоровья. Какой-нибудь Цезарь Борджиа теперь невозможен? Тем хуже для нас». «Смотреть на таких людей, как Цезарь Борджиа, как на зачумленных, или полагать, что они в самих себе

носили свой собственный ад, — значит не признавать, что в мире существуют хищные звери. В действительности, все эти Цезари Борджиа были самыми здоровыми монстрами, их можно сравнить с самыми роскошными тропическими растениями. Моралисты словно возненавидели первобытные леса и тропические страны, и употребляют все усилия, чтобы заставить ненавидеть тропического человека... Но кому это послужит в пользу? Умеренным странам? Человеку, лишенному страстей? Человеку нравственному? Нисколько; это послужит только на пользу всякой посредственности, всякому бессилью» (*Jenseits von Gut und Böse, Vorspiel einer Philosophie der Zukunft*, второе издание, Leipzig, 1891).

Но, — скажут, может быть, — если справедливость, как мы ее понимаем, есть пустое слово, если все дело в том, чтобы быть сильным, если к тому же сила не подчинена никакому высшему закону, — то какое возможно согласие между всеми этими разнуданными силами, которые считают, что им все позволено? Ведь всякое общество возможно только потому, что оно ограничивает произвол, что оно налагает узду на страсти, и таким образом делает возможным существование своих членов. При теории Ницше общество не может существовать: люди принуждены обратиться в дикое состояние и опять поселиться в первобытных лесах. Это возражение известно Ницше, но, по его мнению, оно теряет всю свою силу, как только мы обратим внимание на то, что люди действительно сильные, которым все позволено, составляют всегда самое ничтожное меньшинство и что им приходится иметь дело с миллионами слабых, которых судьба — покоряться. По глубокому убеждению Ницше, природа создает народ с единственною целью: сделать возможным существование пяти или шести индивидуумов, являющихся истинными представителями человеческого рода. Это — тигры и львы, рожденные пожирать баранов. В наше время только и говорят, что об эксплуатации человека человеком, но разве сама жизнь не есть своего рода громадная эксплуатация? Как кажется, до сих пор не найдено средство жить, не питаясь. Разве мы можем как либо развивать хотя бы одну из наших способностей, не причиняя вреда или страдания всему тому, что нас окружает? Пришлось бы отчаяться в человечестве, если бы мы, обманываемые глупыми предрассудками, принуждены были заключить, что в мире нет аристократии избранных, имеющей право жертвовать судьбой мелких людишек, ради собственного своего благополучия, делать их рабами или орудиями. На что похожи эти избранные? «Они похожи, — говорит

Ницше, — на те вьющиеся растения острова Явы, которые, стремясь к солнцу, обхватывают в свои объятия дуб и, поддерживаемые им, но в то же время возвышаясь над ним, купают свои верхушки в блестящих лучах солнца». Если это зрелище прекрасно, то дубу нечего жаловаться, — он выполняет лишь свои функции. К несчастью, Руссо и французская революция исказили все наши идеи, погрузили Европу в неслыханный хаос и испортили нашу будущность. Теперь все пошло шиворот-навыворот; теперь стадо и рабы повелевают, а господа должны слушаться. Истинная мораль учила, что вся деятельность общества должна быть направлена на облагораживание человеческого рода с помощью великих индивидуальностей, чтобы таким образом приготовить возникновение новой расы, которая должна также превосходить человека, известного нам теперь, как нынешний человек превосходит обезьяну. Напротив того, стадная мораль, мораль прирожденных рабов учит, что общество имеет одну лишь цель — возможно большее количество благополучия бессильным, искалеченным, дуракам. Это человеческое стадо требует, чтобы его защитили от хищных зверей; оно провозгласило равенство прав; оно не понимает, что избранные имеют свои особые привилегии, что существуют различные степени между людьми, что нравственность, пригодная для слабых, совсем не пригодна для сильных. Все, что сильно и здорово в человеческой природе, приводит в ужас это стадо. Оно не хочет более страдать, оно требует, чтобы страдание было упразднено. Оно не только не боготворит силу, оно боится ее; оно не только не хочет подчиняться сильной воле, оно смотрит на нее, как на своего злейшего врага, оно требует, чтобы сильные подчинялись общественному благу, т. е., в действительности, благу слабых.

«Если окинуть общим взглядом, — говорит г. Преображенский, — изображаемую Ницше картину господствующего нравственного состояния: страх перед опасностями и страданиями жизни — и идеал спокойного и уверенного существования; боязнь перед высоким напряжением страстей, независимостью воли и мысли, оригинальной и резко выраженной индивидуальностью — и стремление сплотиться в одну обезличенную, однородную массу и сделать личность ее служебным органом; наконец — вытекающие отсюда идеалы равенства, культ “общественности”, симпатических влечений, мягких характеров, и утилитарных добродетелей, — то понятно будет, почему Ницше называет современную европейскую мораль — моралью стадных животных. Эта мораль и этот культурный процесс,

выражением и результатом которого она явилась, сделали свое дело, добились своей цели. Проникши во все области быта и культурной жизни, определяя сознание человека во всех сторонах его деятельности, эта мораль действительно укротила и смягчила человека, сделав из него домашнее, прирученное животное. Но она согнула и расслабила его волю, вытравила из него все сильные и властные инстинкты, связала и усмирила все бьющиеся в человеке страсти; она истребила в нем все пышное и роскошное и сделала его проще и дешевле. Она сделала внутреннюю жизнь человека и общества безопаснее, спокойнее, но она сделала ее простой и бесцветной; она сделала более доступными для всех маленькие наслаждения жизни, но она зато истребила в корне возможность и способность к великой радости, истребивши силу и добрую волю к риску и страданиям жизни, своей и чужой. Она сделала и делает все возможное, чтоб сгладить неравенство между людьми, смягчить естественное преобладание одного над другим и устроить вытекающую отсюда опасность обладания и власти человека над человеком; но зато она нивелировала людей, сделала посредственность — типом и идеалом человека. Равенство прав слишком легко превращается в равенство несправедливости, т. е. в общую борьбу против всего редкого, чуждого, привилегированного, против более высокого человека, высокой души, высокой ответственности, против творческой полноты мощи и царственного стремления к владычеству. В выгоде остаются более похожие друг на друга, более обыкновенные люди; более же изысканные натуры, более тонкие и редкие, труднее понятые — легко остаются одинокими, и при их отрозненности легче погибают в случайностях жизни и редко оставляют после себя потомство. Нужно вызвать чудовищные силы, чтоб остановить этот естественный, слишком естественный процесс уподобления (*progressus in simile*), это преобразование человека во что-то одинаковое, обыкновенное, не возвышающееся над средним уровнем, стадо-образное, пошлое. Где найдем мы теперь что-нибудь совершенное, действительно законченное, счастливое, мощное, торжествующее, — человека, который был бы оправданием человека? Где найдем мы искупляющий счастливый случай человека, ради которого можно было бы сохранить веру в человека? Человеческая раса ухудшается. В этом измельчании и уравнивании человечества заключается величайшая наша опасность, ибо вид такого человечества утомляет. Мы не видим никого, кто стремился бы стать выше и величественнее; мы чувствуем, что все идет к низу и к низу — к чему-то все более

тощему, более добродушному, благоразумному, покойному и довольному, посредственному, равно душному, китайскому. Человек, без сомнения, делается “лучше”, но именно в этом-то и состоит то величайшее несчастье, тот рок, который тяготеет над человечеством. Со страхом перед человеком мы потеряли и любовь к нему, и благоговение перед ним, и надежду на него, — даже волю к нему. Вид человека утомляет теперь; в чем же ныне и состоит нигилизм, как не в этом? Мы устали от человека... Нет скорби, говорит Ницше, которая была бы так чувствительна, как увидеть хоть раз, угадать и почувствовать, как необыкновенный человек сходит с своего пути и вырождается. Но у кого взор достаточно чуток, чтоб увидеть ту общую опасность вырождения человека вообще, кто познает ту чудовищную случайность, которая до сих пор играла будущностью человека, кто угадает ту роковую опасность, которая кроется в глупом простосердечии и безобидности “идей современной цивилизации” (*moderne Ideen*), — да и вообще во всей европейской морали, — тот будет страдать одной заботой и опасением, с которыми нельзя сравнить никаких других. Он одним взглядом обоймет, что только можно было бы вырастить из человека при благоприятном сосредоточении и напряжении сил и задач, он знает всем знанием своей совести, как неисчерпаем еще человек для величайших возможностей, как часто стоял тип человека у таинственных решений и новых дорог; он знает из самого скорбного своего воспоминания, о какие жалкие вещи разбивалось, опускалось, делалось жалким самое великое и высокое грядущее. Общее вырождение человека, его измельчение до совершенно стадного животного, его превращение в животное-карлика, с одинаковыми правами и притязаниями, — все это, конечно, возможно... Но кто хоть раз продумает до конца эту возможность, тот испытает одним отвращением больше, чем прочие люди, — и быть может, увидит здесь новую задачу»¹⁴.

Итак, Европа, по мнению Ницше, опасно больна; в ней нельзя уже найти даже следа чистой инстинктивной мудрости, которая называлась здоровым политическим смыслом. Европейские государственные люди в настоящее время — только льстецы, слуги толпы. Во всех благоустроенных странах, прибавляет Ницше, рабочие образуют особенный класс, отягченный некоторыми тяготами, с которыми они в конце концов мирятся. Подобно китайскому труженику, они смиренны, выносливы, довольны немногим. Но в наше время государственным людям пришла счастливая мысль сделать их солдатами, гражд-

данами, избирателями. Вследствие этого они превратились в важных персонажей, их требования неограниченны и тяжелые условия, которые еще тяготуют над ними, кажутся им невыносимой несправедливостью. Европа точно ошалела; она не знает, куда стремится. Она идет ощупью, в темноте; современные идеи сделали ее тупой. Вы стремитесь, — говорит он, — к благополучию слабых, — но, безумны, кумиры, которым вы поклоняетесь, никого никогда не делали счастливыми. Думаете ли вы, что счастливы эти слабые, эти искалеченные, которых вы освобождаете? Не может быть счастлив тот, кто возмущается против собственного инстинкта, а инстинкт этих слабых заключается в том, чтобы повиноваться, любить руку, которая их ведет, и даже благословлять руку, которая их бьет.

Ницше, который не боится собственных противоречий, питает отвращение, как мы уже сказали, к аскетизму, а между тем в его сочинениях можно найти замечательно красноречивые страницы о пользе страдания. Трудные усилия, говорит он, укрепляют сердца. Страдание оплодотворяет душу. Человек, пользующийся всеми удобствами, которого единственное занятие — пользоваться своим благополучием, становится в конце концов пошлым и презренным существом. Если бы он понял всю свою пошлость, то непременно пожелал бы умереть. Страдание — величайшая из дисциплин... «Благотворное напряжение души в несчастьи, дрожь, которую чувствуешь с приближением великих несчастий, смелость, изворотливость, изобретательность, которую человек принужден обнаружить, чтобы перенести объяснить несчастья и воспользоваться ими», — разве все это зло? Это, напротив, лучшие, драгоценнейшие ваши блага. Сопротивляться нападкам судьбы и людей — вот что делает людей сильными и счастливыми. Нет другого счастья, кроме чувства собственной силы, а чтобы сделаться сильным, необходимо чувствовать потребность сделаться им. Этим только путем тиранические аристократии Рима и Венеции образовали сильные и здоровые народы; это были, если можно так выразиться, громадные теплицы, в которых человеческое растение достигло полного своего роста. Свобода, делающая человека счастливым, — не та свобода, которую имеешь, но та, которой не имеешь, та которой желаешь и которую стараешься завоевать. Эти народы, с которыми так сурово обращались, ощущали такое высокое блаженство, какого никогда не будет ощущать стадо, которому говорите: «Трава принадлежит тебе, ешь и тучней». Как бы ни была вкусна трава, эти бараны, к которым вы так нежны, в конце концов, с отвра-

щением отвернутся от своих снисходительных пастухов, которых они не могут уважать. Они презирают свое позорное благополучие, они будут сожалеть о своих тиранах и снова пожелают, чтобы над ними тяготело иго мощного авторитета. «Наполеон¹⁵, — прибавляет Ницше, — был последним великим делом природы; рассказать его историю — значит рассказать историю величайшего счастья, которым наслаждался наш век в свои лучшие минуты». Так думает Ницше. Однако сомнительно, чтобы это человеческое стадо в одно прекрасное утро отказалось от своих жирных пастбищ и с презрением взглянуло на свою, хотя бы ограниченную, свободу. Да и сам Ницше не верит в такую возможность; он думает, что может случиться, если демократическое начало до конца выполнит свое зловерное начинание и вследствие этого Европа будет осуждена на окончательный упадок. Однако он думает, что возможно и другое; может случиться, что могущественная воля возвратит людей к их естественному состоянию. «Задача нашего освобождения, — говорит он, — может быть решена только при помощи образования новой касты, достойной царствовать над Европой; только этой ценой мы можем быть спасены». Как бы ни было трудно снова восстановить касты в современной Европе, испорченной современными идеями, герой Ницше, Заратустра, однако не отчаивается и не теряет надежды; он не вечно плачет над судьбой человечества, по временам он издает возгласы ликования, удивляющие его змею и его орла. «Будьте подобны мне, радостны и веселы, говорит он своим ученикам. Превращайте ваши зерна в муку, пейте вашу воду, будьте довольны вашей пищей, если она делает вас довольными. Тот, кто принадлежит мне, должен иметь крепкие кости, легкие ноги, должен также любить войны, как и празднества. Он не должен быть грустным, не должен быть мечтателем; он должен любить трудные предприятия, так же как и удовольствия, быть здоровым и сильным. То, что есть лучшего в мире, — хорошая пища, чистое небо, мощные мысли, прекрасные женщины, — принадлежит моим и мне, и когда нам отказывают в этих благих, мы сами их берем. Те, кто принадлежат мне, не суть люди сильных желаний, сильной злобы, сильной тоски. Это — другие люди, которых я ожидаю в этих горах, откуда я спущусь только тогда, когда они придут. Люди, которых я ожидаю, это люди силы, победы, здоровья, мощные телом и душой» («Also sprach Zarathustra», IV часть, Лейпциг, 1891).

Во всем этом нельзя не заметить у Ницше как бы скрытой потребности верить. Эта потребность веры не находит, однако,

твердого фундамента, на котором она могла бы утвердиться. Даже истина всякий раз, когда Ницше думает, что пишет ее, преобразуется для него в заблуждение. «В тот момент, — говорит он, — когда истина срывает с себя покрывало, она перестает быть истиной». Не мудрено поэтому, что он сам стремится к созданию идеала, который бы отвечал потребностям его натуры. «Этот идеал, это — «Ueberschensch» — сверхчеловек. Очень трудно дать точное понятие об этом удивительном существе, созданном фантазией, которое, по мере того как Ницше развивает свою доктрину, становится все больше и больше мистическим видением. Этот сверхчеловек, человек будущего, должен, как кажется, в представлении Ницше, олицетворить собой квинтэссенцию того, что человеческая натура может или могла бы дать. Это человек, так сказать, самого высокого могущества. Ссылаясь на некоторые героические явления в истории человечества, — явления, которые, по его мнению, могут приближаться к этому идеальному типу, — Ницше предполагает в человеке такую возможность подбора, такую способность к совершенствованию, благодаря которым идеальный тип этого Ueberschensch может в конце концов возникнуть. Никогда, по мнению Ницше, из человека не было извлечено всего того, что он может дать. Таким образом, его Ueberschensch, сверхчеловек, будет существом гигантских размеров, «великолепным первобытным зверем», усовершенствованным, поставленным на величайшую вершину развития, благодаря всем научным приобретениям человеческого ума в будущем. Такова задача, о которой мы уже упомянули, приводя одно место из книги: «По ту сторону добра и зла». Задача эта может быть сформулирована, как возможно высокое могущество и великолепие человеческого типа и человеческой культуры. Цепи, которыми еще окружен человек, т. е. тяжелые и многозначительные заблуждения нравственных, религиозных и метафизических представлений, должны в конце концов спастись с него; человек, если можно так выразиться, должен преодолеть себя, восторжествовать над собой, выработать и развить в себе мощь, красоту, глубину и великолепие души и тела, и таким образом дать смысл и себе, и всему земному существованию. Такой человек и будет сверхчеловеком. «Сверх-человек есть смысл земли; пусть воля ваша скажет: да будет сверхчеловек смыслом земли» («Also sprach Zarathustra»). «Высшие люди имеют в тысячу раз более прав на существование, чем низшие; это право — преимущество колокола с полным звуком перед колоколом надтреснутым и расстроенным; в них одних залог будущего; они одни обязаны и

ответственны за будущее человека; что они могут, что они должны делать, того не могут и не должны делать люди низшие; а чтоб они могли свершать то, что они должны, — они не могут становиться слугами и орудиями людей низших». Поэтому «общество может существовать не ради общества, но лишь в качестве фундамента и подмосток, на которых мог бы подняться более изысканный род существ к своей высшей задаче и вообще к высшему существованию». Само собой разумеется, что такое общество может быть только аристократическим. «Всякое возвышение человеческого типа было до сих пор и всегда будет делом аристократического общества, т. е. такого общества, в самой основе которого лежит вера в различие ценности между человеком и человеком, и в существование целой иерархической лестницы таких отличий, и которое нуждается в рабстве в каком-либо смысле. Без пафоса расстояния, — как он вырастает из всосавшегося в плоть и кровь различия сословий, из постоянной привычки господствующей касты видеть перед собой своих подчиненных и свои орудия и смотреть на них сверху, из ее столь же постоянного упражнения в повиновении и повелевании, держании других ниже себя и далеко от себя, — никогда не мог бы вырасти и тот другой, более таинственный пафос, — стремление ко всему новому и новому расширению расстояния внутри самой души, постепенное образование более высоких, редких, далеко и широко раскинутых настроений и состояний, — коротко говоря, — “самопреодоление” человека, — т. е. именно возвышение человеческого типа. Перед этой творческой задачей, — задачей развития высшей мощи и великолепия человеческого типа, его облагорожения, возвышения его силы и красоты, телесной и духовной, бледнеют проблемы счастья и покоя жизни, своей и чужой; этому идеалу стоит принести в жертву себя и другого, и стремление к нему обосновывает и освящает право человека на другого человека (?)».

Во всяком случае, Ницше является странным моралистом, — моралистом, отрицающим основы всякой морали и видящим ценность человека только в развитии его силы, в разнузданности или в безусловной свободе инстинктов. Не трудно заметить, что такой взгляд, несмотря на все красноречие Ницше, очень слабо обоснован или, вернее, обоснован на явной логической ошибке, — разоблачать которую здесь было бы совершенно излишне. Более интересен вопрос: откуда вытекает, откуда берет начало этот этический нигилизм Ницше? Какими свойствами его природы можно объяснить его философское отрицание? Думаю, что я не сделаю большой ошибки, если пред-

положу, что основное свойство природы Ницше, как она обнаруживается в его произведениях, можно было бы назвать эстетичностью, при отсутствии всякого другого элемента, и в особенности при полном отсутствии элемента этического. И, действительно, каждый из нас встречал и встречается сплошь и рядом людей, которые страстно увлекаются всем, что прекрасно, — прекрасными формами, прекрасными чувствами, прекрасными характерами, — и в то же время остаются совершенно равнодушны к добру, к истине, если только добро и истина не имеют ореола прекрасного. Такие люди могут восторгаться великим поступком не потому, что этот поступок велик по своим нравственным результатам, а потому, что он прекрасен; они могут быть великодушны, героичны, добродетельны, но всем этим они будут не вследствие требований нравственного принципа, не вследствие сознания долга, а потому лишь, что великодушные, героизм, добродетель соблазняют их воображение. Однако такие поступки могут действовать на воображение людей, обладающих таким свойством, только тогда, когда эти поступки прекрасны, а прекрасны они будут тогда, когда они развиваются, живут, действуют на полной свободе, ничем не стесняемые, обнаружившие силу и мощь своей сущности. Таким образом, эстетическое чувство есть как бы созерцание всякой силы, развивающейся на свободе, без всяких стеснений и ограничений. Поэтому созерцание всякой свободно и безгранично развертывающейся силы вызывает в душе человека эстетический восторг. Этот восторг является преобладающим или даже исключительным у натур, которые наделены в высокой степени эстетичностью, в ущерб другим психическим элементам. Такова, я думаю, и натура Ницше. Его эстетичность, при полном отсутствии этического инстинкта, привела к его философским и этическим воззрениям. Он отрицал гуманитарное движение, он увлекался силой, как силой, которая становится, если можно так выразиться, гипертрофией свободной, неограниченной индивидуальности, — именно потому, что созерцание такой силы, есть созерцание красоты и становится эквивалентом эстетического чувства.

С другой стороны, многими сторонами своего учения Ницше напоминает Гоббса¹⁶, тоже пришедшего, и подобным же путем, к теории силы, проявление которой он рассматривал по преимуществу в государстве. Стоит только вспомнить трактат Гоббса «О человеческой природе и о теле политическом», а также его знаменитый «Левиафан», чтоб заметить, в какой степени природы Ницше и Гоббса родственны и однородны. И, в самом

деле, Гоббс, подобно Ницше, сводит всю мораль на эгоистическое наслаждение, и к тому же он имеет в виду не высшее наслаждение, а просто чувство довольства. Что значит для Гоббса слово почитать? Это значит — понять превосходство мощи лица, которое почитаешь. Некоторые люди, напротив того, возбуждают в нас чувство смешного. По мнению Гоббса, это чувство заключается в том, что мы сознаем свое превосходство над человеком, который возбуждает в нас смех. Любить для Гоббса означает: сознавать, что человек, которого мы любим, может быть нам полезен. Точно так же чувство сострадания к другому есть не более как сознание, что и с нами может случиться несчастье, подобное тому, которое мы видим в другом. Под всей этой теорией Ницше мог бы подписаться обеими руками.





Н. К. МИХАЙЛОВСКИЙ

Еще о Ф. Ницше

В 1872 году появилось сочинение Фридриха Ницше «Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik», оригинальность которого была, между прочим, отмечена Ланге в «Истории материализма»¹. Затем Ницше опубликовал «Unzeitgemässe Betrachtungen» (1873—1876 г.), «Menschliches, Allzumenschliches», «Morgenröthe», «Die fröhliche Wissenschaft», «Also sprach Zarathustra». Последнее из названных сочинений (за которыми следовали еще другие), не без основания считаемое многими главным произведением Ницше, чрезвычайно оригинальное, можно сказать, кричащее по форме и содержанию, появилось первым изданием в 1884 г. Но настолько еще Ницше был в то время неизвестен, что в 13-м издании Энциклопедического словаря Брокгауза его имени нет ни в 12-м томе (1885 г.), где ему следовало бы быть по алфавиту, ни в дополнительном (1887 г.). Мы, русские, услышали о нем настолько поздно, что еще в 1890 г. переводчик «Истории новой философии» Ибервега-Гейнце², г. Колубовский в указателе личных имен к названной книге упоминал как двух разных писателей «Ф. Нитче» и «Ф. Нице». Но уже в 1892 и 1893 г. московский философский журнал «Вопросы философии и психологии» счел нужным в нескольких статьях (гг. Преображенского, Лопатина, Грота, Астафьева)³ более или менее обстоятельно познакомить читателей с воззрениями Ницше. И, судя по некоторым признакам, статьи эти (в особенности г. Преображенского) возбудили большое внимание. Мало того, как известно читателям «Русского Богатства» из статьи М. А. Протопопова о последнем романе г. Боборыкина⁴, этот юркий беллетрист успел уже изобразить русского ницшианца, правда, вкривь и вкось толкующего учение учителя; и может быть, это не вполне изобретение г. Боборыкина, а есть в нем нечто и от подлинной жизни. В фельетоне одной

провинциальной газеты («Минского Листка») я прочитал указание на распространение у нас неправильно понимаемых идей Ницше. Некоторые полученные мною письма ясно говорят о том же. О Европе, в особенности о Германии, нечего и говорить. Цитируемый Максом Нордау («Entartung») Гуго Каац⁵ утверждает, что «духовный посев» Ницше дает обильные всходы и что ныне редко можно встретить статьи на философскую тему без упоминания Ницше. Это немножко много; но достоверно, что о недавно еще мало кому известном мыслителе существует уже целая литература, и цитированный г. Протопоповым сотрудник «Вестника Европы» едва ли прав, что идеи Ницше имели (а не имеют?) только succès de surprise.

Ученики Ницше считают его звездой первой величины, а его сочинения «священнейшими из священных книг». С другой стороны, Нордау объявляет его одним из типичных декадентов и просто сумасшедшим. Тот же Нордау не находит достаточно сильных слов для хулы на самое изложение Ницше, тогда как, например, г. Преображенский говорит: афоризмы Ницше «поражают силою и гибкостью своею языка, изумительным мастерством в передаче самых неуловимых и капризных оттенков мыслей и настроений, и изяществом своей формы, то пластической и словно вычеканенной, то звучной и выразительной, как музыка. Книги лучшего периода Ницше — представляют, конечно, лучшие образцы немецкой прозы, не исключая Гете и Шопенгауэра»*.

Есть доля правды в этих столь противоположных и слишком категорических мнениях.

Что Ницше кончил душевною болезнью, которая его и прежде посещала, это факт общеизвестный, отражавшийся, конечно, и на изложении, и на самом ходе его мыслей. В сочинениях его, рядом с строго логическим и тонким анализом, можно встретить странные, почти невероятные скачки мысли и даже просто очевидный вздор, точно так же, как рядом с бле-

* Сам Ницше, в своем горделивом безумии, объявляет себя «первым из немецких мастеров» в афоризмах, а о «Заратустре» говорит: «Я дал человечеству глубочайшую книгу, какую он только обладает, — моего «Заратустру». Он прибавляет: «Я дам ему скоро и самую независимую» («Götzendämmerung», 1889, S. 129). Под этой «самой независимой» книгой надо, по-видимому, разуметь «Umwertung aller Werthe», первую часть которой Ницше успел написать, но она еще не издана до сих пор (см. предисловие самого Ницше к «Götzendämmerung» и предисловие издателя ко второму изданию речей Заратустры).

стящими, художественными страницами — бессильное, пухлое многословие с неприятно вычурными оборотами речи. Мы не будем приводить здесь образцы того и другого и удовольствуемся теми, какие нам окажутся нужны ниже, при изложении учения Ницше. Заметим здесь только, что если вообще неудобен девиз русских читателей — «все или ничего», то относительно Ницше он совсем никуда не годится, хотя бы уже потому, что его сочинения кишат противоречиями. Что касается душевной болезни, то преданные ученики стараются затереть или замазать значение этого печального факта. Но не говоря уже о фактической стороне дела, преданные ученики упускают из виду некоторые соображения самого учителя о «значении сумасшествия в истории нравственности».

Так озаглавлен один из параграфов (14-й) книги «Morgenröthe». Там, между прочим, читаем: «Почти всегда именно сумасшествие прокладывало путь новым мыслям и перебивало пути уважаемых обычаев и суеверий. Понимаете ли вы, почему это должно было быть делом сумасшествия? Зачем в голосе и жестах нечто грозное и непредвидимое, как демонические причуды погоды или моря, и потому столь же достойное ужаса и наблюдения? Нечто, как судороги и пена эпилептика, столь явственно произвольное и заставляющее видеть в больном отражение и отзвук божества? Нечто, самому носителю новой мысли внушающее уважение к себе, отгоняющее все угрызения совести и обращающее его в пророка и мученика новой мысли?» Далее Ницше говорит о тех искусственных приемах, которыми достигается душевное расстройство разных чародеев и чудодеев у дикарей и в средние века в Европе.

В числе этих искусственных приемов любопытно отметить удаление в пустыню, уединение. А едва ли найдется еще писатель, который так часто и в таких пламенных выражениях восхвалял бы уединение, как Ницше, и это не было пустое слово: из его биографии известно, что он не на словах только, а и на деле любил уединение. Таким образом, преданным ученикам нет надобности затушевывать значение душевной болезни учителя: по его собственной теории (совпадающей с известной теорией «маттоидов» Ломброзо⁶), новые пути к истине пролагаются душевнобольными...

Правда, возвращаясь отчасти к той же теме в § 66 той же «Morgenröthe», Ницше рекомендует не веру, а осторожность по отношению к «полурасстроенным, фантастическим, фанатическим, так называемым гениальным людям». Но преданные ученики могут игнорировать этот совет относительно учителя,

которому, дескать, душевная болезнь не помешала открыть и указать новые пути к истине.

Преданным ученикам нет надобности протестовать и против слова «декадент», — учитель сам себя так называл. В предисловии к «Der Fall Wagner» он писал: «Какое первое и последнее требование философа по отношению к самому себе? Оно заключается в победе над своим веком, в постановке себя “вне века”. Против кого он должен выдержать самую тяжкую борьбу? Против того, в ком он узнает самого себя, как сына своего века. Вот почему я, как и Вагнер, сын века, т. е. *декадент*. С той только разницей, что я это сознаю и от этого защищаюсь. Угрожающей мне опасности противится заключенный во мне философ. Что меня в сущности больше всего занимало — так это проблема декадентства. Для этого я имею свои основания. Вопрос о “дobre” и “зле” есть не что иное, как только вариации этой проблемы. Если мы будем иметь общий взгляд на симптомы декадентства, тогда станет понятным смысл морали... Для того, чтобы выполнить такого рода задачу, мне была необходима известного рода выдержка; мне надо было объявить войну всему, что было во мне больного, включая туда и Вагнера, и Шопенгауэра, и всю современную “гуманность”; мне надо было изолироваться, сделаться на некоторое время индифферентным ко всему, овладеть собою ввиду всех веяний века, всех удобств его»*.

Итак, сам Ницше считает себя декадентом, правда «выздоровевшим», как он говорит вслед за приведенными словами. Правда и то, что Ницше понимает декадентство очень своеобразно, и, на иной взгляд, он стал декадентом как раз в то время, когда, по его мнению, он «выздоровел». Во всяком случае своеобразно понимаемая «проблема декадентства» действительно составляет если не центр, то один из важнейших центров умственных интересов Ницше. И, приняв ее за таковой, можно с удобством ориентироваться в круге наиболее любопытных идей Ницше. Удобство это однако весьма относительное.

Лишь немногие из сочинений Ницше изложены в систематическом порядке. Большинство представляет собою ряд отрывков, иногда логически связанных между собою, а иногда без всякой связи, иногда сжатых в форму афоризма, иногда распространенных в отдельные законченные статьи, причем автор часто не стесняется ставить рядом рассуждения о пред-

* Пользуюсь для этой цитаты переводом журнала «Артист» (1894 г., август, «Вагнеровский вопрос»).

метах, не имеющих между собою ничего общего. Местами получается нечто вроде записной книжки, кода автор заносит свои мысли в том случайном беспорядке, как они ему приходят в голову. Эта пестрота и отрывочность некоторых писаний Ницше, придавая им своего рода красоту жизненности, не представляют однако удобства для читателя, желающего уяснить себе характернейшие черты писателя, в особенности такого, как Ницше. Автор предисловия ко второму изданию «*Also sprach Zarathustra*», один из пламеннейших учеников, некто Петер Гаст⁷, замечает между прочим: «Духовная личность Ницше есть первое и основное в каждой его фразе; вся блестящая работа его мысли была лишь выражением движений этой великой души, и точно так же в других он прежде всего ценил мощь настроения. Ему нужны были люди, а не головы только. Он стремился не столько к тому, чтобы понять мир, сколько к тому, чтобы преобразовать его. Философия есть для него нечто бесконечно большее, чем просто наука, — прежде всего дело смелого импульса. Философ не просто созерцатель, наблюдатель и обобщитель, а законодатель и повелитель во всех областях личной и общественной жизни — такова мысль Ницше». И далее: «Подобно азиатским основателям религий, он чувствовал себя воплощением воли к возвышению человечества, он фактически был таким воплощением. Не знавшим его нельзя даже и представить себе человека подобного ему среди нашей показной и мелочной культуры. Это был *необходимый* человек, *решение* судеб человечества». Непомерные преувеличения очень обыкновенны в устах пламенных учеников. Но верно, что если сам Ницше и не был тем мыслителем-деятелем, учителем-вождем, каким хотел бы быть, то идеал его был именно таков. Он очень далек от того типа философа, которому соответствуют слова «мировоззрение» или «миропонимание», «мироразумение». Его задачу составляло прежде всего «мировоздействие» в известном смысле и не при помощи только мысли, логики, направленной на мысль же читателей или слушателей. Он и сам не исключительно мыслью работал, а напрягался всем существом своим, и на аудиторию свою хотел действовать возбуждением в ней не мысли только, а и чувства, и воли, вследствие чего не стеснялся никакими литературными формами. «*Also sprach Zarathustra*» представляет собою художественное произведение, герой которого, действуя в неизвестное время и при совершенно фантастических условиях, излагает мысли Ницше то в виде притчи, то в виде афоризма, а то и в виде более или менее стройного логического трактата. С другой стороны, даже

наиболее систематические и законченные сочинения Ницше переполнены отклонениями не только логического, но и страстного характера. Все это необыкновенно усложняет дело извлечения из писаний Ницше его основных идей. Краткости ради и по другим соображениям мы оставим в стороне все те воззрения Ницше, в которых он ничем не выделяется или мало чем выделяется из общего тона современной философской мысли.

* * *

Читатель благоволит припомнить наши недавние беседы о «Выдающейся женщине» г. Ардова⁸ и «Преступление и наказание» Достоевского и потом о Максе Штирнере⁹. Мы видели там сирот, людей осужденных разными обстоятельствами на нравственное одиночество и сопряженные с ним невзгоды, и дошедших, благодаря этому, до полного отрицания всяких форм общежития, реальных и идеальных, и всяких нравственных обязательств. Мы видели, однако, далее, что Макс Штирнер, собственно говоря, своей книги не дописал и что, по справедливому замечанию Ланге, к этой разрушительной книге могла бы быть приписана вторая, положительная часть во славу каких-нибудь нравственных и общественных идеалов. Что же касается «выдающейся женщины» г. Ардова и Раскольниковца Достоевского, то они уже рядом с своим всеокрушающим отрицанием ставят известный нравственно-политический идеал, а именно какое-то общежитие, в котором они, «выдающиеся», «необыкновенные» и т. п. люди, повелевают и живут «во вся», а все прочие повинуются.

Достоин внимания, что Ницше знал и высоко ценил Достоевского. В 1886 г. в предисловии ко второму изданию «Menschliches, Allzumenschliches» он писал: «Где теперь есть психологи? Наверное, во Франции, *может быть, в России*, но наверное их нет в Германии». А в 1880 г. в «Götzendämmerung» * он говорит уже о Достоевском. Речь идет (с. 120) о преступниках. «В возникающей при этом проблеме, — пишет

* Надо заметить, что Ницше любит вычурные заглавия. «Götzendämmerung» и само по себе довольно претенциозное заглавие, но оно имеет еще прибавку: «Oder wie man mit dem Hammer philosophiert». «Menschliches, Allzumenschliches» называется еще «Ein Buch für freie Geister». «Also sprach Zarathustra» — «Ein Buch für Alle und Keinen». «Jenseits von Gut und Böse» — «Vorspiel einer Philosophie der Zukunft» и т. д.

Ницше, — важно свидетельство Достоевского, мимоходом сказать, единственного психолога, у которого я нашел чему поучиться; он принадлежит к числу счастливейших случайностей моей жизни, больше даже, чем Стендаль¹⁰. Этот глубокий человек, десять раз правый в своей низкой оценке поверхностных немцев, получил от сибирских каторжников, тяжких преступников, которым уже нет возврата в общество, впечатление для него самого неожиданное; они оказались как бы вырезанными из лучшего, самого твердого и ценного дерева, какое только растет на русской земле»¹¹. Духовные физиономии Ницше и Достоевского в общем до такой степени различны, что если бы Ницше знал всего Достоевского, а не только, по-видимому, «Мертвый дом», то, конечно, усмотрел бы в его писаниях совсем иные стороны и иные окончательные выводы. Тем не менее, у этих двух столь различных людей есть нечто общее, по крайней мере в том смысле, что оба они с чрезвычайным, особливим интересом относятся к одним и тем же вопросам. Там, где Ницше ставит плюс, Достоевский ставит в большинстве случаев минус, и наоборот, но оба знают эти плюсы и минусы, оба ими до высшей степени заинтересованы, считая относящиеся сюда вопросы важнейшими, какие только могут представиться человеческому уму. Высокий интерес представило бы сопоставление всех взглядов того и другого, но мы не возьмем на себя этой обширной задачи, так как заранее отказались от рассмотрения известной части философского багажа Ницше. Но в той области, которую мы себе отмежевали, нельзя не отметить поразительного сходства рассуждений и самого хода мысли Ницше, хотя бы в вышеупомянутых страницах «*Götzendämmerung*», посвященных преступлению и преступникам, с тем, что Достоевский влагает в уста Раскольникову. Мы к этому еще вернемся.

Раскольников лет за пятнадцать, за двадцать до Ницше излагал свои мысли о преступлении и преступниках, о необыкновенных людях и двойкой морали. Значит, Достоевский вполне независим от Ницше. С другой стороны, если даже предположить, что Ницше знал «Преступление и наказание», — а за это ручаться нельзя и скорее можно думать, что не знал, — то невероятно все-таки, чтобы он отсюда получил толчок для своей мысли: слишком эта мысль, несмотря на разные противоречия и отклонения, закончена и развита в подробностях, чтобы проистекать из случайного знакомства с переводным романом. Что касается Макса Штирнера, то в сочинениях Ницше я не нашел какого-нибудь указания на его книгу, не встречал и сторонних

указаний на прямо преемственную связь между забытым автором «Der Einzige und sein Eigenthum» и много шумящим Ницше, хотя идейное сходство их отмечается очень часто и даже несколько преувеличено.

Возьмем из разных сочинений Ницше несколько выдержек, выражающих наиболее характерные общие его идеи в той области, которая нас в его сочинениях интересует.

«Добродетели человека считаются хорошими по отношению не к тем следствиям, которые они для него самого имеют, а по отношению к тем, которые предполагаются для нас и для общества выгодными. Воздавая хвалу добродетели, люди издревле отнюдь не были “бескорыстны” и “альтруистичны”! Иначе мы увидели бы, что добродетели (прилежание, послушание, целомудрие, справедливость) большею частью вредны их обладателям, как влечения (Triebe) слишком сильные и не уравновешенные другими влияниями. Если ты обладаешь добродетелью, настоящею, цельюю добродетелью, — а не влеченьцем (Triebchen) к добродетели, — то ты ее жертва! Но сосед твой именно поэтому хвалит твою добродетель! Хвалят прилежного человека, хотя бы он этим своим прилежанием портил себе зрение и разрушал оригинальность и свежесть своего ума. Юноша, надорвавшийся над работой, вызывает в нас почтение и сожаление, причем мы рассуждаем так: “Для целого общества потеря даже лучших отдельных единиц — небольшая жертва. Жаль, что такие жертвы необходимы, но еще хуже было бы, если бы отдельный человек думал иначе и придавал бы больше цены своему существованию и развитию, чем работе на службе обществу”. Таким образом, юношу жалеют не ради него самого а потому, что в его лице общество лишилось преданного и бескорыстного *орудия*... В добродетелях мы ценим их служебную природу и затем слепое влечение, не ограниченное соображениями о других сторонах пользы индивида, короче говоря — неразумие в добродетели, благодаря которому единичное существование превращается в функцию целого... Хвала самоотверженному, бескорыстному, добродетельному, следовательно, человеку, не всю свою силу и разум обращающему на свое собственное сохранение, развитие, подъем, усилие, — эта хвала проистекает отнюдь не из бескорыстия! Ближний хвалит бескорыстие потому, что извлекает из него выгоду! Если бы ближний был “бескорыстен”, он отклонил бы от себя этот чужой ущерб, сокращение чужой силы, боролся бы с возникновением таких склонностей и прежде всего показал бы свое бескорыстие тем, что не называл бы их *хорошими* склонностями. Этим

указывается коренное противоречие той морали, которая ныне в почете: *мотивы* этой морали находятся в противоречии с ее *принципом*» («Die fröhliche Wissenschaft», neue Ausgabe, 1887, S. 48—51).

«Моральная оценка человеческих действий и влечений есть всегда выражение потребностей общины, стада. То, что прежде всего полезно им, то и становится высшею меркою ценности отдельных людей. Мораль предписывает индивиду быть функцией стада и ценить себя в качестве этой функции. Так как условия существования различных обществ очень различны, то и было много различных моральных воззрений... Нравственность есть стадный инстинкт» (Ibid., S. 146).

«Ныне каждый, по-видимому, доволен, когда слышит, что общество стоит на пути приспособления индивида (des Einzelnen) ко всеобщим потребностям и что счастье и вместе с тем жертва индивида состоит в том, чтобы чувствовать себя полезным членом ли орудием целого. Современники колеблются в выборе этого целого, — должно ли им быть существующее или еще имеющее возникнуть государство, или нация, или объединение народов, или небольшие новые хозяйственные общезжития. На этот счет существует ныне много сомнений, раздумья, борьбы, полной возбуждения и страсти; но удивительно единодушные, с которым от “я” (ego) требуется самоотречение в форме приспособления к целому, устанавливающему круг прав и обязанностей. Сознательно или бессознательно, люди стремятся ни больше, ни меньше, как к полному преобразованию, и именно ослаблению, даже уничтожению индивидуума. В теперешней форме индивидуального существования не устают искать черты зла, враждебности, расточительности, дороговизны и надеются устроиться дешевле, безопаснее, равномернее, цельнее, когда будут только большие тела и их члены» («Morgenröthe», 1887, S. 127).

«Зрелый плод общественного древа есть верховный индивидуум, себе лишь равный, от нравственности нравов (Sittlichkeit der Sitte) освобожденный, автономный, сверхнравственный (übersittlich) индивидум» («Zur Genealogie der Moral», 1892, S. 43).

Приведем еще начало одной из речей Заратустры, конец которой понадобится нам позже:

«Вы жметесь к ближнему, и есть у вас красивые названия для этого. Но говорю вам: ваша любовь к ближнему есть дурная любовь к самим себе.

Вы бегите к ближнему от самих себя и хотели бы сделать из этого добродетель: но я насквозь вижу ваше бескорыстие.

“Ты” старше, чем “я”; “ты” объявлено святым, но не “я”: так жметя человек к ближнему.

Советую ли я вам любить к ближнего? Нет, я советую вам бежать от ближних и любить дальних?!» (Also sprach Zarathustra, 84; при чем тут любовь к «дальним» — мы увидим ниже).

Мы могли бы сделать еще много подобных выписок из сочинений Ницше, но, благодаря его беспорядочной литературной физиономии, это были бы такие же отрывки, осложненные вдобавок вещами, которых мы пока не хотим трогать. Приведенного достаточно, чтобы получить понятие о некоторых основных чертах Ницше, из которых проистекают и сильные, и слабые стороны его писаний. Прежде всего здесь бросается в глаза протест личности против условий, нарушающих ее достоинство и интересы, полноту и, так сказать, многогранность ее жизни. Этот-то общий принцип личности как самоцели, не подлежащий низведению на степень средства для достижения каких бы то ни было других целей, и составляет корень той силы и того блеска, которые несомненно заключаются в писаниях Ницше, что бы ни говорил Макс Нордау и как бы он даже ни был прав относительно многих частных. Ницше в дальнейшем течении своей мысли сам нарушает этот общий принцип, вместе с чем теряет всякую почву под ногами и впадает в коренное противоречие с самим собой. Задатки этого уклонения мы имеем уже и теперь, в выше приведенных цитатах, между прочим и в загадочном на первый взгляд «совете бежать от ближних и любить дальних». Систему Ницше, насколько можно говорить о его системе, — он и сам смеется над системами, как “таковыми, — обыкновенно называют индивидуализмом. И это до известной степени верно. Но, во-первых, только до известной степени, а во-вторых, для уразумения истинного смысла воззрений Ницше надо отрешиться от разных ходячих сопоставлений, — положительных и отрицательных, — индивидуализма с эгоизмом в нравственной области, с либерализмом в области политики и экономики, с социализмом, с анархизмом. Все эти сопоставления и противопоставления, обыкновенно слишком односторонне и чисто словесно мотивируемые, особенно не идут к делу, когда речь идет о Ницше. Достаточно пока заметить, что, будучи индивидуалистом, он одинаково враждебен не только социализму, который обыкновенно противопоставляется индивидуализму, но и либерализму, формально опирающемуся на личное начало, и анархизму, представи-

тели которого не прочь были бы, по-видимому, искать себе теоретического обоснования в писаниях Ницше. Они и имеют некоторое право на это, но все-таки именно их имеет в виду Ницше, когда влагает своему Заратустре в уста слова: «Друзья мои, я не хочу, чтобы меня смешивали. Есть люди, проповедующие мое учение о жизни; и в то же время это проповедники равенства и тарантулы... Я не хочу, чтобы меня смешивали с этими проповедниками равенства».

Ввиду этой сложности и запутанности терминов и понятий, ввиду логической неожиданности многих оборотов мысли Ницше, остановимся сперва на общем принципе личности в его чистом виде.

Мы уже говорили, что Ницше не есть мыслитель в исключительном и специальном смысле этого слова. Он слишком многосторонне и страстно относится к жизни, чтобы только или даже преимущественно мыслить о ней и к мыслительным же способностям читателя обращаться. Он и сам об этом говорит. Так, в предисловии к новому изданию «Веселой науки» (*Die fröhliche Wissenschaft*) он пишет: «Мы, философы, не можем разделять душу и тела, как это делает толпа, и еще менее можем разделять душу и дух (*Seele Geist*). Мы — не мыслящие лягушки с холодными внутренностями, не объективирующие и регистрирующие аппараты. Мы должны постоянно в страдании рождать наши мысли, внося в них все, что есть в нас от крови, сердца, огня, счастья, страсти, муки, совести. Жить для нас значит превращать в свет и пламя все, в нас и с нами совершающееся; иначе мы не можем».

Своеобразный, трудно переводимый язык Ницше не помешает, конечно, читателю усмотреть общий смысл приведенных слов. Ницше не хочет того спокойного жития, которое дается определенным «миросозерцанием» и даже «мироразумением», если при этом чувства, страсти и воля подавлены, заглушены. Он хочет жить полною жизнью, иметь с окружающим миром общение всеми сторонами своей личности, которая есть и должна быть существом одновременно мыслящим, чувствующим и действующим, в особенности действующим. В современной науке о жизни, биологии, его оскорбляет растущее господство идеи «приспособления», так как она «скрадывает основное понятие жизни, понятие активности» (*Zur Genealogie der Moral*, 1892, S. 69). Рассуждая «о пользе и вреде истории для жизни» (вторая половина первого тома «*Unzeitgemässe Betrachtungen*»), он посвящает несколько оригинально блестящих страниц критике ходячего «объективизма», присваивая ему девиз —

fiat veritas pereat vita¹² и доказывая, что, кроме умаления vitae, при этом получается и по малой мере двусмысленная veritas. Умаление личного достоинства и личной инициативы, замечаемое в современной цивилизации, Ницше в значительной степени приписывает чрезмерному преобладанию исторической точки зрения (Uebermaass der Historie), воспитывающему индифферентизм и преклонение перед фактами... Я с удовольствием привел бы лучшие из этих страниц, если бы это не отвлекло нас в сторону и если бы страницы эти не были испорчены тем Уклонением от общего принципа, с которым мы еще встретимся во всем его значении.

В самом себе ощущая потребность полной яркой жизни и взывая к ней в других, Ницше естественно становится во враждебные отношения к пессимизму и аскетизму. Его философия есть «веселая наука» — die fröhliche Wissenschaft, la gaya scienza. Но это отнюдь не оптимизм в смысле уверенности в благополучном течении человеческих дел. Ницше верит в «великие возможности», заключенные в человеке, но полагает, что это именно только возможности, которыми современное человечество не пользуется, которых оно даже не сознает и для воплощения которых в действительности нужна деятельность, работа, борьба. «Разве я счастья ищущу? — говорит Заратустра, — я ищущу дела». Иначе говоря, счастье, не заработанное личными усилиями, а подаренное — судьбой ли, самодовлеющим ли историческим процессом — не имеет для Ницше цены, не есть даже счастье. И наоборот, при сознании и чувстве правоты своего дела, не страшно и несчастье в обыкновенном смысле этого слова, не страшна даже гибель. «Я не знаю — говорит Ницше — лучшей цели жизни, как погибнуть, animae magnae prodigus, на великом и невозможном» (Unzeitgemässe Betrachtungen, I, 189). Поэтому уже в первом сочинении Ницше, «Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik», имеющем характерное подзаглавие — «Oder Griechenthum und Pessimismus», заключается мысль, что трагический исход борьбы с роковыми силами не обязывает к мрачному взгляду на жизнь. Венец человеческой жизни есть личное творчество, чем бы оно ни грозило в результате.

Все это, изложенное местами языком явно душевнобольного, но местами с удивительною силою и блеском, Ницше имел право называть unzeitgemäss, несвоевременным, несовременным. Наше время представляет собою удивительное зрелище, преисполненное противоречий. Никогда еще человек не был так силен и так слаб в одно и то же время. Наука делает гигант-

ские шаги в смысле понимания природы и утилизации ее сил. Тот естественный ход вещей, который отделил материки океанами, установил дневной свет и ночную тьму, определил распространение света и звука и проч., и проч., все эти коренные, исконные явления природы человек покорил своим творчеством и приспособил их к своим интересам. И что еще ждет нас на этом пути! Но в то же время все суживается и суживается поле человеческого творчества в сфере ближайших, междуличных, общественных отношений. Жизнь идет своим чередом, люди любят и ненавидят, производят, торгуют, воюют, творят в повседневной жизни добро и зло, правду и неправду, побеждают и страдают и погибают. Специальные отрасли знания, имеющие отношение к этой пестрой и шумной картине, предлагают свои, часто противоречивые, рецепты желающим ими руководствоваться, — ту или другую систему воспитания юношества, ту или другую финансовую систему, тот или иной порядок судостроительства, тот или другой государственный строй, ту или иную торговую политику и т. д. Все эти рецепты имеют целью известным образом направить общественные отношения к благу, как кто его понимает. Но жизнь их мало слушается и движется большею частью ощупью, по линиям наименьшего сопротивления интересов и страстей. Однако мы видим здесь по крайней мере уверенность, иногда даже слепую уверенность, что русло жизни может быть человеческим творчеством и углублено, и завалено балластом, и отведено в сторону, словом, приспособлено к известным требованиям разума и совести. Не то в высших теоретических обобщениях современности. Тут уже прямо речь идет не о приспособлении обстоятельств, а о приспособлении к обстоятельствам, к естественному ходу вещей к стихийному процессу борьбы за существование, или перехода от однородного к разнородному, или исторической необходимости, или смены форм производства и обмена. Тот или иной стихийный процесс представляется непреодолимым, и человеку, как пассивному его продукту, остается только к нему приспособить свой разум и совесть, признать его не только естественным, как естественно, например, распределение суши и воды на земле, но и разумным, и справедливым; не только фактически, а и принципиально неприкосновенным. При этом образ человека-творца, столь яркий, когда дело идет о технических изображениях, побеждающих пространство и время, ступает, бледнеет. Эта-то общая бледность и оскорбляет Ницше, внушая ему гневные и саркастические, но не пессимистические речи. Он верит в «великие возможности», но если бы та-

ковые и не осуществились, он предлагает людям противопоставить себя роковым силам, хотя бы с трагическим исходом; покоряясь стихийным процессам в меру их действительной непреоборимости, — не возводить факта в принцип, а подняться над стихийным процессом, как бы его кто ни понимал, найти мерило добра и зла *jenseits von Gut und Böse*. Это, по-видимому, противоречие, и г. Астафьев¹³, по-видимому, прав, замечая по этому поводу: «Что сказали бы мы о том «мыслителе», который серьезно уверял бы нас, что для того, чтобы здраво судить о логике, нужно стать вне и выше логики, отрешиться от ее требований и законов? Конечно, при таком отрешении мысли от логики — и суждение получилось бы не здоровое и логическое, но безумное и нелепое. Как науку логики создают не безумные, не те, которые перестают сами логически мыслить, становясь вне и выше логики, — так и науку о нравственности создают не те, которые перестают руководствоваться «и в мысли, и в чувстве, и в жизни» нравственными критериями, переносясь «по ту сторону добра и зла». (Вопросы философии и психологии. 1893. Январь. «Генезис нравственного идеала декадента». С. 60—61)¹⁴. Кажущаяся ценность этого довода рассыпается перед тем фактом, что, приглашая нас стать *jenseits von Gut und Böse*, по ту сторону добра и зла, Ницше разумеет не добро и зло само по себе, а современные понятия о них. «Хорошее» в нравственном смысле, одобрительное, и «дурное», неодобрительное, он очень своеобразно, но тем не менее различает в самой исходной точке своей. Что же касается этой исходной точки, то, как это ни странно может показаться, она совпадает с определением христианской морали г. Астафьева: «мораль христианская признает нравственную личность за безусловную *самоцель*, не могущую быть униженной до степени *средства* общественного ли блага, развития ли и расцвета другой, более сильной и одаренной личности» (I, с. 58). Правда, Ницше уклоняется от своего основного принципа, от своей исходной точки, но мы пока говорим только о ней самой. Исходя из нее, Ницше критикует, как течение современной философской мысли, так и современные формы общежития, — реальные, существующие, и идеальные, те мечты о будущем и утопии, которые растут все-таки на почве современной действительности. Присматриваясь к тем научно-критическим рецептам, о которых мы только что говорили и которые так или иначе стремятся приспособить человеческие отношения к требованиям разума и совести, Ницше замечает, что если не все они, то громадное большинство их не соответствует его исходной точке — личности,

как самоцели, не могущей быть униженной до степени средства. Вместо интересов и достоинства личности центром тяжести их являются интересы и достоинство, как Ницше выражается, «общины, стада», вообще какой-нибудь формы общежития, обращающей личность в свою служебную функцию. Ницше не дает систематической картины этой борьбы форм общежития с личностью, да и сосредоточивается почти исключительно на вопросах морали. Но в этой области Европа давно не слыхала такого смелого, резкого голоса. Его точка зрения дает ему возможность заглядывать далеко за пределы горизонтов других крупных современных мыслителей. Однако здесь же находится и ахиллесова пята всей философии Ницше.

* * *

Читатель благоволит вновь пересмотреть вышеприведенную группу цитат из «Fröhliche Wissenschaft», «Morgenröthe», «Genealogie der Moral» и «Also sprach Zarathustra». Кроме отмеченного нами протеста личности против условий, нарушающих цельность и полноту ее жизни, в цитатах этих надо различить психологическую и моральную часть, — изъявительное и повелительное наклонение. При этом собственно «генеалогия морали» естественно отходит к психологии. Это очень важно заметить. Ныне часто можно встретить гордую уверенность, что мы обладаем, наконец, «научной этикой». Это никак нельзя, однако, разуметь в том смысле, что мы имеем твердый, определенный, общепризнанный или могущий стать таковым критерий различения добра и зла. Напротив, наше время есть время особого шатания и неопределенности нравственных принципов. То, что обыкновенно называется «научной этикой», есть главным образом история и психология нравственности; мы узнаем из нее очень много интересного о том, как возникали известные нравственные принципы и как и почему они падали, уступая место другим, получаем некоторые указания и на то, как и почему в нас самих зарождаются известные нравственные тяготения в одну сторону и отвращение к другой. Но все это удовлетворяет лишь нашу потребность знания, наш разум, — не дает ответа на запросы нравственного чувства, которые собственно и составляют область морали или практической философии. Одно дело — выяснение причин и мотивов человеческой деятельности в какой бы то ни было области, в том числе и в нравственной, и другое дело — установление целей и критерия этой деятельности. Что эти цели и критерии в свою

очередь подлежат объяснению с точки зрения причин и мотивов, — это несколько не изменяет дела: желаемое и при этом остается желаемым.

Наиболее общий пункт психологии Ницше гласит: человек есть эгоист; наиболее общий пункт его морали — человек должен быть эгоистом. Естественно, как это мы видели и относительно Макса Штирнера, возникает вопрос: из-за чего же и хлопотать, если человек есть психологически именно то, чем он должен быть по предписанию морали? Как и Макс Штирнер, Ницше отвечает на это, что человек есть всегда эгоист, но предрассудки и неблагоприятные общественные условия делают его эгоистом лицемерным или неразумным, в каком лицемерном и неразумном эгоизме и состоит современная мораль. От этой то морали и должна нас освободить откровенно-эгоистическая мораль Макса Штирнера и Фридриха Ницше. Что касается того основного положения, что человек есть по своей природе эгоист, то оно развивалось так часто и так многими писателями, что Ницше, по-видимому, и не мог бы сказать здесь что-нибудь новое или оригинальное. Теоретики эгоизма утверждают обыкновенно, или что явления самоотвержения, симпатии, любви, альтруизма суть замаскированный эгоизм, или что явления эти не могут считаться нравственно-одобрительными. Ницше старается доказать и то и другое. Мы не будем приводить все его доводы, так как в общем они действительно не новы. Но нам надо установить специально ему принадлежащую черту.

У многих, если не у большинства читателей, при слове «эгоист» возникает образ человека, пожалуй, даже мягкого, но которому хоть трава не расти, лишь бы ему жилось спокойно, да было бы обеспечено и приумножалось его материальное благосостояние. К такому представлению приучило нас многое, но в особенности то чрезвычайно влиятельное веяние, которое определяется связью политической экономии с утилитарною моралью. То, что Ницше считает истинным эгоизмом, не имеет ничего общего с этим представлением. Его эгоист презирает спокойствие и богатство, он деятелен, тверд, ищет опасностей, войнолюбив, властолюбив, жесток, в особенности властолюбив и жесток. Вышеупомянутая, еще не вышедшая книга Ницше «*Umwerthung aller Werthe*» должна была иметь в заглавии еще слова: «*Die Wille zur Macht*»¹⁵. То есть он предполагал при помощи принципа «жажды власти» произвести «переоценку всех ценностей». Жестокость он объявляет коренным свойством человеческой природы. Так, например, в «*Genealogie der Moral*»

он говорит: «Вид страдания доставляет удовольствие, причинение страдания доставляет еще большее удовольствие; таков жесткий, но старый и могущественный закон» (53). Следов этих-то чудовищных, но, по его мнению, коренных свойств человеческой природы он и ищет во всех человеческих действиях, как неодобряемых, так и преимущественно одобряемых господствующей современной моралью. А господствующей моралью он одинаково считает и христианскую, и либерально-буржуазную, и социалистическую, словом, всякую, во имя чего бы то ни было приглашающую нас поступаться чем бы то ни было ради ближних или общества.

Например: «Наш долг есть чье-нибудь право на нас. Как получилось это право? Так, что имеющие право признали нас способными к договору или возмездию, признали равными или подобными себе и поэтому нечто доверили нам, воспитали нас, наставили, поддержали. Мы исполняем свой долг; это значит: мы оправдываем представление о нашей *власти* возратить данное нам» («Morgenröthe», 99). В другом месте Ницше с удовольствием замечает, что и в категорическом императиве «старика Канта» есть нечто *жестокое*. Или: «Мы хотим, чтобы наш вид причинял другому страдание и возбуждал в нем зависть и чувство своего бессилия и упадка; мы хотим заставить его просмаковать горечь его судьбы и, вливая ему в рот каплю нашего меда, злорадно смотрит ему, при этом мнимом благодеянии, в глаза... Вот великий художник: предчувствуемое им наслаждение завистью побежденных соперников не давало его силе спать, пока он не стал великим, — сколькими горькими минутами заплатили чужие души за его величие! Целомудренная женщина: какими карающими глазами смотрит она в лицо иначе живущих женщин! Сколько наслаждения мстостью в этих глазах! — Тема коротка, но вариации ее бесчисленны» (там же, 28, 29).

Желая быть по возможности кратким, я укажу только еще на одну чрезвычайно замечательную подробность. Аскетическая практика, те добровольные лишения и самоистязания, которым подвергаются, например, индийские фанатики, по мнению Ницше, объясняются все тою же жестокостью и жаждою власти. Эти коренные свойства человеческой природы, стесненные в своем естественном проявлении, обращаются внутрь, на самих носителей своих. Как хищный зверь, заключенный в клетку, человек яростно старается сломить решетки этой клетки — свое собственное тело. При этом он, щеголяя своею властью над собой, наслаждается сознанием своего превосходства

над другими и до такой степени проникается чувством власти, могущества, что, например, царь Висвамित्रа, после тысячелетних аскетических упражнений, задумывает построить новое небо. Угрызения совести, с одной стороны, равно как и институт наказания, с другой — должны считать в числе своих источников жестокость и жажду власти. Мучить других и, в случае отсутствия или недосыгаемости этих других, самого себя мучить, дабы и в том, и в другом случае удовлетворить свою жажду власти, — таковы, по мнению Ницше, коренные требования человеческой природы.

Как ни парадоксально звучит все это, но для русского читателя, даже не особенно вдумчивого и памятливого, это не незнакомые речи. Достоевский хорошо знал этот круг идей чувств. «Человек — деспот от природы и любит быть мучителем», «человек до страсти любит страдание», — этими двумя изречениями Достоевского (одно в «Игроке», другое в «Записках из подполья») подводятся итоги его многочисленным и тончайшим психологическим наблюдениям, воплощенным в целом ряде художественных образов и картин. Мало того, огромный, прямо страшный талант Достоевского и мучительная ярость его картин и образов уяснили нам этот угол мрачной психологии лучше, чем рассуждения Ницше. Сам Ницше, весь его облик является как бы осуществлением следующего предположения, можно сказать, пророчества того безымянного «парадоксалиста» от лица которого ведутся «Записки из подполья»:

«Я нисколько не удивлюсь, если вдруг ни с того, ни с сего, среди всеобщего будущего благоразумия, возникнет какой-нибудь джентльмен с неблагородной или, лучше сказать, ретроградной и насмешливой физиономией, упрет руки в боки и скажет нам всем: “А что, господа, не столкнуть ли нам все это благоразумие с одного раза ногой, прахом, единственно с тою целью, чтобы все эти логарифмы отправить к черту и чтобы нам опять по своей глупой воле пожить”. Это бы еще ничего, но обидно то, что ведь непременно последователей найдет. И все это от самой пустейшей причины, о которой бы, кажется, и упоминать не стоит: именно оттого, что человек всегда и везде, кто бы он ни был, любил действовать так, как хотел бы, а вовсе не так, как повелевали ему разум и выгода; хотеть же можно против собственной выгоды, а иногда положительно должно. Свое собственное, вольное и свободное хотенье, свой собственный, хотя бы самый дикий каприз, своя фантазия, раздраженная иногда хотя бы до сумасшествия: вот это все и есть та са-

мая пропущенная, самая выгодная выгода. Которая ни под какую классификацию не подходит и от которой все системы и теории постоянно разлетаются к черту. И с чего это взяли все эти мудрецы, что человеку надо какого-то нормального, какого-то добродетельного хотения? С чего это непременно вообразили они, что человеку надо непременно благоразумно выгодно хотения? Человеку надо только самостоятельного хотения, чего бы эта самостоятельность ни стоила и к чему бы ни привела».

* * *

Ницше мог бы смело подписаться под этой тирадой. Он как бы является именно предсказанным ею «джентльменом с неблагородной или, лучше сказать, ретроградной и насмешливой физиономией», который предлагает «все это благоразумие» столкнуть к черту и начать с «переоценки всех ценностей». Среди современной уверенности, что нравственная истина найдена научным путем и состоит в «благоразумно выгодных добродетелях»; что человек есть по природе своей существо преимущественно мыслящее или созерцающее, или же преимущественно «возделывающее, посядающее, купующее и куплюдеющее»; среди этой уверенности раздается вдруг голос не сомнения, а такой же, но бурной и страстной уверенности, что совсем не такова человеческая природа. Протест этот, если разуместь под ним призыв к пересмотру разных односторонних и в односторонности своей слишком самоуверенных решений о существовании человеческой природы, заслуживает полного сочувствия: слишком часто решения эти, не будучи не только надлежащим образом проверены, но даже сколько-нибудь серьезно затронуты критикой, кладутся в основание широких обобщений и важных практических выводов. Но, кроме этой отрицательной стороны, в приведенных взглядах Ницше, равно как и героя «Записок из подполья», есть еще и положительная, а именно — коренными свойствами человеческой природы объявляются властность и жестокость. Несомненно, что те мрачные глубины жестокости, безграничного властолюбия, злобы, в которые так любил заглядывать Достоевский и которые теперь теоретизируются Фридрихом Ницше, действительно существуют и представляют собою высокий интерес для исследователя человеческого духа, но духа больного, расстроенного; это случаи патологические. Такое возражение нимало не смутило бы Ницше, потому что он убежден, что в том именно и состоит

заблуждение современной морали и современной мысли вообще, что они считают нормальное патологическим, а большое — здоровым, нормальным. Как бы, однако, ни были остроумны попытки Ницше свести все поступки людей, все мотивы этих поступков к эгоистической основе, он понимает, что во всяком случае его жестокий, властолюбивый, наслаждающийся чужими страданиями и чужим унижением эгоист — не есть общее правило. Существуют же люди мирные и смиренные, добрые и кроткие, не говоря уже о разнообразных вариациях и того сильного, смелого, деятельного типа, которому Ницше усваивает жестокость, злобу и властолюбие, как основные черты характера. С точки зрения Ницше, эти кроткие, мягкие, добрые, сострадательные люди должны быть, конечно, тоже эгоистами. Но это — эгоисты, частью неразумные, частью напротив, очень разумные, даже слишком разумные, но и в том и в другом случае придавленные и укрощенные процессом цивилизации или, если угодно, «обобществления». Они жмутся друг к другу, чувствуя свое слабосилие, подкупают друг друга похвалами этому самому слабосилию, возводя его под разными именами на степень добродетели, и наконец успевают уверить друг друга, что их слабость, дряблость, бессилие, трусость, выражающиеся в желании возможно мирного и безопасного жития, действительно заслуживают названия «добродетели», нравственно одобрительных мотивов и поступков. Так, по мнению Ницше, возникают и окружаются ореолом высшей морали понятия самоотречения, любви к ближнему, сострадания и проч. Если людям этого типа случается отклониться от созданного их слабосилием нравственного кодекса, в них поднимаются угрызения совести. Но то бурное клокотание первобытных нормальных инстинктов, не находящих себе правильного исхода, которое, как мы видели, выражается самоистязаниями аскетов, осложняется у так называемых «добрых» (ироническое или бранное слово в устах Ницше) людей простым страхом ответственности, боязнью опасных последствий, то есть все тем же слабосилием. Торжество этого слабосилия и составляет столь занимающую Ницше «проблему декадентства».

* * *

Со времени Руссо никто в Европе не говорил таких дерзостей европейской цивилизации и современному «прогрессу», как Ницше, если не считать его предшественника, Макса Штир-

нера, слишком одинокого, слишком мало расслышанного в свое время, да и только бросившего недоразвитый зачаток оригинальной мысли. За этим ничтожным по своей мимолетности и незаконченности исключением, все сколько-нибудь значительное в деле отрицательной критики цивилизации и «прогресса» так или иначе примыкает к Руссо, как к первоисточнику или первообразу. Это одинаково относится и к европейским социалистам, с включением самых крупных, как Фурье¹⁶, и с другой стороны, например, к гр. Л. Н. Толстому, критику новейшему, некоторые оригинальные выходки которого не мешают всей отрицательной части его учения оставаться все же таки вариациями на основную тему, данную Руссо. Ницше вносит в свою критику нечто действительно оригинальное и новое, что никоим образом не может быть приведено в связь с идеями Руссо, которого он «ненавидит» и называет «идеалистом и канальей в одном лице» (*Götzendämmerung*, 125). Это не мешает ему, впрочем, в *некоторых* пунктах сходиться с Руссо, чтобы, однако, немедленно же, на втором же шаге резко разойтись.

В одном месте «*Götzendämmerung*» Ницше говорит о своих соотечественниках: «Немцев называли когда-то народом мыслителей; мыслят ли они вообще теперь? Духовное наскучило немцам, немцы не доверяют духу, политика проглотила всякий интерес к истинно духовным предметам. “Deutschland, Deutschland über Alles”¹⁷, — я боюсь, что это было концом немецкой философии. Есть ли в Германии философы? есть ли в Германии поэты? хорошие книги? — спрашивают меня за границей. Я краснею, но с храбростью, не покидающею меня в самых отчаянных положениях, отвечаю: да, — Бисмарк!» (59). Конечно, не эту забавную выходку имел я в виду, говоря о дерзостях Ницше; я привел ее только как свидетельство того уважения, которое Ницше питает к мысли, к умственной деятельности вообще. И таких свидетельств можно бы было найти у него очень много, если бы понадобилось. Но в этом, конечно, надобности нет: иного отношения к мысли, знанию, умственным интересам нельзя было бы и ожидать со стороны представителя умственной деятельности. Недаром он постоянно включает себя в формулы: «мы философы», «мы психологи», «мы познающие». А между тем тот же Ницше жестоко упрекает современность в том, что она слишком много мыслит и знает, слишком много хочет мыслить и знать, и видит в этом излишестве одно из оснований «проблемы декадентства». Это уже настоящая дерзость, напоминающая одну из знаменитых дерзостей Руссо, но в совершенно ином освещении.

Человечество, по крайней мере цивилизованное человечество, находится, по мнению Ницше, в периоде упадка, декаданса. Вступило оно в него давно и притом несколькими различными путями. Один из этих путей начинается Сократом. Это был первый в своем роде крупный человек упадка, первый декадент или, вернее, первый крупный выразитель уже наступившего упадка.

Мысль эту Ницше с некоторою робостью или, по крайней мере, не с полной определенностью высказал еще в 1872 г., в своем первом сочинении, «Geburt der Tragödie», и вернулся к ней в окончательной форме через семнадцать лет в «Götzen-dämmerung». Мысли Ницше так разбросаны и переплетены между собой, что кое-что из его рассуждений о личности Сократа и его исторической роли станет, может быть, понятно читателям только в связи с некоторыми другими его мыслями, с которыми мы познакомимся позже.

Мудрецы всех времен приходили к тому заключению, что жизнь ничего не стоит, и даже Сократ, умирая, сказал: «Жить значит долго хворать». Откуда этот *consensus sapientium*¹⁸ в деле уныния, меланхолии, усталости, недовольства жизнью? И должны ли мы ему верить? Первый вопрос важнее, потому что ответ на него может упразднить второй. Может быть, ведь мудрецы просто сами не твердо на ногах стояли. Может быть, мудрость появилась на земле подобно ворону, почуявшему легкий запах падали. Надо поближе присмотреться к мудрецам. Сократ был низкого происхождения и, как известно, физически уродлив, что в Греции было больше чем недостаток. С другой стороны новейшая уголовная антропология приходит к заключению, что физическому уродству соответствует и нравственное: *monstrum in fronte, monstrum in animo*¹⁹. Не был ли Сократ тем преступным типом, которым ныне так много занимаются? Этому по крайней мере не противоречит один любопытный эпизод из его жизни. Какой-то иностранец физиономист, встретив его в Афинах, сказал ему в лицо, что он носит в себе все гнуснейшие пороки и страсти. И Сократ признал справедливость диагноза физиономиста. Припомним и те галлюцинации слуха, которые известны под именем «Сократова демона». Всегда с камнем за пазухой, с задней мыслью и иронией, осложненной «злостью рахитика», Сократ всем существом своим должен бы был отталкивать от себя сограждан-современников; тем более, казалось бы, что он изобрел уравнение: «разум = добродетель = счастье», каковое уравнение противоречит всем инстинктам древних эллинов. Но он, напротив, привлекал,

очаровывал. Он сумел ввести в моду дотоле презиравшуюся диалектику и публичное зрелище фехтования исключительно умственным, логическим, теоретическим оружием. Он сумел сделаться необходимым человеком и был действительно необходим, как яркое выражение разложения, упадка эллинизма и как великий врач, открывший, и по его собственному мнению, и по мнению других, радикальное средство против болезни века. Вышеупомянутому иностранцу физиономисту он ответил, что тот угадал, признав его вместилищем низменных похотей и пороков, но — прибавил он — я над всеми ими властвую. В этой реплике, вместе с уравнением «разум = добродетель = счастье», лежит ключ к пониманию как личности Сократа, так и его исторической роли. Не один Сократ болел неуравновешенностью инстинктов, их взаимною противоречивостью, не один он чувствовал потребность взять себя в руки, но он представлял собою яркий, привлекавший всеобщее внимание образчик этого состояния, этого недоверия к себе, и он же указал исцеляющее и дисциплинирующее начало в разуме. Но это указание уже само по себе было симптомом упадка. Плохо стояло дело Греции, если пришлось призвать тирана — разум, чтобы подавить им все естественные, бессознательные влечения, если понадобилось жить с постоянною оглядкой и расчетом на основании уравнения: разум = добродетель = счастье. Это было последнее, отчаянное средство: грекам оставалось или погибнуть, или отдать всего человека под тиранический контроль разума. Цо эта разумность во что бы то ни стало является в свою очередь новою болезнью, новым признаком упадка. Сократ был величайшим из обманщиков, но не злонамеренным, потому что и сам себя обманывал. Человек с совершенно исключительной натурой, обуреваемый страстями и пороками, но в своей непреодолимой логике и жажде знания находивший себе точку опоры, он верил в свое уравнение, верил, что счастье состоит в добродетели, а добродетель есть дело знания; верил и заставил других поверить. Отсюда вековая борьба с бессознательными естественными влечениями и инстинктами. И это признак упадка, потому что при подъеме жизни счастье и инстинкт едино суть, нет между ними разлада. Но, кроме того, это источник пессимизма, ибо жизнь, состоящая в подавлении жизни, конечно, не дорого стоит. Это испытал на себе Сократ сам, что и выразил предсмертною фразою: жить значит долго хворать.

Так приблизительно рассуждает Ницше в «Götzendämmerung». В «Geburt der Tragödie» он освещает Сократа несколько иначе, вернее, с иной стороны. Сократ и здесь является тем же

ненормальным, но великим человеком, обозначающим собою поворотный пункт в истории Греции, а через нее и в дальнейшей истории цивилизации. Но здесь он называется типичным «теоретическим человеком» и оказывается родоначальником если не оптимизма вообще, то особенного его вида — «теоретического оптимизма». Сократ, полагавший возможным знанием проникнуть в сокровенную сущность вещей и сводивший нравственное зло к умственному заблуждению и незнанию, — Сократ положил основание той доселе длящейся жажде знания, которая создала ряд сменяющих друг друга философских систем, опоясала и перепоясала законами весь мир и выстроила головокружительной высоты пирамиду познанных фактов. Познавательная деятельность признана благороднейшею, даже единственно достойною человека задачей, а способность познания — высшим даром природы; это — наследство Сократа. Даже возвышеннейшие нравственные деяния, волнение сострадания, самопожертвование, героизм выводятся Сократом и его преемниками до сего дня из диалектики знания и сообразно этому объявляются поучительными. Сократово наследство — и эта вера во всеисцеляющие свойства знания, в возможность жизни, руководимой исключительно знанием. Эта точка зрения позволяет некоторым отдельным людям замкнуться в узкий круг разрешимых задач, изнутри которого они с весельем смотрят на жизнь: жить стоит, ибо жизнь можно познавать, а в познании заключается высшее наслаждение. В этом и состоит «теоретический оптимизм».

Таким образом, Сократ оказывается родоначальником и пессимизма с его девизом «жизнь ничего не стоит», и, по крайней мере, «теоретического» оптимизма, умеющего так или иначе извлекать из жизни радости. Противоречия — совсем не редкость в сочинениях Ницше, а в данном случае противоречие было бы даже вполне извинительно ввиду тех семнадцати лет, которые отделяют «Geburt der Tragödie» от «Götzendämmerung». Но здесь, собственно говоря, нет и противоречия. Как с одного и того же возвышенного пункта реки могут течь в разные, прямо противоположные стороны, так и с Сократа могут начинаться два противоположных течения. С точки зрения Ницше, важно только, что и в том, и в другом случае мы имеем движение вниз, падение, декаданс. «Geburt der Tragödie» посвящена анализу судеб древнегреческой трагедии, и мы не будем вдаваться в специальный вопрос о том, как влияние Сократа губительно отразилось на этих судьбах и повлекло трагедию к упадку. Мы имеем в виду упадок вообще человечества, на что

есть указания и в «Geburt der Tragödie», но в других сочинениях эта сторона дела устанавливается ярче, определеннее, и здесь мы отметим пока только мелкость и непрочность того, что Ницше называет теоретическим оптимизмом. Ему уже Кант подрезал крылья. До Канта «теоретический человек» мог верить в возможность познать и разгадать все мировые загадки и относиться к пространству, времени и причинной связи, как к безусловным и всеобщим законам. Кант показал, что эти категории только прикрывают и делают для человеческого познания недоступною истинную сущность вещей. Стоит только сравнить гетевского Фауста, прошедшего все факультеты и в отчаянии отдающегося чертям, с Сократом, чтобы увидеть естественный ход и исход теоретического оптимизма. Теоретический человек когда-то бросился в открытое море познания и долго с восторгом плыл в нем дальше и дальше, но, не видя конца плаванию, убедившись, что и нет ему конца, утомившись, затосковал о берегу: оптимизм разрешился тоской, меланхолией, пессимизмом. Существуют, однако, и доселе жизне-радостные теоретические человеки, но это или «библиотекари и корректоры, слепнущие от книжной пыли и опечаток», о которых и говорить не стоит, или те гордые, вверху стоящие, о которых Ницше говорит в статье «Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben» (Unzeitgemässe Betrachtungen, I). Вступление к этой статье начинается цитатой из Гете, которого Ницше вообще чрезвычайно высоко ценит: «Мне ненавистно все, что меня только поучает, не усиливая моей деятельности или непосредственно не оживляя меня».

Мы можем на минуту приостановиться. Цитата из Гете, вместе с язвительной выходкой против победоносных немцев, которым Бисмарк заменяет философов, поэтов и хорошие книги, указывает, не вполне, разумеется, точно, — потому что точность тут и невозможна, — те пределы, в которых Ницше считает жажду знания и возлагаемые на него надежды законными. Когда барабанно-патриотическая песня и личность железного объединителя Германии заглушают и заслоняют всякие умственные интересы, Ницше негодует. Но, с другой стороны, ему, как и Гете, ненавистно все, что *только* поучает. Отсюда так дурно понятый Максом Нордау скептицизм Ницше по отношению к знанию. Отсюда же странные на первый взгляд слова в предисловии ко второму изданию «Fröhliche Wissenschaft»: «Нас не потянет больше на путь тех египетских юношей, которые проникали ночью в храмы, обнажали статуи и старались все прикрытое открыть, вывести на белый свет. Нет, мы перестрадали

этот дурной вкус, эту жажду “знания во что бы то ни стало”: мы для нее слишком опытные, серьезные, веселы, глубоки. Мы больше не верим, что истина остается истиной, если с нее снять покрывало. Ныне нам представляется делом приличия не все видеть обнаженным, не все хотеть понимать и знать». Надо заметить, что все предисловия самого Ницше ко вторым изданиям его сочинений, как было позднее, написаны особенно странным языком и носят на себе явную печать если не совсем расстроенного, то во всяком случае беспокойного, смятенного духа. Но и здесь, среди разных странных выходов, ведется все та же основная линия, которую, несмотря на все ее извороты и осложнения, можно проследить от первого до последнего сочинения Ницше. Так и только что приведенные странные слова из предисловия к «Fröhliche Wissenschaft» имеют свое место в самой сердцевине философии Ницше и получают даже редкое у него систематическое развитие в упомянутой уже части «Unzeitgemässe Betrachtungen». Там, между прочим, читаем: «Историческая точка зрения, если она прилагается к делу без ограничений и с полною последовательностью, подрывает корни будущего, потому что разрушает иллюзии и лишает существующие вещи той атмосферы, в которой они только и могут жить». Что же это за «иллюзии», разрушения которых надо остерегаться, и покрывала, которые не надо снимать с истины? Этот вопрос, любопытный в наше трезвое время вообще, получает особенную пикантность по отношению к Ницше: ведь он, как знает большинство читателей понаслышке, крайний материалист, отвергающий «законы, совесть, веру», разрушитель всех иллюзий. Ведь г. Грот²⁰, например, утверждает, что Ницше хочет «дать в жизни человека торжество разуму и трезвому анализу», что он «рационалист, ищущий в разуме последнего критерия истины» («Нравственные идеалы нашего времени» в «Вопросах философии и психологии», 1893, январь, с. 135, 141). И как же не поверить г. Гроту, ex officio²¹ поучающему нас по части философии и с кафедры, и в специальном журнале? С другой стороны, однако, как же нам не поверить самому Ницше, когда он объявляет «разумность» Сократа той соломинкой, за которую схватилась морально разлагавшаяся Греция и которая все-таки не спасла ее, а дала новый и притом двойной толчок к упадку; когда он становится на страже «иллюзий» и объявляет частью ненужным и вредным, «неприличным», как он выражается, а частью невозможным снимать покрывало с Изиды?²² И, повторяю, заметьте, это самая сердцевина всей философии Ницше. Мы значительно приблизимся к правиль-

ному пониманию этой философии, если с буквальной точностью повторим определения г. Грота, но с прибавкой отрицательной частицы *не*: Ницше *не* рационалист, Ницше *не* хочет давать в жизни человека торжество разуму и трезвому анализу...

Итак, об иллюзиях, безнужно или неправильно, или вредносно подрываемых исторической точкой зрения. Статья, в которой о них речь идет, озаглавлена «О пользе и вреде истории для жизни». Я не буду передавать взгляды Ницше на *пользу* истории, они здесь для нас не представляют особенного интереса, да и из читателей никто, конечно, в пользе истории не сомневается. Я только прошу заметить, что Ницше вполне признает пользу истории в тех случаях и пределах, в которых она служит жизни. Но бывает и наоборот. Бывает, что история не только не служит жизни, а ее к себе требует на службу. Уже из того, что мы до сих пор узнали о Ницше, ясно, как высоко ценит он жизнь, жизнь во всей ее полноте, со всеми цветами ее радуги, жизнь для жизни. Для него одинаковы симптомы упадка — и пессимизм с аскетизмом, как непосредственное, так сказать, количественное умаление жизни, и оптимизм, по крайней мере теоретический оптимизм, качественно умаляющий жизнь, односторонне перенося центр тяжести ее в одну из ее функций, в функцию познания. Когда-то мне случилось мимоходом предложить разделение людей на разбитых, забытых и борцов. С точки зрения Ницше, разбитые оказались бы пессимистами, забытые — оптимистами (теоретическими), а сам он — борцом, который ждет наилучших результатов от своей деятельности, но именно от нее и готов принять всякую скорбь и боль, под условием опять-таки действенного отношения к жизни. Он хочет жить — жить во вся, не разумом только, но и чувством, и волей, быть может прежде всего волей. Этому-то и препятствует то, что он называет *Uebermaas der Historie*, чрезмерностью истории. Известная доля «исторического», т. е. связанного с воспоминаниями о прошлых делах и событиях, необходима для жизни, но столь же необходима для жизни и для самой истории известная доля «не исторического», трепещущего мыслью и страстью данной минуты, без какого бы то ни было отношения к ее месту в истории. История в свое время разберет всю ту сложную сеть интересов, страстей, идеалов, запросов, из которых слагается физиономия данной минуты, и всему укажет настоящее место. Но пока эта минута длится, нужна известная атмосфера «не историческая». История уравняет одушевляющие нас идеалы в ряду других, отживших, по-

хороненных, и укажет их корни в той или другой комбинации преходящих условий. Но сейчас они должны нас одушевлять как таковые, как идеалы, в правоту и возвышенность которых мы верим. Ни один художник не создаст своей картины, ни один полководец не одержит победы, ни один народ не добьется свободы, не проведя их предварительно через эту атмосферу не исторического. И все великое, достойное занять место в истории, совершалось именно так. Великие деятели справляются, конечно, с историей, черпая из нее уроки, но они не думают о том, чтобы идти непременно в такт с историей, они сами ее создают; они и по собственному мнению, и по мнению других часто идут наперекор истории, и это, конечно, иллюзия, но иллюзия необходимая, без которой не было бы и самой истории, и вообще жизни. Ныне часто говорят с торжеством, что наука, и в частности история, начинает управлять жизнью. Ницше полагает, что такое управление возможно, но должно повести к оскудению жизни. В действительности же это оскудение уперлось бы в полную невозможность. Представим себе, что история сорвала перед нами завесу будущего, и мы ясно видим свою собственную судьбу, судьбу детей наших, судьбу народов. «Как мимолетное виденье» эта картина была бы и занимательна, и способна взволновать горечью и радостью, смотря по тому, что в ней заключается. Но жить под ее давлением, именно давлением, было бы невыносимо для теперешней человеческой души. Все мы знаем, что будет то, что будет, что должно быть, но мы не знаем, что именно должно быть, и на этом построены наши надежды и опасения, вероятности и возможности победы и поражения, наш выбор жизненного пути, наша борьба за то, что мы считаем правдой, вся жизнь наша. Все это рухнуло бы или, если принять в соображение, что все это есть тоже продукт истории, осложнилось бы сознанием, что чья-то мощная рука насильно ведет нас к заведомо, может быть, неосновательным опасениям и заведомо несбыточным надеждам; да если и к основательным и к сбыточным, то раздвоенность наша была бы при этом не менее тягостна. Нет, для нас, по крайней мере, для теперешних людей, пускай эта статуя Изиды остается под покрывалом! Да ведь его и нельзя снять, это покрывало. Теоретически мы можем, должны говорить о необходимости известных, точнее неизвестных нам грядущих событий, но практически мы заключены в пределы вероятностей, возможностей и желательностей. И тех, кто желает так или иначе участвовать в жизни, а не присутствовать при ней, «чрезмерность истории» может заставить призадуматься. «Только

сильный человек может выносить историю, — говорит Ницше, — слабых она подавляет». Исторические факты — «так было» — разрушительно действуют на энергию в настоящем, приучая слабых людей к мысли, что жизнь есть исполнение предначертаний истории. Тогда как, наоборот, жизнь должна давать тон истории, как в смысле направления хода событий, которые в свое время запишутся в историю науки, так и в смысле указания тем, которые эта история-наука должна разрабатывать. Слабые люди, изнемогшие под тяжестью истории, прячутся и в том, и в другом случае за слово «объективизм». Доходит до того, что лавры за беспристрастие стяжает историк, избирающий для исследования предмет, до которого ему никакого дела нет. Он выбирает того или другого папу или императора, тот или другой исторический период, ту или другую страну, — почему? Никому, ему самому неизвестно ничего: он объективен, для него все исторические факты равно достойны изучения. Но это еще только безразличие выбора и, может быть, в отмежеванном себе уголке историк еще окажется живым человеком. Бывает хуже, когда объективизм сводится просто к аналогии факта, каков бы он ни был. И здесь я приведу целиком страницу из Ницше.

«Я думаю, что среди опасных течений и шатаний немецкой мысли в нынешнем веке нет опаснее того огромного, до сих пор продолжающегося влияния, которым пользуется гегелевская философия. Уверенность, что нами заканчиваются времена, необходимо должна уродовать людей; но она становится страшною, когда дерзким оборотом мысли обожествляет нас, как представителей истинного смысла и цели всего доселе бывшего, когда мы свою духовную нищету объявляем завершением всемирной истории. Такой способ воззрения приучил немцев говорить о “мировом процессе” и оправдывать свое время, как необходимый результат этого мирового процесса; этот способ воззрения поставил на место других духовных сил, искусства, религии — самодержавную историю, поскольку она есть “самоосуществляющееся понятие”, “диалектика духа народа” и “мировой суд”. Эту по-гегелевски понятую историю насмешливо называли странствованием по земле божества, которое, однако, само создается историей. Но оно собственно в мозгу Гегеля объявилось и проделало все диалектические ступени бытия вплоть до своего обнародования. Так что для Гегеля высший и конечный пункты мирового процесса совпали в его собственном берлинском существовании. Он должен был бы сказать, что на все после него появившиеся вещи надо смотреть только

как на музыкальное “Coda” к всемирноисторическому “Rondo”, а еще вернее просто считать их излишними. Он этого не сказал. Но зато он водрузил в пропитанных им поколениях тот восторг перед “властью истории”, который практически ведет к открытому восторгу перед успехом и идолопоклонству перед фактом. Для этого изобретено выражение “считаться с фактами”. Но кто научился сгибать спину и склонять голову перед “властью истории”, тот китайски-механически вторит всякой власти вплоть до общественного мнения и численного большинства. Так как каждый успех содержит в себе разумную необходимость, каждое событие есть победа логики или “идеи” — то живо на колени по всем ступеням лестницы успехов! И говорят, что господство мифологии кончено! Да посмотрите же на эту мифологию власти истории, обратите внимание на ее жрецов и на их ободренные колени. И все добродетели сопутствуют этой новой вере. Разве это не самоотвержение, когда исторический человек позволяет перелить себя в объективное зеркальное стекло? Разве это не справедливость — держать постоянно в руках весы и пристально смотреть, на которой из чашек более тяжести, силы? И какая превосходная школа приличия это отношение к истории! Все принимать объективно, ни на что не сердиться, ничего не любить, все понимать, — это делает мягким, гибким. А если кто-нибудь из воспитанных в этой школе иной раз и рассердится, то это ничего, все ведь понимают, что это только так, только *ira* и *studium*, и все-таки совсем *sine ira et studio*»²³.

Ницше отмечает далее неизбежность столкновения между «чрезмерностью истории» и моралью. «Да, моралью! — говорит он. — Возьмите какую хотите человеческую добродетель, справедливость, великодушие, храбрость, мудрость, сострадание, — она всегда потому добродетель, что восстает против слепой силы факта, против тирании действительности и подчиняется законам, которые не суть законы исторических течений. Она плывет всегда против исторических волн, — борется ли она с собственными страстями, как с ближайшими глупыми фактами, иди обязывается честностью, когда кругом ложь плетет свою блестящую паутину... К счастью, история хранит и воспоминания о великих борцах против истории, то есть против слепой силы действительности, и сама себя ставит к позорному столбу именно тем, что как раз тех именно и выдвигает, как исторических деятелей, которые мало озабочивались тем, что есть, дабы с веселою гордостью следовать тому, что должно быть».

И еще: «Никогда историческая точка зрения не вздымалась так высоко. Теперь история человечества есть продолжение истории животных и растений; и в глубочайших глубинах моря всемирно исторический человек находит в живой плазме следы самого себя. У него голова кружится при виде этого огромного пути, который он прошел, и еще более при виде самого себя, современного человека, который может этот огромный путь обозреть. Он высоко и гордо стоит на пирамиде мирового процесса; кладя на нее последний камень своего познания, он точно хочет сказать прислушивающейся к его голосу природе: “Мы у цели, мы — сама цель, мы — завершенная природа”. О, прегордый европеец девятнадцатого века! ты бредишь. Твое знание не завершает природу, а убивает твою собственную. Попробуй сравнить высоту того, что ты знаешь, с глубиной того, что ты можешь».

Все приведенные мысли Ницше, за исключением одной, очень важной, к которой мы сейчас обратимся, проходят сквозь все его сочинения в более или менее ярком выражении, и если кое-что в особенности в отдельных афоризмах, им противоречит, то либо в подробностях, либо в очень малых, сравнительно, дозах. Читатель видит сам, насколько мы были правы, утверждая, в противность категорически высказанному мнению г. Грота, что Ницше не рационалист и не хочет давать в жизни человека «торжество разуму и трезвому анализу». Напротив, его первая дерзость, не столь громкая, как другие его дерзости, состоит в том, что он бросает «прегордому европейцу XIX века» в лицо упрек в бессилии, вращенном на почве излишнего доверия к разуму и «трезвому анализу». Ницше претит все, в чем он усматривает преобладание «разумности», в ущерб другим духовным силам человека и его естественным влечениям, инстинктам, как он обыкновенно выражается. Собственную, личную свою *profession de foi*²⁴, как мы видели в прошлый раз, выражает словами: «Я не знаю лучшей цели жизни, как погибнуть, *animae magnae prodigus*, на великом и невозможном». И таковы были, по его мнению, древние досократовские греки, расточавшие «силу всю души великую» на борьбу с роковыми силами, не опасаясь трагического исхода. Древний грек вероятностью этого исхода и даже уверенностью в нем не убеждался ни в ничтожестве жизни, ни в неправоте своего дела. Правоту этого дела он основывал на своем личном убеждении, на своей личной вере, а не на каких бы то ни было сторонних соображениях. В отстаивании своего дела даже до гибели он видел свое счастье, высшее содержание своей жизни.

С Сократа начался упадок в сторону приспособленного к обстоятельствам историческим и иным, разумно-добродетельного счастья или, как выражается безымянный герой «Записок из подполья», «непреренно благоразумно выгодного хотения».

Как бы кто ни смотрел на вышеизложенное, но до сих пор мы не видим в Ницше не только рационалиста, — это просто пустяки, — но и теоретика эгоизма, и «имморалиста» каким Ницше вообще считается и сам себя считает. До сих пор мы видим благороднейшего и смелого мыслителя, на иной взгляд мечтателя, идеалиста, ставящего свои требования с точки зрения чрезвычайно возвышенно понимаемого индивидуализма. Человеческая личность для него мерило всех вещей; но при этом он требует для нее такой полноты жизни и такого противостояния всяким выгодам и условиям, умаляющим ее достоинство, что об эгоизме в вульгарном смысле слова и о каком бы то ни было «имморализме» не может быть и речи. Пойдем дальше.

* * *

Мы только что сказали, что через все сочинения Ницше проходят вышеприведенные мысли за исключением одной. Это та именно, что «мораль» и «добродетель» *всегда* восстает против слепой силы факта, против тирании действительности и подчиняется законам, которые не суть законы исторических течений. Эта мысль находится в противоречии почти со всем, что Ницше писал о морали и добродетели.

Кроме толчка, данного Сократом, Ницше знает еще и другой, совсем другой источник упадка, и другую его картину, соответственно которой он говорит и другие дерзости цивилизации и прогрессу. Чтобы оценить эту сторону дела, вернемся к сказанному в № 8 «Русского Богатства» о предшественнике Ницше, Максе Штирнере. Он, между прочим, тоже заинтересовался Сократом, но только судом над ним и его смертью, которую, мимоходом сказать, Ницше считает добровольною. Штирнер относится к делу гораздо грубее, проще. Он говорит: «Сократа хвалят за добросовестность, с которою он отклонил совет бежать. Но он был просто глуп, признавая за афинянами право суда над ним. С ним поступали по праву. Зачем стоял он на одной почве с афинянами? Зачем не разорвал с ними? Если бы он знал, мог знать, что он такое, он не признавал бы за такими судьями никаких прав. Его отказ был слабостью, заблуж-

дением, будто он имеет что-то общее с афинянами или что он член, простой член этого народа. Он мог быть только собственным судьей. Он и был им, когда сказал, что он достоин Протанея, и на этом ему следовало стоять, и так как он не приговаривал себя к смерти (Ницше думает, что именно сам себя приговорил), то должен был презреть суд афинян, но он подчинился и признал народ своим судьей, признал себя малым перед величием народа. Он мог не устоять перед силой, но его признание права было изменой по отношению к себе: это была добродетель».

Мы уже знакомы с необузданным эгоизмом Штирнера и приводили его образчики. Напомним их, потому что в них заключается в зародыше весь настоящий «иммориализм» Ницше.

Штирнер знает, что есть силы сильнее его и вообще всякого *я*, но, признавая эту силу как факт, он не хочет признавать ее как право, и в то же время утверждает, что право есть сила. Сократ оказал слабость, признав за афинянами право над ним, и они поступили с ним по праву, потому что оказались сильнее его. *Я* имеет право на *все*, но чтобы осуществить это право, *я* должен пустить в ход силу — силу ума, силу физическую, силу хитрости, как придется. Главное же дело в том, чтобы освободиться от почтения к разным фантомам, от преданности «шпукам», убедиться, что их в действительности совсем даже нет, что это только создания извращенного человеческого духа. «Я решаю вопрос о праве; вне меня нет права. Что по моему праву, то и есть право. Возможно, что другие не признают за мной этого права; это их дело, а не мое: пусть действуют. И если бы весь свет не признавал за мной того права, которое признаю *я*, то *я* не посмотрю и на весь свет. Так поступает всякий, кто умеет ценить себя, поскольку он эгоист, ибо сила первенствует над правом — и притом с полным правом». И в другом месте: «Тебя свяжут! — Мою волю никто не может связать. — Но ведь наступил бы полный хаос, если бы каждый мог делать все, что хочет! — Кто же говорит, что каждый может делать все, что хочет? Кто хочет сломить твою волю, тот тебе враг, так с ним и поступай».

Рассуждение вполне логичное, слишком логичное, слишком голологичное, и Ницше под ним целиком не подписался бы. Читатель сам увидит почему. А теперь обратим внимание на ту аристократическую струнку, которая слегка звучит в рассуждении Штирнера о суде над Сократом. Всякое *я* полноправно и все они равноценны. Но вот *я* Сократа как будто и подороже стоит, чем другие афинские местоимения первого лица.

Сократ оплошал и за это по праву поплатился, но он все-таки человек особенный, «выдающийся», «необыкновенный» и в качестве такого именно не должен был признавать право суда над собой. Ведь мало ли кого афиняне судили, но не всем же им претендовать было на место в Пританее. Очевидно, я «выдающихся», «необыкновенных» людей имеет какое-то преимущество в глазах Штирнера, какое — неизвестно, ибо, как мы уже говорили, книгу Штирнера надо считать недоконченной. Ей недостает положительной части, которая у Ницше есть. Есть у него и дальнейшее, до последней степени резкое развитие той легкой аристократической струнки, которая у Штирнера звучит едва ли только не в одном приведенном месте о Сократе.

«Ценность эгоизма, — говорит Ницше (*Götzendämmerung*, 98), — зависит от физиологической ценности его носителя: она может быть очень велика, а может быть и совсем ничтожна и Презрительна. Каждый отдельный человек должен быть рассматриваем с той стороны — представляет ли он собою восходящую или нисходящую линию жизни. Решение этого вопроса и даст меру ценности его эгоизма. Если он представляет подъем линии, то его цена высока и ради всей совокупности жизни, которая делает с ним шаг вперед, он должен быть обставлен наилучшими условиями. “Индивидуум”, как его до сих пор понимали толпа и философы, есть заблуждение; он не атом, не “звено цепи”, он — целая линия человека вплоть до него самого. Если он представляет собою нисходящее развитие, упадок, хроническое вырождение, заболевание (болезни, вообще говоря, суть следствия упадка, а не причины его), то цена ему малая, и элементарная справедливость требует, чтобы он возможно меньше отнимал на свою долю у лучших; он только их паразит».

Во имя личности Ницше требует отчета у всех реальных и идеальных форм общественности и горячо протестует против обращения ее в «орудие», функцию, орган какого бы то ни было целого; личность во всей полноте ее сил и потребностей противопоставляет он всем стихийным силам природы и истории вплоть до мирового процесса в целом и до трагического конца самой личности, если бы таковой оказался неизбежным. Но затем оказывается, что личности не равноценны и что есть какое-то целое, — «совокупность жизни», *das Gesamt-Leben*, — в интересах которого должна производиться расценка личностей: кто лучше может этому целому послужить, тому и цена большая, а кто послабее, тому и цена поменьше и житей-

ская доля похуже. Этим в корне подрывается исходная точка Ницше. Что люди, конкретные личности, не равны между собою не только по своему общественному положению, но и по своим силам и способностям, — это мы все очень хорошо знаем. Но вопрос не в этом слишком несомненном стихийном факте и даже не в том, что «ина слава солнцу, ина слава луне и звезда от звезды разнствуют во славе». Разумеется, — «ина», разумеется, — «разнствуют». Вопрос в принципе, на основании которого мы устанавливаем или должны устанавливать эти различия и производим или должны производить эту расценку. В практической жизни это дело чрезвычайно сложное и запутанное. Оставляя в стороне личные привязанности и отвращения и национальные, сословные и профессиональные предрассудки, широкою волною вращающиеся обыкновенно в нашу расценку людей, мы все же получим нечто очень сложное. Человек большого ума и исключительных дарований, раздвинувший наши теоретические горизонты, «насытивший кристалл очей» наших дивными художественными произведениями, или словом или музыкальными звуками поднимающий в нас волну лучших чувств, обогативший человечество благодетельным открытием или изобретением, — может оказаться слабым, ничтожным, дрянным характером. Увы! это слишком часто случается. Мало того, большой ум и редкий талант, которых мы не можем не ценить высоко, как силу, бывают направлены на дела, которые мы, по тем или другим соображениям, опять же не можем не ценить крайне низко, даже отрицательно. Наоборот, маленький во всех других отношениях человек может таить в себе, а при случае и обнаруживать такую нравственную мощь и красоту, перед которой мы поневоле должны почтительно снять шапку. Но ее столь же почтительно можно снять перед обыкновенным рядовым работником на деле, которое мы считаем важным, нужным, святым. Таким образом, не только звезда от звезды разнствуют во славе, но и в самих-то звездах лучи славы и бесславия переплетаются в очень разнообразных комбинациях. Если мы введем сюда физиологический элемент, указываемый Ницше, то он не только не устранил этой сложности, но еще введет новые осложнения. Посетитель цирка или балагана, любующийся атлетом, рабовладелец, выбирающий на рынке здорового, сильного, выносливого раба, ввиду своих частных целей, конечно, ценят этого атлета и этого раба выше больных и слабых, и они правы с своей точки зрения. На что бы им годился галлюцинант Сократ, эпилептик Магомет, хилый Вольтер, слабогрудый Шиллер²⁵, больной Ницше? Но

люди, получившие от этих больных и слабых известное возбуждение, хотя бы только в видах пересмотра своего умственного и нравственного багажа, конечно, без дальних размышлений дадут им более высокую оценку, чем тысячам здоровых и сильных.

Без дальних размышлений... Но Ницше вводит нас именно в область дальних размышлений. Он предлагает общий принцип, в котором тонут как частные, незаметные глазу мелочи, цели рабовладельца, посетителя цирка, или читателя сочинений Вольтера и его самого, Ницше, или общественного деятеля, занятого каким-нибудь житейским вопросом. Он указывает общий руководящий принцип, и уж наше там дело прикидывать его к житейским частным случаям. Притом же приведенная из «*Götzendämmerung*» цитата есть в известной степени *lapsus calami*²⁶ (до известной, однако, только степени). Из совокупности его сочинений видно, что высокой оценке подлежит не только физическое здоровье, но и духовная энергия. Но все-таки почему же какая-то «совокупность жизни» является вершительницей судеб и определительницей ценности личности? И почему эта самая личность, индивид, который ест и пьет, болеет и радуется, рождается, растет и разрушается, которого мы обнимаем в лице брата, друга, сына, любимой женщины, которого, наконец, сам Ницше так оберегает от всякого ущерба, — почему он оказывается даже не существующим? Он — не он, а какая-то линия, восходящая или нисходящая; он — предрассудок «толпы и философов». Относительно философов Ницше несколько ошибается, упрекая их в этом предрассудке. И прежде бывали времена, и теперь опять объявились философы, вполне свободные от этого предрассудка и решительно утверждающие, что всеми видимого, осязаемого и в свою очередь видящего, осязающего, чувствующего индивида нет, а если он и существует, то на него не следует обращать внимание. Но меньше всего можно бы было ожидать такого оборота мысли от Ницше. Он ведь так негодует на то, что «сознательно или бессознательно люди стремятся ни больше, ни меньше, как к полному преобразованию, и именно ослаблению, даже уничтожению индивидуума» (*Morgenröthe*, 127). И вот Ницше сам накладывает на него руку во имя «совокупности жизни», которую Штирнер, не обинуясь, назвал бы таким же *Spuk*, фантомом, как все прочие, в том числе и те, с которыми борется сам Ницше. Конечно, Штирнер груб и узок, и из его *я* мудрено бы было логически вывести какое-нибудь мерило ценности людей, не прибегая опять же к какому-нибудь неожиданному фантому, как это

случилось с Ницше. Но исходная точка Ницше допускала и даже навязывала иной выход, а именно: если личность есть самоцель, не подлежащая низведению на степень средства для достижения какой бы то ни было другой цели, то мерилom ценности людей может быть лишь размер их службы этому принципу. Здесь не место входить в подробности и практические применения, да и нет резона распространяться о том, чего Ницше не сделал, когда мы еще далеко не покончили с тем, что он сделал.

* * *

Цивилизованное человечество находится со времен Сократа в упадке, потому что рационализировало свои инстинкты, вдвинуло свои естественные влечения в узкие рамки «разумности» и тем себя обессилило. Но оно обессилило и продолжает себя обессиливать еще другим путем: оно стало *добрее*, что на теперешнем языке значит *лучше*. Но верно ли, что «добрее» и «лучше» — одно и то же? И верно ли, что человечество стало действительно и добрее и лучше? В этих двух вопросах заключается корень всего «иммoralизма» Ницше и, в частности, так смутившего г. Астафьева предложения занять позицию «по ту сторону добра и зла», *jenseits von Gut und Böse*. Оборот тут выходит почти каламбурный, так как по-немецки *gut* значит и добрый и хороший, как и в старом русском языке, остатки чего и доселе сохранились; добрый не значило непременно мягкий, любвеобильный и могло даже не иметь никакого отношения к области морали. «Удалой добрый молодец» русских былин, песен и сказок, разъезжая на «добром коне», совершал весьма часто подвиги, не имеющие ничего общего с добротой, а «добрую рюмку водки выпить» и тарелку «добрых щей» съесть мы можем и сейчас. Хотя дело само по себе ясно, но Ницше счел нужным в «*Genealogie der Moral*» пояснить: «*Jenseits von Gut und Böse... Dies heisst zum Mindesten nicht "jenseits von Gut und schlecht"*»²⁷.

Как произошло совпадение понятий «добрее» и «лучшее»? Для решения этого вопроса Ницше естественно обращается к истории. Но фактическая или, вернее, псевдофактическая часть этого его исторического экскурса решительно ничего не стоит. Она в такой степени произвольна, фантастична и противоречива, что над нею можно бы было и еще сильнее посмеяться, чем это сделал Макс Нордау, особенно, если заняться

сличением всего, разбросанного по этому предмету в разных сочинениях Ницше, в том числе и в отдельных афоризмах. Мы, однако, этим не станем заниматься и ограничимся лишь самыми общими чертами, рисующими основную мысль.

Когда-то, где-то жили люди (иногда это греки, иногда римляне, иногда германцы), по своим инстинктам подобные хищным зверям. Они были сильны телом и духом, храбры, воинственны, кровожадны, чувственны, властолюбивы, искали опасностей как случая проявить свою через край бьющую силу и наслаждений как случая ее растратить. Как они жили между собой — неизвестно: иногда следует думать, что они избегали всяких сношений между собой и жили в одиночку, собираясь в орды или шайки только для грабежа, разбоя, войны, а иногда выходит так, что они проявляли во взаимных отношениях «добрые» качества, которые и ныне добродетелями считаются. В конце концов, однако, их мораль, то есть их понятия о добре и зле, о нравственно одобрительном и неодобрительном, резко отличались от наших теперешних. Злое, то есть злобное отнюдь не значило для них «дурное», равно как «доброе» не значило «хорошее». Совсем даже напротив. И вот они столкнулись с другой расой, более слабой, победили ее и обратили в рабство. Мораль рабов, слабых, придавленных, естественно отличалась от морали господ. Господа победители считали нравственно одобрительными, высшими, лучшими качествами храбрость, жестокость, чувственность, властолюбие, открытость во всех действиях — потому что им нечего стесняться было — и, следовательно, правдивость. Добродетели рабов побежденных были совершенно противоположны, сообразно тому, что указывало им их придавленное положение: они должны были жаться друг к другу и воспитывать в себе так называемую любовь к ближнему, мягкость, осторожность, умеренность, хитрость.

Здесь я не могу удержаться, чтобы не привести одного незамеченного Максом Нордау историко-антропологического курьеза. Победоносная раса, сильная, храбрая, жестокая, была белокура, а побежденная, слабая, трусливая — темнокожа и черноволоса (*Zur Genealogie der Moral*, 8), и Ницше часто говорит о «великолепном, жаждущем добычи и победы белокуром животном». А между тем в одном из своих афоризмов он предлагает следующую изумительную гипотезу: не объясняется ли темнокожесть частыми, в течение веков, припадками злобы, вызывающими прилив крови к коже, а белая кожа — столь же частыми приступами страха, сопровождаемого бледностью? (*Morgenröthe*, 221).

Долго ли, коротко ли, но две противоположные морали существовали рядом, вызывая взаимные недоразумения, скрытую ненависть и открытое презрение, вообще вражду, окончившуюся в один прекрасный день восстанием рабов, восстанием не в тех воинственных формах, какие мы обыкновенно себе представляем в связи с этим словом, — об этом мы, по крайней мере, ничего не узнаем, — а «восстанием в морали», восстанием и победой рабов. Как это случилось, — понять довольно трудно. Достоверно только, что толчок в этом направлении дан цивилизованному миру евреями. Им удалось неизвестными путями произвести «переоценку всех ценностей» или, вернее, навязать человечеству свою оценку, свою «рабскую» мораль смирения, самоотречения, воздержания, кротости, сострадания и вытеснить ею мораль «господ». Впоследствии к этому торжеству примкнули и другие рабские элементы. С этих пор «добрый» и «хороший» с одной стороны, «злой» и «дурной», с другой — стали синонимами, а вместе с тем начался упадок человечества. Эгоизм при этом не исчез, по мнению Ницше: он только прикрылся условной фразой, притаился и в то же время получил характер расслабленности, робости, расчетливости. *Всякая* альтруистическая мораль представляет собою такой скрытый и «рабский» эгоизм. Ницше не делает исключения не только для принципов любви к ближнему и сострадания, но и для дружащей с эгоизмом утилитарной морали, в которой видит те же рабские черты — трусость, слабосилие. Принцип пользы, без сомнения слишком односторонний и узкий, как для объяснения «генеалогии морали», то есть ее фактического развития в истории, так и для руководства в любой данный момент, представляется Ницше одним из результатов того слабосилия и связанной с ним трусости, которые заставляют людей жаться друг к другу и рассчитывать каждый свой шаг. А все это является выражением упадка, пониженной жизнеспособности. Когда тон жизни давала мораль «господ», — «злое» было лишь проявлением избытка силы, переливавшейся через край, искавшей себе поприща, не отступая перед возможностью нанесения страдания другим, но не избегая опасностей и страданий и для себя и находя удовлетворение в своей собственной яркости и полноте. «Последним великим временем» Ницше считает эпоху возрождения и не останавливается перед известной идеализацией одного из знаменитейших в истории человечества насильников, предателей и развратников — Цезаря Борджиа. Современные люди восприняли рабскую, альтруистическую мораль вследствие своей слабости. Они так

слабы, что всю свою жизнь проводят и всю цель жизни видят в избегании опасностей и в спокойном, уверенном существовании. Ради него они отказываются от удовлетворения своих инстинктов и страстей и приближаются к более или менее строгому аскетическому идеалу; ради того же они возводят в звание добродетели такие качества, поступки и мотивы поступков, которые гарантируют им скудное, серенькое, но спокойное и безопасное житие. Этот симптом упадка в свою очередь ведет к дальнейшему упадку, потому что в современном обществе все прилаживается к тому, чтобы охранить слабых за счет сильных, жизнеспособных. Если это не достигнуто на деле, то к тому стремится вся разноименная современная мораль и сама по себе, и поскольку она отражается в политике. Все эти толки о всеобщем равенстве, о рабочем, о женском вопросе представляют собою отзвуки упадка, декадентского стремления срезать все вершины и все нивелировать на низшем уровне. К народным массам Ницше относится с величайшим презрением. Они «кажутся ему заслуживающими внимания только в трех отношениях: во-первых, как расплывающиеся копии великих людей, воспроизведенные на плохой бумаге стертými клише, затем как противодействие великим, и, наконец, как орудие великих; в остальном — побрал бы их черт и статистика!» (*Unzeitgemässe Betrachtungen*, I, 189). Я привожу эту цитату только ради энергии и определенности ее выражений, а иначе затруднился бы в выборе, — столь велико презрение Ницше к массам и столь часто и многообразно оно проявляется. Автор предисловия ко второму изданию «*Also sprach Zarathustra*» справедливо говорит, что аристократизм (*Vornehmheit*) составляет существенную черту всего учения Ницше и жестоко ошибаются те анархисты, которые думают на нем основаться. Критики (в том числе и Нордау) часто цитируют слова «нет истины, все дозволено» — как подлинное И полное выражение основной мысли Ницше. Это совсем не верно. Все относящееся сюда место гласит так: «Когда крестоносцы столкнулись на Востоке с непобедимым орденом ассасинов, орденом свободных мыслителей *par excellence*²⁸, низшая степень которого жила в повиновении, не виданном ни в каком монашеском ордене, — они узнали каким-то путем и символ и лозунг, составлявший тайну лишь высших степеней: “Нет истины, все дозволено”» (*Zur Genealogie der Moral*, 167). Таким образом невиданная свобода одних сопровождалась невиданным повиновением других, и именно это пленяет Ницше в недоброй памяти ордене или секте ассасинов, название которых примыка-

ет, с одной стороны, к арабскому гашишу, а, с другой — к французскому assassin, убийца. Отнюдь, значит, не всем все дозволено, а лишь очень и очень немногим избранным, лучшим, которым остальные должны слепо повиноваться.

Кто же, однако, эти лучшие? и почему они лучшие? и почему лучшим следует приносить в жертву остальных? Не будем гоняться за исторической точностью, — Ницше, очевидно, даже уж слишком далек от Uebermaas der Historie, — допустим, что момент столкновения двух рас, господской и рабской, и затем момент торжества рабской морали суть не фантазии, а настоящие исторические факты. Относительно первого из этих моментов мысль Ницше совершенно ясна: лучшие были представлены расой господ победителей. Они были выше физиологически, энергичнее, ярче, жизнеспособнее. Ницше знает, что это были дикие звери с нашей теперешней точки зрения, но употребляет всевозможные средства для того, чтобы убедить нас, что мы, нынешние люди, стоим ниже этих зверей и стоим дешевле их. То он, как художник, эстетически любит яркостью красок, мощью страстей, широким размахом удали в стародавней жизни, как она ему рисуется по сравнению с нашим теперешним, относительно спокойным, но сереньким существованием. То, как мыслитель, он старается расшевелить в нас скептицизм по отношению к нашим привычным понятиям о добре и зле, не только остроумно, но отчасти и не без основания доказывая, что «добрый» и «хороший» не так уж абсолютно совпадают в принципе, как они совпали в словесном выражении. Он указывает далее на то преимущество «великолепного, жаждущего победы и добычи белокурого животного», что в нем не было внутренней раздвоенности, что оно не считало ни одного из своих естественных влечений, «инстинктов», дурным, не умаляло этим путем жизни, не противоборствовало ей, и следовательно, лучше служило тому Gesamt-Leben, которое одно должно быть признано источником и мерилom нравственности и которое мы оскорбляем своими аскетическими идеалами, своими понятиями о долге, разных обязательных ярмах. В связи с этим находится и та его мысль, которую, как мы видели, можно выразить двумя афоризмами Достоевского: «Человек деспот от природы и любит быть мучителем», «Человек до страсти любит страдание». Таков нормальный человек, по мнению Ницше, и потому, видя в современном человечестве усилие «доброты», которой он не верит, и заботливость о спокойном, безопасном существовании, он говорит об упадке. Если, однако, мы со всем этим и согласимся, то сам собою является во-

прос: где же теперь «господа»? Кто теперь «лучшие»? Ибо ведь «великолепное белокурое животное» было и былшем поросло. Как ни старается Ницше возвеличить жестокость, злобу, разнузданность, как ни ухищряется он признать эти свойства нормальными и благодетельными для человечества, он вынужден признать следующее: «Теперешние жестокие люди должны быть рассматриваемы как остатки более ранних культур, это как бы геологические обнажения более глубоких формаций, вообще прикрытых позднейшими наслоениями. Это отсталые люди, мозг которых, вследствие разных случайностей наследственности, не получил достаточно тонкого и разностороннего развития. Они показывают нам, чем некогда были все люди, и приводят нас в ужас, но сами они также мало ответственны за это, как кусок гранита за то, что он гранит. И в нашем мозгу, наверное, есть извилины, соответствующие их настроению, как в форме некоторых органов человеческого тела сохраняются воспоминания о других, более ранних состояниях. Но эти извилины не составляют уже ныне русла, по которому течет наша духовная жизнь». Это — отдельный, вполне законченный афоризм (*Menschliches, Allzumenschliches*, 1, афоризм 43). Ясно, что лучших, сильных надо ныне искать уже не между жестокими и злыми. Но между «добрыми» Ницше тоже не хочет их искать, потому что «добрые» доведены процессом обобществления до стадообразного состояния с полным отсутствием «пафоса расстояния» (*Pathos der Distanz*) между лучшими и худшими, высшими и низшими. Все они находятся во власти «рабской» морали, которую Ницше склонен называть «моралью» вообще, вследствие чего с неоправданною дерзостью охотно называет себя «имморалистом», отрицателем морали вообще. Это неоправданная дерзость, потому что в действительности он страстно ищет именно и прежде всего морали, но такой, которая не походила бы на современную, «рабскую» и заслуживала бы название «господской».

Но опять-таки где же ныне «господа», настоящие, имеющие нравственное право считаться таковыми? За современным европейским дворянством Ницше отказывается признать это право, как потому, что и оно заражено рабской моралью, так и потому, что вследствие смешения рас в нем уже ничего не осталось от крови «великолепного белокурого животного» и утратилась былая физиологическая ценность. Господами положения в Европе можно считать буржуа-капиталистов. Но что они не настоящие господа, в смысле Ницше, не природные повелители, это он заключает уже из того, что они входят в сделки и

переговоры с рабочими (которых «побрал бы черт и статистика»), не умеют и не могут внушить им «пафос расстояния». В современном обществе, по мнению Ницше, только на войне вырисовывается облик истинной морали, при которой повелители и повинующиеся знают свое место. «Лучших» надо искать на войне и — между преступниками. Последнее для нас особенно любопытно, так как сюда именно относится та ссылка на «Мертвый дом» Достоевского (*Götzendämmerung*, 120), о которой я говорил в прошлый раз. Но интересна собственно не сама ссылка, а то, что Ницше говорит в связи с нею (см. также *Die fröhliche Wissenschaft*, § 4 и в др. местах) и что поразительно напоминает рассуждения Раскольникова о преступниках и «необыкновенных» людях. Сходство доходит до частого упоминания именно Наполеона, который Ницше, как и Раскольникову, представляется — и по одинаковым соображениям — типичным представителем «необыкновенного» человека, правомерно «преступавшего» всякое право. При этом Ницше очень красноречиво распространяется о чувстве «чандала» (низшая каста в Индии, собственно отбросы всех каст), обуревающим всякого сильного человека, не нашедшего себе места в современном «покорном, посредственном, кастрированном обществе». Это — «чувство ненависти, мести и восстания против всего существующего».

Это чувство чандала, непристроенного сироты, несомненно руководит самим Ницше. Отсюда его проклятия всякому обществу и его хвалебные гимны одиночеству. Личная его судьба не особенно интересна. Сам он удовольствовался бы, по-видимому, сравнительно весьма малым. Громя все существующее, он в одном месте, отчаявшись в каких бы то ни было общепризнанных идеалах, провозглашает «моральное междуцарствие» (*Morgenröthe*, § 453) и говорит: во ожидании общего признания каких-нибудь еще имеющихся выработаться общепризнанных идеалов, «будем, насколько возможно, собственными царями и будем основывать маленькие опытные государства» (как основываются опытные поля, формы и проч.). Это предложение имеет не только тот смысл, что, дескать, дозволим себе все, не признавая над собой ничего высшего, но, как это мы и у Раскольникова видели, часто личный смысл: не признаю над собой ничего высшего, но сам желаю быть высшим. В той же «*Morgenröthe*» (S. 199) Ницше рекомендует «каждому», кто чувствует себя тесно в Европе, удалиться «в дикие и свежие страны и стать там господином». Автор предисловия к «*Also sprach Zarathustra*» полагает, что Ницше «был аристократ на-

сквозь; родился он в более благоприятные для настоящих господ времена, он был бы тем, чем когда-то *хотел быть*: человеком действия, основателем ордена, колонизатором. Из всего этого видно, что честолюбие Ницше было бы насыщено, если бы ему удалось стать царьком какого-нибудь дотоле необитаемого острова или основателем секты вроде ассасинов, где небольшая кучка людей оказывала бы ему беспрекословное повиновение. Это немного, конечно, для свободного мыслителя, вызывающего на бой небо и землю. Но ему выпала на долю более значительная роль: быть философским выражением всего цивилизацией непристроенного, оскорбленного, озлобленного, всех сирот и отбросов — чандала, хотя, конечно, не для всех сирот и отбросов обязательна та жажда власти, которою страдал сам Ницше и которую он считал коренным свойством человеческой природы вообще.

Что же касается «морального междуцарствия» в более общем смысле, то есть в смысле предоставления всем и каждому полной моральной разнузданности, то Ницше был на этот счет даже очень строг и только, собственно говоря, пугал своим «иммориализмом». «Die fröhliche Wissenschaft» открывается рассуждением о том, что все люди всегда имели и имеют одну задачу: поддержание человеческого рода. Не потому, — замечает Ницше — эта задача так обща, что человек пылает любовью к своей породе, а просто потому, что нет в человеке ничего старше, крепче, непобедимее этого инстинкта, оставляющего самую сущность нашего рода. Правда, люди разными путями, правильными и неправильными, стремятся к осуществлению общей задачи, но все-таки она есть, по мнению Ницше, а потому для «морального междуцарствия», фактически несомненно существующего, в высшем, теоретическом смысле нет резонов. Моралист-теоретик может принять общую задачу за исходный пункт и затем произвести оценку различных человеческих действий на основании степени их приближения к осуществлению общей задачи. Ницше так и делает, с тою однако разницей, что верховным критерием моральной оценки у него является не простое поддержание человеческого рода, а его улучшение, что уже даже и не может представить за себя гарантий всеобщности. Несмотря на существующее моральное междуцарствие, несмотря далее на все свои гневные и саркастические выходки против морали вообще, как оскорбительной и ненужной узды, Ницше считает возможным теперь же приглашать людей к принятию весьма строгой морали. Он убеждает нас признать высшею целью своего существования поднятие человеческого

типа, создание «сверхчеловека», каковая задача и составляет центр его морали. Мораль эта во многих отношениях резко отличается от принятых ныне правил нравственности, но все же она есть мораль, и Ницше оказывается при этом самым крайним идеалистом. Все нынешние разноименные системы морали и все побуждения и поступки, признаваемые ныне нравственными, Ницше объявляет результатом пагубной дрессировки, противоестественной, так как она подавляет инстинкты и самую жизнь, самую «волю к жизни». Но вот конец той из речей Заратустры, начало которой мы привели в прошлый раз:

«Выше любви к ближнему — любовь к дальнему и будущему; выше любви к человеку — любовь к делам и призракам.

Брат мой, призрак, витающий перед тобою, прекраснее тебя; зачем же не отдаешь ты ему свою плоть и кровь? Но ты страшишься и бежишь к своему ближнему.

Вы не справляетесь сами с собой и недостаточно себя любите; и вот вы хотите соблазнить своего ближнего на любовь и позолотить себя его заблуждением...

Вы приглашаете свидетеля, когда хотите хвалить себя, и когда вы соблазнили его хорошо о вас думать, то сами начинаете думать о себе хорошо...

Один идет к ближнему, потому что ищет себя, другой — потому что хотел бы потеряться. Ваша дурная любовь к себе делает для вас из одиночества тюрьму.

Дальние расплачиваются за вашу любовь к ближнему, и когда вы только впятером собрались, где-нибудь должен умереть шестой...

Пусть будущее и отдаленное будет причиной твоего сегодня. Сверхчеловека должен ты любить, как свою причину.

Братья мои, я не любовь к ближнему советую вам, я советую вам любовь к дальнему».

Загадочность языка Заратустры не мешает, в связи с вышеизложенным, усмотреть по крайней мере две стороны в приведенном отрывке. Ясно, во-первых, что в современной любви к ближнему Ницше видится лицемерие или самообман, и он восстает против них. Ясно, далее, что он зовет нас к жертвам, зовет нас отдать свою «плоть и кровь» «призраку», «сверхчеловеку». При чем же тут «иммориализм»? Но этого мало. Сам Заратустра, если не сверхчеловек, то его предтеча, нисколько не похож ни на Цезаря Борджиа, ни на «великолепное белокурое животное». Он называет себя «врагом добрых и справедливых», «другом злых», вообще является на словах чем-то вроде антихриста или божества зла, но в действительности это человек

кроткий, мягкий и вдобавок ведущий аскетический образ жизни. Да и в речах его звучат такие, например, ноты: «Вверх ведет наш путь, от рода к сверхроду. Но отвратительна для нас вырождающаяся мысль, гласящая: “Все для меня”» (107); «Любить и гибнуть — это от века идет рядом; жажда любви есть и жажда смерти; так говорю я вам, малодушные!» (176); «Гибнущих люблю я своею полною любовью, потому что они — поднимающиеся» (288) и т. п. Таким образом, найдя удовлетворяющий его идеал, Ницше требует такого же к нему отношения, как и всякий другой моралист, он даже гораздо строже многих в этом отношении, гораздо, например, строже и требовательнее гр. Л. Н. Толстого. Но затем является вопрос о самом этом идеале, об его содержании и о путях, к нему ведущих, помимо общих всякой морали требований преданности известному идеалу.

Сопоставляя отдельные места из сочинений Ницше, Макс Нордау уличает его в разных противоречиях и, между прочим, в том, что он то отрицает всякое общежитие и восхваляет одиночество, какое-то странное вполне изолированное положение, то, наоборот, говорит о благодеяниях общежития. Противоречий у Ницше вообще не оберешься, а что касается общежития и одиночества, то он договаривается в одном месте до «Einsamkeitslehre» (одиночествоведение), которое он ставит, как особую научную дисциплину, рядом с *Gesellschaftslehre*, обществоведением. Тем не менее в данном случае можно усмотреть яе только противоречия. Общество, общежитие есть факт необходимый, неизбежный, но имеющий свои хорошие и дурные стороны. Судя по первоначальной исходной точке Ницше — святости личности — можно было бы думать, что он своеобразно примкнет к общей задаче нашего века: найти такую общественную форму, которая гарантировала бы полный возможный расцвет личности. Своеобразность Ницше могла бы выразиться таким решением, что этот идеал фактически недостижим, но тем не менее остается идеалом, к которому возможно большее или меньшее приближение и за который люди должны хотя бы вечно бороться (припомним, что он хочет «погибнуть на великом и невозможном»). Это очень шло бы к общему строю мысли Ницше, так как указывало бы дорогую ему перспективу неустанного действия, неустанной борьбы за великое дело. Но, свернув незаметно для самого себя со своей первоначальной дороги, Ницше остановился, как на общественном строе, который способствовал бы выработке «сверхчеловека» насчет человека, иначе говоря, какой-то аристократии насчет массы.

Никакой однако нравственной распушенности он этой аристократии не предоставлял, напротив, она должна, ею его мнению, в свою очередь подчиниться строжайшей нравственной дисциплине для выработки из себя новой, еще высшей аристократии. Демократические течения нашего времени естественно представлялись ему препятствием на этом пути и потому он обливал своим презрением массы, требующие от общества больше, чем оно, по его, Ницше, мнению, должно им предоставить, имея в виду свою главную цель — выработку «сверхчеловека». Все его разговоры о красоте «белокурого животного», о жестокости и злобе относятся к невозвратному прошлому, к «генеалогии морали»; и если он настаивает на рабском происхождении «доброты» и на упадке человечества, как на ее результате, то это лишь в тех видах, чтобы отвлечь заботливость общества от слабых и больных и привлечь ее к сильным и здоровым, из среды которых может выработаться сверхчеловек.

Любопытно, что Ницше относится вообще очень презрительно к дарвинизму с его борьбой за существование и естественным отбором, которыми обуславливается возникновение новых, высших форм жизни (*Götzendämmerung*, 87; *Die fröhliche Wissenschaft*, 273). Но в «*Unzeitgemässe Betrachtungen*» Ницше упрекает Давида Штрауса²⁹ в том, что он из трусости не сделал всех надлежащих выводов из «дарвинистской этики», а, дескать, выводы эти только и могут состоять в *bellum omnium contra omnes*³⁰ и в праве сильнейших. В сущности, предлагая своего сверхчеловека как цель человеческой деятельности, Ницше стоит на чисто дарвинистской точке зрения, и многие дарвинисты (как, например, г-жа Клеманс Ройе, Спенсер в «Социальной статике»³¹ и др.) далеко превзошли его в деле жестокого отношения к больным и слабым. Но у него есть и оригинальные грубости, и я приведу одну из них, относящуюся к вопросу, которого мы не имели еще случая коснуться.

В одной из речей Заратустры говорится о дружбе, а затем мимоходом и о способности к ней женщины.

«Если ты раб, то не можешь быть другим. Если ты тиран, то не можешь иметь друзей.

Женщина была слишком долго рабом и тираном. Поэтому женщина неспособна к дружбе: она знает только любовь.

В женской любви заключается несправедливость и слепота ко всему, чего она не любит. Но и в сознательной любви женщины есть все-таки наскок и молния и ночь рядом со светом*.

* Я стараюсь переводить как можно точнее.

Еще неспособна женщина к дружбе. Женщины еще кошки, или птицы, или, в лучшем случае, коровы» (78).

В другой речи Заратустра передает свою беседу с встречной старушкой. Он говорил ей:

«Все в женщине загадка и все имеет в ней разгадку: она называется беременность.

Мужчина есть для женщины средство: цель есть всегда ребенок. Но что такое женщина для мужчины?

Двух вещей хочет настоящий мужчина: опасности и игры. Поэтому ему нужна женщина, как опаснейшая игрушка.

Мужчина должен быть воспитан для войны, а женщина — для отдохновения воина: все остальное глупость.

Слишком сладкие плоды не нужны воину. Поэтому ему нужна женщина: горька и сладчайшая из женщин.

Лучше мужчины понимает женщина детей, но мужчины более дети, чем женщины.

В настоящем мужчине сокрыто дитя, которое хочет играть. О, женщины, найдите же дитя в мужчине!

Пусть женщина будет игрушкой, изящной и чистой, как драгоценный камень, блистающий добродетелями еще не существующего мира.

Пусть луч звезды сияет в вашей любви! Вашей надеждой пусть будет: о, если бы я родила сверхчеловека!» (92)». И т. д. Старушка, выслушав эту речь, удивляется, что Заратустра, мало знающий женщин, сказал о них правду, и в благодарность сообщает ему одну «маленькую истину»: «Если ты идешь к женщине, не забудь захватить кнут!»

Хотя Заратустра и называет себя врагом добрых и справедливых и другом злых и жестоких, но в действительности он слишком добрый и мягкий человек, чтобы поднять руку на женщину, особенно если она — возможная мать сверхчеловека. Тем не менее в его смятенном уме сверхчеловека и кнут уживается рядом.

* * *

Я предполагал познакомить читателей с идеями Ницше гораздо полнее и обстоятельнее, чем мне удалось это сделать. Не удалось же мне частью вследствие трудности самой задачи, частью по недостатку времени и места. Утешаюсь тем, что мне удалось, может быть, по крайней мере, убедить читателя, что в Ницше не только есть, как и во всяком писателе, во всяком человеке, свет и тени, но что этот свет сияет ярче многих при-

знанных светил, а эти тени чернее черного; что нельзя записывать Ницше ни в просто сумасшедшие, как это делает Нордау, ни в непогрешимые, как это делают пламенные ученики. Затем я старался по крайней мере выдвинуть те стороны учений Ницше, которые или совсем ускользнули от внимания критиков, доступных русскому читателю, незнакомому с подлинниками, или недостаточно или неверно освещены ими. Лыщу себя поэтому надеждою, что мои беглые заметки сослужат некоторую службу хотя бы только в качестве дополнения к статьям гг. Преображенского, Грота, Лопатина, Астафьева в московском философском журнале и книге Макса Нордау.





А. ВОЛЫНСКИЙ

Литературные заметки: Аполлон и Дионис

I

Довольно много лет тому назад Ницше написал сочинение, которое никогда не будет забыто, как удивительный комментарий к одному из очень трудных вопросов — к вопросу о происхождении греческой трагедии*. Небольшое по объему, сочинение это заключает в себе ряд глубоких мыслей, объединенных в строгую систему, полную характеристику целого строя греческой образованности. Рассуждения об искусстве перемешаны с общефилософскими рассуждениями, но сущность книги может быть названа эстетическою в самом строгом смысле слова. Еще не увлеченный крайностями индивидуализма, Ницше на первоначальной ступени своей литературной деятельности не был тем блестящим, но парадоксальным мыслителем, каким он явился пред европейскою публикою в трактате об «Антихристе».

Ницше рассматривает главные основы греческой трагедии, но его рассуждения относятся ко всякому искусству вообще. Вникая в существенные черты древнего творчества, он находит в нем два начала в неизменном сочетании, которое придало греческому искусству величие, не разрушимое ни для какого времени. Эти два начала — Аполлон¹ и Дионис². Как и простые явления, искусство на своей поверхности почти не представляет никакой загадочности. В художественном отражении события жизни выступают, облеченные простыми и ясными формами. Все, что есть в жизни доступного восприятию, пере-

* Die Geburt der Tragödie. Oder: Griechenthum und Pessimismus. Dritte Auflage. Leipzig, 1894.

носится в поэтическую картину со всеми живыми подробностями, потому что искусство даже на высших ступенях своего развития хочет быть только правдивым отражением того, что действительно существует. Оно ставит перед миром свое чистое зеркало, чтобы дать точное художественное изображение жизненного процесса — не в его отвлеченных идеях и понятиях, которыми занимается наука и философия, а в его простых, чувственных формах и проявлениях. Искусство занимается явлениями. Каких бы целей оно ни достигало при полном расцвете своих сил, оно никогда не должно переходить в отвлеченное рассуждение на ту или другую тему. В нем должны быть простые, осязаемые вещи, мир в его пестроте и сложности, в его предметных событиях и фактах, потому что вне вещей и явлений нет настоящего искусства. Даже самые тонкие границы, которые разделяют между собою явления различных порядков, оно должно различать и отражать с глубокою идеальною правдивостью. Вот где истинное царство бога Аполлона, о котором с такою удивительною проницательностью рассуждает Ницше. Искусство служит Аполлону. Оно служит красоте, потому что вне определенных форм красота не существует. От зачаточных проявлений первобытного творчества до вершин поэзии искусство всегда было и будет царством форм — пестрых, многообразных, иногда сходных между собою, но никогда не сливающихся в одну серую массу.

Но жизнь в ее видимых явлениях не более, как блистательный покров, под которым таится ее невидимый, но вечный принцип. Красивые видения, которыми заслоняется от нас божество, предметы не имеют истинно реального характера. При обманчивой внешней независимости, они находятся в полном внутреннем подчинении тому началу, которое противоположно всему индивидуальному, противоположно красоте, противоположно тем жизненным порядкам, над которыми царит Аполлон. Это начало — Дионис. Мир явлений, в его различных системах, стремится сохранить свое равновесие в определенных границах. События жизни чередуются в строго логическом порядке постепенности и причинной зависимости. Казалось бы, что нет иного бога, кроме бога Аполлона. А между тем, в каждую данную минуту мы можем легко убедиться в том, что под видом служения Аполлону мир постоянно и неотразимо стремится к полному освобождению от самого себя, от своей индивидуальности, от своих случайных форм. Посреди плавного, тихого, безмятежно красивого течения жизни, вошедшей в определенные берега, человеком вдруг овладевает чувство про-

теста против собственной ограниченности. Беспощадно разбил бы он железные цепи индивидуальности, которые мешают ему дать полную волю своим влечениям. Он, который только что с молитвенным умилением служил Аполлону, — теперь готов принести кровавую жертву богу Дионису, лицом к лицу с роковым законом всякой жизни, со смертью.

По народному преданию, мудрый демон сопровождает бога Диониса — демон, знающий ничтожество человеческой жизни, ее бесцельность и бессилие. Однажды царь Мидас³ долго гнался за этим демоном по густым лесам. Когда, наконец, его схватили, царь пожелал узнать от него смысл человеческой жизни. Но демон молчал неподвижно и сурово. Тогда царь пригрозил ему насилием, и демон, среди саркастического смеха, сказал ему: «Несчастный человек, создание суеты и праха! Зачем заставляешь ты меня говорить о том, что было бы тебе полезнее совсем не знать? Тебе недоступно самое лучшее: не родиться, быть ничем. Но если тебе не дано то, что лучше всего на свете, то тебе было бы все-таки хорошо немедленно умереть». Мысль о Дионисе убивает в человеке интерес к мимолетным земным явлениям. Философская мудрость, которая не может быть ничем иным, как повторением мистической тайны жизни в отвлеченных понятиях, возбуждает в нем безумно-страстную потребность развеять мираж явлений, нарушить законные черты, выйти из оцепенелого круга индивидуальности, чтобы в вакхическом экстазе воздать великую славу могучему, вечному, неразрушимому богу Дионису, богу над всеми богами, трагическому богу мировой и вечной свободы.

II

Это неустойчивое соединение двух противоположных начал, Аполлона и Диониса, создало, по толкованию Ницше, величайшее явление мира — греческую трагедию. Диалоги, фигуры, художественные краски в произведениях Софокла и Эсхила⁴ отличаются необычайною красотой. Действующие лица обрисованы величаво, просто — строго индивидуальными чертами, над которыми веет дух Аполлона. Но это только внешняя сторона трагедий — те простые факты, которые должны успокоить глаз, только что созерцавший бездну. За нею таится трагический смысл, над которым не властвует бог Аполлон. Ужасающие события и могучие страсти кипят под покровом красоты, покорные не земным, а высшим дионисовским законам. В не-

большом рассуждении Ницше делает несколько великолепных критических замечаний к произведениям Софокла и Эсхила, чтобы на живом примере объяснить свое учение об Аполлоне и Дионисе. Вот перед нами «Эдип»⁵. По-видимому, в этой трагедии нет ничего особенного. События развиваются в фатально-неизменном направлении. Таинственная судьба Эдипа, выкованная из железа, раскрывается пред глазами с ничем не разрушимую последовательностью. Фигуры ясны, торжественная логика царит над всеми происшествиями. Великое несчастье разразилось над Фивами, и это несчастье не пройдет до тех пор, пока не будет найден убийца царя Лайоса. Так сказал дельфийский бог, и Эдип, в праведном гневе на неведомого злодея, наверху личного блаженства и славы, изрекает ужасные проклятия виновнику народного бедствия. Его должны найти сейчас же. Пусть никто не побоится открыто принести его в жертву яростной мести богов. Но хор молчит. Никто не выходит с покаянием перед великим царем. Ужас надвигается все ближе и ближе. Величавая фигура Эдипа становится зловещим видением. Следует гениально написанная сцена с пророком Тирезием, который в гневном споре с царем почти открывает ему, кто убийца Лайоса, кто совершил не только это, но и другое, не менее великое, преступление. Народ не верит своим ушам. Слышен смущенный шепот хора, как отдаленные раскаты грома. Эдип не может быть убийцей своего отца, не может быть кровосмесителем, — он, который спас город, усмирил крылатую деву. Но неумолимая судьба приближает с каждым новым мгновением царственного героя к трагической развязке. В успокоительном рассказе Иокасты Эдип с ужасом узнает, что именно он великий преступник, что Иокаста его родная мать, что боги преследовали его от первого дня рождения, таинственно ведя его противозаконными путями к могуществу и славе. Спасенья нет.

Горе! горе!

Отныне все мне ясно. Свет дневной,
Погасни же в очах моих. Я проклят
И проклятым рожден, я осквернил
Святое ложе, кровь святую пролил.

На сцене раздаются спокойные, как вечность, слова трагического хора о ничтожестве всякой жизни на земле.

Обитатели Кадмеи, посмотрите на Эдипа,
На того, кто был великим, кто ни зависти сограждан,
Ни судьбы уж не боялся, ибо мыслию бесстрашной
Сокровеннейшие тайны Сфинкса древнего постиг.

Посмотрите, как низвергнут он судьбой. Учитесь, люди,
И пока пределов жизни не достигнет без печали,
И пока свой день последний не увидит тот, кто смертен,
На земле не называйте вы счастливым никого.

Но трагедия еще не кончена. Отныне судьба Эдипа, испытавшего великие страдания, новым чудесным путем достигает предела всякой славы. Эдип в Колоне⁶ является преобразенным героем нового трагического типа. Прежний мудрец, разрешивший загадку Сфинкса, стоит теперь пред нами в ореоле высшей святости. Однажды открыв пред ним тайну жизни, мудрость открыла ему теперь великую освободительную тайну смерти. Слепой старик, с истощенными силами, он смело и спокойно готов отдаться во власть неумолимому закону разрушения и разложения. Он умрет *безболезненною* смертью, тихо, без крика, потому что на краю жизни он понял величайшую из загадок мира, — загадку, которую он объяснит только Тезею. Пусть Антигона и Йемена стоят вдали. Пусть никто не приблизится из толпы афинского народа, когда он поставит Тезея лицом к лицу с истиною. Перед Эдипом блеснул последний свет последнего откровения — смерти, которая выше жизни, свободы, которая выше рабства, блеснули золотые лучи божественного избавления и примирения.

Горе! Я слышу: Зевс меня зовет.
Пойдем скорей в назначенное место,
И вы, о, дети, следуйте за мной;
Вас поведу, слепой вожатый зрячих,
Как некогда водили вы отца...
Ведет меня подземная богиня
И бог Гермес, путеводитель душ.
О свет, и мне в былые дни сиявший,
Вот озаряешь ты в последний раз
Эдиповы невидящие очи:
Я ухожу, и то, чем жизнь моя
Окончится, в немом Аиде скрою...
О, друг, — ты сам, народ твой и земля, —
Счастливыми вы будете во веки —
Но в счастии безоблачно порой
Умершего Эдипа вспоминайте.

Пер. Д. Мережковского

Этим примирительным аккордом кончается трагедия. Загадочная фигура Эдипа возбуждает в нас глубокие настроения. Трагический рассказ об его многострадальной судьбе, как религиозное откровение, обнажает величайшую мировую истину. Этот благородный человек, умышленно не совершивший ни

единого скверного деяния, мудрец, могучий властелин своего народа, оказался злодеем, кровосмесителем, человеком, который неведомо для себя поправил законы естества. Несмотря на мудрость, он нарушил мировой порядок. Он, который заглянул глубоко в тайны жизни, оказался в союзе с враждебными ей силами. Понимание мира выросло в нем с каждым днем. Может быть, с каждым часом светлел в нем разум. Но преступность, как тень, следовала за ним повсюду, неискоренимая, фатальная. Эдип — убийца своего отца и муж своей матери! Эдип, разрешивший загадку Сфинкса! — восклицает Ницше. Вот где мудрость является перед нами в полном противоречии со всякою нормальною человеческою жизнью, со всеми нравственными законами и непреложными индивидуальными разграничениями. Нарушены все правила, побеждена всякая справедливость, но торжествует мудрость. Совершено величайшее в мире злодейство, но торжествует принцип свободы, который враждебен всему личному, всему тому, что заталкивает дух человеческий в узкую рамку. Эдип не готовился к преступлениям. Он вышел на дорогу, ведущую к богу Дионису, бессознательно, вопреки рассудочным намерениям, но руководимый инстинктом освобождения. Дух его таинственно вращался в мире идей, для которых не существует никаких преград, для которых жизнь на земле есть только бессильное подчинение низменному законодательству физической и нравственной раздробленности. Да! — восклицает Ницше. Этот миф об Эдипе, кажется, хочет объяснить нам, что мудрость, в особенности мудрость дионисовская, дается только ужасами преступлений. Только ставши выше природы, можно освободиться от ее железных цепей, разгадать ее законы, понять ее стремления. Возбуждая борьбу против нее в интимном центре ее самых неоспоримых велений, мудрость достигает настоящей свободы, потому что идти в разрез с подавляющими силами естества значит вывести из оцепенения свою духовную энергию. Мудрость есть преступление против природы — вот какую ужасную истину разоблачают пред нами трагедии Софокла.

Аполлон, великий дух красоты, создает волшебные миражи на поверхности мира. Явления возникают за явлениями, но каждое из них, в известную минуту, расплывается в ничто, исчезает и тонет в бесформенной стихии Диониса. Великая правда жизни не в явлениях, не в определенности индивидуальных, человеческих и бытовых форм, а в том, что скрыто под волшебным покровом красоты, — в царстве смерти, в законе разрушения и освобождения от всякой ограниченности.

Перейдем к «Прометею» Эсхила. Вот пред нами герой, которому предназначено вытерпеть величайшие страдания. Прикованный к гранитной скале, Прометей будет целые столетия вопиять к небу. Но небо ему не поможет. Эта небольшая трагедия, дошедшая до нас от древних времен, должна быть признана одним из самых замечательных проявлений человеческой гениальности. Образ Прометея, как полное выражение человеческого протестантства, очерчен с поразительным вдохновением. Прометей борется с всемогущим Зевсом, и если теперь эта борьба не увенчалась еще победою, то нельзя, однако, сомневаться, что день его великого торжества придет когда-нибудь. Над миром царит справедливость, которой подчинены сами боги. С изумительной смелостью Эсхил кладет на ее весы целый Олимп. Несмотря на ужасающие трагические вопли, которыми переполнено произведение, оно кажется нам на своей поверхности великолепную картину уравновешенных страстей. Неизбежное торжество Прометея над Зевсом как бы успокаивает воображение, взволнованное трагическими событиями. В мечтательном свете горделивого пророчества страдания Прометея теряют свою жесткость и целый мир борьбы и печали облекается успокоительными красками примирения и спасения. Но, как и в «Эдипе» Софокла, в основе произведения таится иная трагическая правда. Для арийских народов миф о Прометее имеет такое же значение, как и семитический миф о грехопадении. Прометей — первый бунтовщик против человеческой ограниченности во имя Диониса. Возмущением против законов земного существования он добывает себе великие радости, смешанные с великой печалью. Откровенный, дерзкий, честный, мужественный родоначальник человеческого освобождения, он смело бросает вызов небу. В фанатическом экстазе Прометей разрушает все преграды отчуждения, чтобы дать людям настоящую свободу, чтобы сделать их богами, чтобы вывести их из мучительного плена на чистый воздух бесформенного блаженства. Если Эдип — мудрец, невольно нарушающий законы индивидуальности, то Прометей — титан, который хочет стать мудрецом во что бы то ни стало, который узнал, где мудрость, и нашел к ней дорогу. Ничто не остановит его на этом священном пути протеста против человеческой ограниченности, потому что просветленным духом он уже видит скрытую за далью веков звезду освобождения. Он дал людям знания, искусство, теоретическую мысль с творческим даром живого труда и воплощения. Небесный огонь озарил пред ним ничтожество всякого личного, грубо самолюбивого чувства и все неизреченное

великолепие мирового единства, основанного на принципе любви. Увидев, что солнце едино, он захотел собрать его рассеянные лучи, но Зевс, испугавшись нового подвига титана, мстительной рукой низринул его с небесных высот. Единое — вот в чем правда, последняя правда, последнее слово избавления и освобождения. Все разделения, существующие на земле, созданы только иллюзиями. Начиная от безжизненного предмета и кончая человеком, каждое явление окутано обманом, потому что в мире нет ни предметов, ни явлений, разграниченных пространством и временем, а есть одна бестелесная правда, которую можно чувствовать духом. Индивидуальность есть ложь, а ложь существует только как призрак, как фантастическое видение, как галлюцинация, но не так, как существует единая мировая правда. Бог справедливых разграничений, Аполлон придал фигурам Эдипа и Прометея особенные индивидуальные черты, но тот, кто проникнет в глубокий смысл обеих трагедий, не сможет не понять, что между этими величавыми фигурами нет логического различия, что каждая из них является выражением той единой мудрости, которая исходит от бога Диониса. Никто, кроме Диониса, не управлял судьбою Эдипа от первых дней его рождения. По внушению этого бога, он совершил великие преступления. Загадку Сфинкса он разрешил, вдохновленный Дионисом. Когда охваченный отчаянием преступности, Эдип предает проклятию самого себя, выкалывает себе глаза, он и в эту минуту приносит великую жертву только Дионису. Не человек, который мог бы считать себя случайным орудием судьбы, а сам бог Дионис вопил в нем, когда обнаружилась печальная правда его земного величия. Эдип, Прометей и все вообще герои греческих трагедий — только маски Диониса, говорит Ницше, символические образы, потому что истинно реальное лицо в этих трагедиях — бог Дионис. За нежными чертами человечности, над которыми витает гений Аполлона, постоянно можно рассмотреть в них трагический дух Диониса. Их страдания имеют религиозный характер, потому что в них плачет могучий Дионис, прикованный железными цепями к случайной форме.

Таковы элементы трагического миросозерцания: единство Диониса под разными символическими масками, индивидуальность как источник всяких страданий, всякой горести, всякой печали, и, наконец, искусство, как радостная надежда, что найден путь, ведущий к разрушению телесной темницы, как светлое предчувствие возрожденного единства человека с Богом. Из этих элементов сложились лучшие произведения древ-

негреческого мира. Два начала стоят перед глазами, требуя правильного логического сочетания в одном цельном мировоззрении: начало индивидуальное, временное, земное, и начало безличное, бесформенное, божественное. Одно — реальное, другое — идеальное. Будучи временным выражением истины вечной, личное начало никогда не может выйти из-под фатальной для него власти начала идеального, потому что таков закон взаимного отношения между частным и общим, между временным и вечным, между явлением и причиною, между миром и Богом. Эти два начала приходят в соприкосновение в каждом данном предмете, но при их полном метафизическом различии между собою, союз Аполлона с Дионисом может иметь только трагический характер. Все индивидуальное обречено на гибель, и самая красота в жизни, как редкое сочетание внешних сил, служит только зловещим покрывалом над бездною разложения. Какие бы демонические страсти ни обуревали человека, как бы ни был велик его гений, какое бы широкое поприще ни лежало перед ним в области его постоянного труда, ему не уйти от могучей власти смерти. Все исчезает в потоке времени. Меняются взгляды, лица, учреждения. Даже душа человеческая с ее капризными волнениями и настроениями постоянно облекается новыми силами в вихре борьбы и страданий. Ничто не остается на своем месте навеки. Один только Бог неподвижен, как вечна и недоступна никаким изменениям та высшая, бесформенная правда, о которой некогда сказали свое мудрое слово «Упанишады»⁷. Явления человеческой жизни имеют трагический характер именно потому, что они происходят над бездною. На повседневном пути существования мы чувствуем себя униженными пред лицом собственных вольнолюбивых мечтаний. Повсюду нас давит форма, принцип индивидуальности, задерживая порывы к небу. Мы жаждем свободы, но постоянными нашими заботами жалко влачимся по земле в прирожденном рабстве, которого мы не в силах преодолеть. В наших лучших поступках видна тоскливая напряженность благородной, но не могучей воли. Смеются только боги. Только богу доступно веселье, веселье до конца, до последнего звука, светлое насквозь веселье, незнаемое на земле. В трагическом сочетании личного и божеского начала, которое носит наименование: «человек», не остается почти никакого места для безоблачного созерцания, потому что жизнь воздвигнута над бездною, потому что вакхическое исступление бесконечно непохоже на легкий, вечный праздник Олимпа. Прикованные оскорбительными цепями к своей телесной форме, люди должны мучительно бо-

роться за каждый призрак веселья и счастья, за каждую иллюзию свободы, потому что настоящая, полная свобода, настоящее, полное веселье существует только в таинственном царстве божества.

При всей поразительной глубине, эти рассуждения Ницше об основных элементах греческой трагедии не достигают полного совершенства, по крайней мере, в отношении философском. Поставив пред человеком великую задачу, он разрешает ее в идеалистическом направлении, но не идеальными средствами. Будучи личностью, т. е. неполным выражением божества, человек должен стремиться к свободе — вот задача, которая останется неизменною для всех веков, для всякой исторической эпохи. Отрешиться от собственной ограниченности, переступить за ту черту, которая отделяет человека от Бога — никакая иная цель не покажется равно возвышенною по своему внутреннему содержанию и смыслу. В этих рассуждениях, с блестящими иллюстрациями при помощи Софокла и Эсхила, Ницше ставит не только ряд эстетических вопросов, но и вопрос религиозный, который всегда будет первенствовать над всеми прочими интересами человека, как самое широкое обобщение его духовных потребностей и стремлений. Греческая трагедия, при ее великих художественных достоинствах, открыла перед ним внутренний кругозор одного из самых культурных народов. На произведениях Софокла мыслитель современности, с гениальным чутьем к трагическим безднам, научился понимать, что иные преступления являются результатом мудрой борьбы человека с собственной ограниченностью. Освещена тревожным светом та бездна, над которою происходят явления жизни. Найдено и получило наименование то единственное веселье, которое доступно человеку: вакхический экстаз. Смеются только боги. Человеческое веселье, посреди воинственных условий древнего быта и политических нравов языческого мира имело характер великолепного жертвоприношения, представляло жестокий праздник в честь разгневанной святыни. «Бог веселий грозных, бог вакханок» требовал от людей именно грозных, преступных деяний, как это за несколько веков до Ницше с беспощадной твердостью обнаружил Макиавелли⁸ в немногих удивительных строках. Но, как мы сказали, такое разрешение человеческой задачи кажется нам неполным и, по существу, неверным, потому что религиозность классического мира потеряла, при новых событиях, свою магическую власть над людьми. Образ Диониса померк в сознании нового человечества, пережившего великие духовные потрясе-

ния. При непобедимой потребности в правде безграничной, стоящей выше всяких точных определений, *грозные* черты Диониса не могли не показаться чересчур конкретными и доступными, чересчур близкими к свойствам земной природы и потому неспособными внушить великое, но *таинственное* дело человеческого освобождения. Призрачные черты вакхического экстаза выступили с полной ясностью. Древнегреческая культура, при ее несомненно трагическом характере, не освободила человека от его грубой силы, чтобы дать ему силу новую, — легкую прозрачную, духовную силу чистой идеальности. Разрушение личного начала, совершаясь постепенно, в порядке исторических эпох, могло захватить у древних народов только поверхностные слои жизни, почти не достигая ее глубоких внутренних основ, — туда, где таится корень зла, внутренняя причина всякой человеческой ограниченности. В иступленных криках Эдипа слышна еще настоящая душевная дикость, которая столь же велика в нем, как и мудрость. Соприкосновение с Богом, как слабый луч надежды, привело в замешательство его силы, толкнуло его на опасную дорогу в его исканиях великой свободы, но окончательно не переделало его грубой природы до конца, как это было бы необходимо для полного слияния с мировой душой. Только на последних страницах «Эдипа в Колоне» мелькают какие-то загадочно успокоительные намеки иного, можно сказать, не языческого типа, облекая мягким светом все фигуры на сцене. Преодолев великие страдания, Эдип *безболезненно* соединяется с Богом. Он достиг последней святости, доступной на земле, святости духовного ясновидения, которая дается человеку только тогда, когда в нем окончательно усмирена мятежная воля жизни, с ее мишурными победами и сурово великолепными жертвоприношениями во имя Диониса. Он пережил потребность в вакхическом экстазе и достиг вершины человеческого совершенства, — спокойного созерцательного экстаза, безболезненного понимания великой задачи освобождения и смерти. И вот момент, когда греческая трагедия становится предчувствием будущих революций в области человеческого духа, того нового мировоззрения, которое овладеет культурными народами. Старое разрешение задачи рано или поздно должно было оказаться неудовлетворительным, потому что только в идеальном соединении с мировой тайною человек освобождается от личной ограниченности, переступая все законные черты, но не разрушая при этом никаких вещественных символов. Служение Дионису сузило задачу человеческой жизни, которая должна быть *чудом*, а не пре-

ступлением, таинственным подвигом любви, а не чувственным весельем с кровавыми жертвоприношениями в храме жестокого бога. То, что должно естественно, легко и безболезненно расплыться в бесформенной стихии божества, что само собою отпадает с течением времени, искусственно и насильственно разрушается вакхическим экстазом. Ни одна форма не должна быть разбита, потому что вещественные символы святы, как само божество, потому что никто, кроме Бога, не знает истинной меры вещей и событий. Порываясь в вакхическом безумии навстречу смерти, человек неизбежно вовлекается в пучину явлений, от которых он хотел освободиться. От одних форм он переходит к другим, умножая внутренние страдания и постоянно теряя душевную тишину. Только в созерцательном экстазе спасение от мира. Отрешенный от житейских забот и стремлений, — он во всем противоречит миру, борется с его ограничениями и предрассудками, неслышно, тихо и безболезненно расправляя при этом крылья человеческого духа. Криками веселья нельзя приблизиться к тайне жизни. Сквозь мираж ослепительных видений одна только спокойная мудрость видит какое-то неясное, бесформенное мерцание, и это мерцание — Бог.

Дионис выше Аполлона, но Брахма⁹ выше Диониса.

III

Продолжим изложение философского анализа Ницше.

С течением времени мифический элемент стал исчезать из греческой трагедии. Новые силы рассудочно-теоретического характера вошли в греческое искусство, разрушая в нем основу всех основ, дионисовскую идею мира. Трагическое безумие заменилось тем языческим весельем, которое оскорбляло первых христиан своею пошлостью и отсутствием внутреннего метафизического такта. Из греческой трагедии, именно под воздействием рассудочной культуры, должен был исчезнуть тот музыкальный дух, который неразлучен с представлением о Дионисе. Ницше долго останавливается на характеристике Эврипида¹⁰, который, по его мнению, довел трагическое искусство до полного упадка. Следуя философии Сократа, Эврипид не мог не разойтись с лучшими традициями греческого искусства. В его произведениях мы постоянно встречаемся с холодной рассудочной мыслью вместо художественного созерцания в духе Аполлона и с пламенным чувством вместо вакхического экстаза в духе Диониса. Принципы новой школы овладели его могучим

талантом, Сократ давил его своим авторитетом. Не останавливаясь ни перед какими затруднениями, Сократ учил и просвещал греческий народ знанием ради знания. Все несчастия, говорил он, проистекают от невежества, добродетель есть знание, добродетельный человек самый счастливый в мире, — и в этих трех формулах его оптимистического мирозерцания заключается, по словам Ницше, смерть всякого искусства. Требуя от своих учеников, чтобы они воздерживались от нефилософских удовольствий, Сократ становится в самую враждебную оппозицию к эллинской трагедии. Горячий полемист, он начинает собою новую эру научного *оптимизма* в жизни европейского человечества, так как в диалектическом процессе каждое заключение выступает торжественно и уверенно, в холодном воздухе сознательности и полного понимания. Эта диалектика, овладевая царством Диониса, должна была мало-помалу превратить греческую трагедию в буржуазное представление для толпы. Противопоставляясь всему таинственному и мистическому, она должна была вытеснить то, что делает греческое искусство цельным выражением эллинского духа, в его самых сокровенных движениях и настроениях. Но с оптимистической наукою, горделиво соединяющею в одну неразрывную цепь свои рассудочные заключения, находится в полной дисгармонии дионисовская музыка, неотделимая от греческой трагедии. Вакхический напев сопровождает каждое явление, происходящее на сцене. К событиям, совершающимся в среде индивидуальности, трагическая музыка присоединяет мировую тайну. Ничего не описывая, она не становится на место частных фактов. Не подражая явлениям, она не воспроизводит их никакими условными звуками, потому что ее задача заключается только в том, чтобы напомнить о трагической бездне, чтобы возбудить в человеке глубокие настроения, открытые для правды. Возрождая душу к новой жизни, скликая к ней целый мир таинственных теней, она при этом не дает ей никаких конкретных материалов с улицы. Божество в непосредственном проявлении, в крике, в шуме, в стихийном движении сил природы, музыка не действует никакими аллегорическими знаками. Именно потому, что она открывает пред нами не пестрый и призрачный мир явлений, а причину и конец всякой жизни, ее трагическую бездну, она выше других искусств.

Это противоположение пластического искусства Аполлона и музыкального искусства Диониса открылось с полною ясностью в новейшей философии. Ницше указывает на Канта и Шопенгауэра, как на людей, которые победили оптимизм рассу-

дочно-теоретического мышления. Обнаружив призрачность явлений, они совершили великий переворот, направивший культуру народов единственно верным трагическим путем. Новая философия показала, что цель человеческой жизни не знание, а мудрость, которая созерцает природу в целом, в ее таинственной борьбе личных и мировых начал, которая встречает в ней всякое страдание сочувственным ощущением, как свое собственное страдание. С научной определенностью она отделила мираж явлений от его реальной причины, и тем открыла перед человеком в новом свете вечные горизонты. Искусство, основанное на философском идеализме, станет со временем таким же великим религиозным делом, каким была для греков художественная трагедия Эсхила и Софокла. Снова расцвела настоящая музыка, потому что за Кантом и Шопенгауэром неизбежно должен был явиться такой великий гений, как Рихард Вагнер. Возрождение старого культа Диониса стало живым требованием просвещения, и классический ренессанс, с его трагическими безднами и символическим служением богу Аполлону, сделался великою задачею настоящей умственной эпохи. «Да, мои друзья, — восклицает Ницше. — Верьте вместе со мною в жизнь Диониса, верьте в возможность трагического возрождения. Время Сократа прошло безвозвратно. Имейте только смелость быть трагическими людьми — и вы будете спасены. Сопроводите торжественное шествие Диониса из Индии в Грецию. Оденьте ваши доспехи, необходимые для жестокой битвы, но верьте чудесам вашего бога». Новая философия с точностью объяснила трагический закон всякого личного существования. После многих веков извращенного и ограниченного просвещения, Дионис опять овладел сознанием людей, идущих к правде. Но с возрождением старого трагического культа должна возникнуть с большим блеском поэзия Аполлона. Когда обнажается бездна жизни, когда человек становится лицом к лицу с трагическою тайною мира, когда он до глубины прозревает ограниченную природу всякого личного существования, именно тогда в нем просыпается всесильная потребность красоты, — безмерной, как безмерно его отчаяние. Искусство спасает жизнь, набрасывая блистательный солнечный покров на темную бездну. Чем глубже страдания, чем сильнее в человеке вопли Диониса, тем светлее должна быть его поэзия, тем она должна быть могучее. Кто служит Дионису, тому помогает бог Аполлон. По изобилию красоты в произведениях греческого искусства мы можем безошибочно судить о безмерности эллинского страдания. Мы должны сказать себе: как велик был в

греческой жизни бог Дионис, если потребовалась *такая* красота для примирения человека с самим собою. Обозревая новейшую эпоху, с ее психологическими страданиями и вечным Духовным разладом, мы не должны сомневаться в том, что время поэтического расцвета недалеко. С неслыханною силою человек постигает теперь трагический смысл всякой жизни — это значит, что царство Аполлона близко. Аполлон идет уже.

Этими светлыми надеждами заканчивается рассуждение о греческой трагедии. С большою силою Ницше указал на значение музыкального искусства, на неизбежную связь между идеализмом и творчеством, хотя в этой области, как мы увидим несколько ниже, мысль его не отличается особенною новизною. Задача книги определилась с полною ясностью. Возрождение Диониса в старо-классическом смысле слова кажется Ницше единственною целью просвещения и культуры. Надо возвратиться к Дионису, потому что пути спасения и избавления от личного начала указаны раз навсегда греческим искусством. Под пером проповедника классического ренессанса во что бы то ни стало не только Шопенгауэр, но даже Кант превратились в теоретиков языческого возрождения. Вот ошибка Ницше, которая должна быть понята как можно отчетливее. Защищая трагическое мировоззрение, Ницше выступает глашатаем правды мировой и вечной. Не подлежит сомнению, что факты жизни трагичны по своей природе, по своему содержанию, по внутреннему составу, представляющему дисгармоническое соединение противоположных сил. С падением поверхностного оптимизма старых и новых эпох не могла не обнаружиться та мировая правда, от которой некуда бежать. Будучи невольным носителем двух стихий, человек в себе самом открыл трагическую бездну, от которой некуда бежать. Дух его объемлет вечный ужас бессильных и, может быть, бесплодных страданий, от которых некуда бежать. В трагическом экстазе он весь ушел бы в служение неведомому Богу, но на жизненном пути постоянно вырастают неожиданные препятствия, осложненные сознанием собственной внутренней ограниченности, от которой решительно некуда бежать. Трагедия в самом принципе человеческого существования — в индивидуальности. Это истина наглядная и понятная для всех. Но вот вопрос: как, при трагическом мирозерцании, разрешается задача человеческой жизни, какие лежат пред человеком пути, если он проникся этим метафизическим взглядом на себя и на других? Мы видели, какая мысль увлекает Ницше. Проповедуя трагическое понимание жизни, он указывает при этом на классические орудия избавления и

спасения. В учении об антихристе, он, забыв о Дионисе, требует от людей того веселья, которое, по его же собственным словам, раздражало и огорчало первых христиан. Исследуя вопрос о происхождении греческой трагедии, он тоже требует ренессанса, но именно староклассического, при котором служение Аполлону имеет символический характер, совершается во имя Диониса. Мистическое начало, которое казалось ему убийственной силой для всякой культуры на последних ступенях его блестящей литературной деятельности, здесь, в учении о верховенстве Диониса, получает характер высшего, направляющего принципа. Но при верности философского настроения, которое дало огромную силу критическим суждениям Ницше о греческом искусстве, нельзя не видеть глубоких внутренних пробелов в его анализе, в стремлении сочетать в одном мирозерцании два коренным образом различных между собою начала: Диониса и философского идеализма новейшей умственной эпохи. Учение о Дионисе в своем последовательном развитии не могло не выродиться в крайний демонизм «Антихриста». Постоянно упуская из виду, что наше индивидуальное существование вращается неизбежным образом в мире иллюзий, что метафизическая правда скрыта под внешним жизненным покровом, Ницше делает в своих рассуждениях логическую ошибку, роковую для всей его системы. Из религиозной она мало-помалу становится грубым натуралистическим учением, лишенным глубины. Мысль о Дионисе сообщила неверное направление его уму — яркому, но не глубокому, вдохновенному, но лишенному трезвой остроты, иступленно проповедническому, но не благородно созерцательному. Дав красноречивое объяснение греческого искусства, он при этом не заметил, что трагическое мирозерцание нового времени, открытого, по его же словам, Кантом и Шопенгауэром, стало еще более беспросветным, что классический ужас, с его жестокими жертвоприношениями и вакхическим экстазом, уступил место ужасу почти беспредельному. Некогда могло казаться, что, нарушая законные черты, человек приближается к Богу, что дорога к свободе лежит на поверхности жизни, идет через земные явления, но именно после Канта и Шопенгауэра не должно было остаться никакого сомнения, что соединение с Богом возможно только посредством внутреннего идеального созерцания, мирно отрешенного от всяких ограничений. Есть только один способ победить индивидуальность, и этот способ — созерцательный экстаз, тихий, спокойный, благородный. На каком бы поприще ни трудился человек, пред ним лежит одна открытая дорога к

Богу — идеальная дорога созерцательного подвига. В науке человек соединяется с мировой тайной, если он под внешним покровом явлений умеет прозревать великую метафизическую правду. В области житейских предприятий, политического или гражданского характера, человек побеждает свою индивидуальность, если он созерцает божество, не разрушая при этом никаких вещественных символов. Благородно, без малейшего преступления, не возмущая ни своих, ни чужих инстинктов справедливости, он торжествует над собственной ограниченностью. Не вынимая насильственно из мира ни единой формы, не нарушая эстетической игры явлений, он вступает в безболезненный союз с тем, что выше всякой формы. Мыслью светлую и трезвою он постигает святость красоты, облекающей трагическую бездну. На пути религиозного подвижничества человек постоянно выходит из тесного круга мелкого себялюбия, смиряясь только пред идеальным началом жизни. Не преломляя надломленной трости, он все пересоздает таинственную любовь, потому что религиозное чувство сильнее всякой силы, могущественнее всякой власти. Вот единственный путь избавления от индивидуальности. Не вакхический экстаз, который ставит человека в самую пучину явлений, а только экстаз созерцательный мирно выводит людей светлым путем красоты из миража к свободе. Служа Дионису, человек постоянно приходит в уродливое, а не логическое противоречие с богом Аполлоном, потому что только бескорыстное, самоотверженное служение бесформенной мировой правде, не разрывая с миром явлений, не совершая никаких насилий, спасает человеческую душу от всякого жизненного праха, от всякой мишуры — мелкой, пышной и блистательной.

Вакхическое, оргийное начало, культ Диониса медленно, но неизбежно приходил к упадку, постигался все с большею глубиной — по мере того, как развивалась мысль человека. В этом прогрессивном движении Сократ, на которого обрушивается Ницше, занимает очень видное место. Своею диалектикою, проникнутою нежною добротой к миру, он бессознательно для самого себя подготовлял почву для будущих революционных переворотов не только в области житейской морали, но и в чистой области красоты. Еще предаваясь оргийному веселью на великолепных пирах с обильными возлияниями старым богам, он уже духом предчувствовал новые, неизведанные наслаждения, соединенные с новыми идеями и понятиями. Иногда он застывал в глубоком молчании, посреди красноречия, которое лилось кругом шумными потоками. Этот человек, с резкими

чертами вакхического энтузиазма на лице, неподвижно, не произнося ни единого слова, целыми часами, бывало, стоял на Афинской площади, ничего не видя и не слыша, никому не давая ответа на предложенные вопросы. Перед Сократом не только преклонялись, но его любили нежною любовью, любили с восхищением, как любят красоту. Среди бурного веселья, которое овладевало афинскою молодежью, он один казался пришельцем из нового мира, с душою, открытою не только для вакхического экстаза, с умом, который таил в себе еще непонятный, но высокий суд над безумными оргиями. Молчание Сократа говорило сердцу чутких афинян сильнее всякой блестящей риторики. Обучая добродетели, он вносил в свои рассуждения не тот узкий дух, о котором опрометчиво говорит Ницше, а ту особенную красоту утонченного благородства и божественного милосердия, которая перед суровым лицом Диониса должна была казаться пустою фантазией сентиментального человека. От его диалектики ломались старые устои трагического мирозерцания, но не подлежит никакому сомнению, что ею медленно, но верно созидался новый мир трагических понятий, благородный, нежный, легкий, как красота. Он был великим преступником в глазах не только невежественной черни, но и самых просвещенных афинян, потому что его диалектика вносила раскол в самый центр народной жизни, потрясая служение старым богам. Защищая доброе начало, он явился реформатором не в практической только области, что имело бы второстепенное значение, но и в свободной области искусства, в области народных верований и предчувствий, в таинственной сфере человеческих отношений с богом. А за Сократом расцвела философия Платона, которая, опять-таки, подрывала вакхические устои жизни во имя идей нежных и возвышенных, как душа Сократа. Старые классические твердыни разрушались сами собою, уступая место новым силам истории. Одерживая постоянные победы, идеализм просачивался в жизнь, видоизменяя в ней не только внешние формы, но и самое представление человека о том, что хорошо и что дурно, что красиво и что безобразно, до бесконечности раздвигая его созерцательный горизонт и облагораживая его трагическое самочувствие. На новых основах идеализма расцветала иная красота с иными перспективами во всех направлениях. Выступая упорным защитником классического ренессанса, Ницше борется за дело, навсегда проигранное, потому что даже в самые лучшие эпохи эллинского расцвета идеализм не достигал тех вершин, которые уже виднелись таким людям, как Сократ, и которые вы-

рисовываются в тревожной атмосфере современных умственных брожений с особенною ясностью, взывая к новым созерцательным подвигам. Мы видели, до каких печальных банальностей Ницше договорился в небольшом трактате об «Антихристе», где героем Возрождения выступил даже такой жалкий в своем уродстве человек, как Цезарь Борджиа. Вся политическая карьера этого авантюриста была не больше, как огромною пошлостью самого дурного тона. А между тем, Ницше готов преклонить колени и перед ним. Мало проникая в события многозначительной эпохи итальянского возрождения, он не видит, что попытка вернуться к старому богу Дионису не имела серьезного успеха в народе, пережившем, как бы то ни было, христианскую катастрофу. При новом идеалистическом кругозоре, которого нельзя было заслонить никакими искусственными средствами, оргийное иступление, лишенное искренности, не могло стать историческим событием высшего порядка. Вакханалии Александра VI¹¹ возбуждали повсюду не трагический ужас, в котором есть нечто священное, а грубый ужас непреодолимого отвращения. Когда Цезарь Борджиа развратно надругался в Чезене над Катериной Сфорца¹², принудив ее угождать своим чувственным прихотям, после мучительной осады Форли, близкие и отдаленные люди, которые еще чтили в нем внешнюю силу, горели от стыда. Во всей истории XVI века нельзя найти ни единого преступления, совершенного в бессознательном экстазе. Мелкая политическая вражда между отдельными частями государства, с чисто рассудочным искательством успеха и власти, кровопролитные оргии не во имя Диониса, а во имя личных честолюбий, низкое предательство, с убийствами из-за угла, с наемным и пьяным солдатством, — такая эпоха не может быть названа эпохой староклассического ренессанса. Новые понятия, хотя и не получившие еще твердого признания, уже овладевали народными массами, возбуждая презрительную ненависть к лицемерным служителям Диониса. Посреди дикого опьянения инстинктами преступности и политических вакханалий слышались вопли идеального возмущения и протеста. Только искусство (о нем Ницше не говорит ни слова), которое далеко опередило культуру страны, спасало ее от полного падения, созидавая новые формы красоты. Нарушая внутренние законы справедливости, люди XVI века разучались понимать и чтить святость мира в его явлениях. Но посреди культурного опустошения, гений художественного и умственного творчества искал и находил высокие задачи, совершал та-

инственное чудо настоящего поэтического ренессанса. Рафаэль и Микеланджело явились действительными реформаторами итальянского духа. Слава Леонардо да Винчи¹³ распространяла свет художественного искупления над целой Италией, даже в те печальные месяцы его скитальчества, когда он в качестве военного инженера объезжал и осматривал места, только что разоренные пьяными солдатами Цезаря Борджиа. Настоящие великие люди не разрушают, а побеждают мир — вот почему благородство неразлучно с красотой. Явления остаются на своих местах, но творческий гений переделывает их, — неслышно, незаметно приобщая к божеству. В благородном соприкосновении с мировой тайною гений ни на минуту не теряет своей глубокой безмятежности, своей играющей легкости. Полубогом он ходит среди людей, с душою, открытою для самых мрачных настроений, но с сердцем, исполненным мистической нежности. Таким человеком является Моцарт в бессмертной поэме одного из величайших мировых талантов, Пушкина. Моцарт ничего не разрушает, хотя из-под его пальцев вылетают звуки, наполняющие мир неведомыми очарованиями. Как некий херувим, он принес на землю чудесные райские песни, в которых мирно расплылись все старые напевы. По сравнению с Сальери, он кажется гулякою и безумцем. С поразительной ясностью постигая природу гениальности, Пушкин немногими словами ставит перед нами простого, живого, никогда ничем не напряженного человека. Он веселится, шутит и хохочет, как дитя. Хмурый вид Сальери беспокоит и пугает его. А между тем, воображение Моцарта постоянно витает над мрачной бездною жизни.

Недели три тому, пришел я поздно
Домой. Сказали мне, что заходил
За мною кто-то. Отчего — не знаю,
Всю ночь я думал, кто бы это был
И что ему во мне? На завтра тот же
Зашел и не застал опять меня.
На третий день играл я на полу
С моим мальчишкой. Кликнули меня.
Я вышел. Человек, одетый в черном,
Учтиво поклонившись, заказал
Мне Requiem и скрылся. Сел я тотчас
И стал писать — и с той поры за мною
Не приходил мой черный человек.
А я и рад: мне было б жаль расстаться
С моей работой, хоть совсем готов
Мой Requiem. Но между тем...

С а л ь е р и :

Что?

М о ц а р т :

Мне совестно признаться в этом...

С а л ь е р и :

В чем же?

М о ц а р т :

Мне день и ночь покоя не дает
Мой черный человек. За мною всюду
Как тень он гонится. Вот и теперь
Мне кажется, он с нами сам-третей
Сидит.

Но при трагическом возбуждении фантазии, Моцарт не способен ни на что дурное, потому что в его глазах гений и злодейство — две вещи несовместимые, потому что дух его безболезненно возвращается в светлом мире форм и явлений.

Нас мало избранных, счастливых праздных,
Пренебрегающих презренной пользой,
Единого прекрасного жрецов...

Пренебрежение к пользе, к выгоде, ко всему тому, что укрепляет индивидуальную жизнь человека, изгоняя мысль о трагической бездне — этим идеальным подвигом Моцарт делает для себя возможным аристократически-безмятежное благородство созерцательного экстаза.

IV

В учении о Дионисе есть еще одна сторона, на которую следует обратить внимание. Делая искусство выражением двух начал, личного и мирового, Ницше не мог не подойти к вопросу, имеющему первостепенную важность для эстетической критики. Если Аполлон является представителем мира красоты и форм, то Дионис получает в его рассуждениях характер отвлеченного элемента, необходимого для всякого творческого процесса. Как бы ни изменялось самое понятие о Дионисе, неизбежная связь между метафизикой и искусством объяснена и доказана с огромною силою. Искусство служит красоте при помощи Диониса, т. е. при помощи отвлеченных метафизических идей. Сливаясь в одно целое, дух Аполлона и дух Диониса со-

здают явления нового порядка, имеющие символический смысл. Ницше рассуждает об этом предмете только применительно к вопросу о происхождении греческой трагедии, но смысл его анализа гораздо шире и глубже, потому что вопрос о взаимном отношении между жизненным материалом искусства и отвлеченными идеями имеет всемирное значение, как вопрос центральный для каждой данной исторической эпохи и при самых разнообразных литературных веяниях. Ведя борьбу со всяким рассудочным просвещением, Ницше, при его поэтическом чутье, не мог не разобраться в этом вопросе с полной свободой. В самом деле, связь искусства с метафизикой ясна до очевидности. Основанное на простых восприятиях, искусство нуждается в умственном свете, который дается просвещением. Чтобы воспринять явления жизни, надо их увидеть глазами духа. Чем шире понимание обстоятельств, форм и типов личного и общественного существования, чем просторнее горизонт наблюдений и анализа, тем яснее для нас те факты, которые должны подвергнуться переработке в творческом процессе. Самое обширное образование помогает только видеть предметы мира. Мы должны увидеть действительную природу вещей в их многообразных сплетениях, в их отдаленных и близких воздействиях на человека, побеждая предрассудки собственного мышления, которые мешают трезвости и точности созерцания. Не всякий человек видит то, что есть, потому что между глубоким восприятием и способностью к свободному не банальному мышлению существует отношение полной внутренней солидарности. При узком рассудочном просвещении мы видим явления и предметы в их поверхностных отношениях между собою. От нас ускользает все таинственное. Мы ничего не видим в глубину, потому что только идеи высшего порядка открывают внутренние свойства вещей, приближают нас к загадкам человеческой и мировой жизни. Будучи выражением мистической тайны жизни в отвлеченных понятиях, философия дает тот свет, при котором предметы могут быть изучены в самых разнообразных отношениях и подвергнуты глубокому анализу. Она соединяет конкретный мир призрачных видений и галлюцинаций с тою правдою, которая составляет его живое дыхание, его бессмертный смысл. Вот почему каждый истинный талант, в какой бы области искусства он ни работал, непременно тяготеет к философской мудрости, которая одна дает ему возможность войти в центр природы и живых социальных брожений. Видя предметы хорошо — насквозь, в глубину, зная относительную ценность явлений, внутренне постигая непобедимый

закон разрушения и освобождения, художник с дарованием является одновременно и огромною умственной силою, и убежденным носителем возвышенных тайн жизни, открытых в созерцательном экстазе. Ницше много раз на протяжении своего трактата возвращается к этой теме, постоянно развивая ее в одном и том же направлении. Царство Аполлона, пишет он, подчиняется царству Диониса. Это значит, что все индивидуальное подчиняется мировому, что явления жизни находятся в неразрывной связи с метафизическими связями, что каждое случайное событие какого угодно порядка может получить правильное истолкование только при помощи критического анализа на твердых основах философского идеализма. На этот счет Ницше высказывает свои убеждения с литературною ясностью, не требующей никаких дальнейших комментариев с нашей стороны. Но мы должны заметить только следующее. Как бы ни были сильны и метки рассуждения Ницше по вопросу об элементах всякого искусства, они не отличаются особенною новизною в трактате, который появился тогда, когда философия Шопенгауэра уже пользовалась европейской известностью. Никто лучше Шопенгауэра не писал о творческом процессе, никто тоньше, глубже и смелее не выражал своей ненависти ко всякому педантически узкому ограничению художественной деятельности чисто житейскими взглядами и понятиями. С необычайною ясностью определяя задачу философии, он при этом в отдельных мимолетных рассуждениях указывает, какую огромную силу метафизика представляет для художественных целей и восприятий. Ничего не говоря ни об Аполлоне, ни о Дионисе, Шопенгауэр логически ставит те же самые вопросы, что и Ницше в том же сочетании и в том же освещении. Для него, как и для Ницше, искусство является воплощением мировой загадки в образах легких, точных и прозрачных, но подчиненных трагической задаче смерти и освобождения, как бог Аполлон фатально подчиняется богу Дионису.

В связи с вопросом о взаимном отношении между искусством и философией Ницше ставит и разрешает вопрос о музыке. Исследование греческой трагедии, в которой хор имел значение чисто музыкальной силы, дало то направление его мыслям, которое мы очертили на предыдущих страницах. Музыка, говорит Ницше, самое метафизическое из всех искусств, потому что она не изображает и не должна изображать никаких явлений, не подражает и не должна подражать никаким событиям. Своими действительными, ей присущими, средствами музыка может только возбуждать настроения, волновать наши

глубокие, скрытые симпатии — то, что есть в душе общечеловеческого, мирового, космического. В соединении с поэтическим представлением на сцене она являлась в древних трагедиях тою бесформенною силою, которая рыла бездны под каждым событием, создавала вакхический экстаз в героях пьесы. Но и в этом анализе Ницше, при всем великолепии литературных выражений, нет настоящей оригинальности, потому что Ницше делает прямые ссылки на Шопенгауэра, говорит его словами, цитирует его фразы, даже приводит из его сочинения целые страницы. В этом вопросе Ницше, как и Вагнер (в своей брошюре «Beethoven», Leipzig, 1870), прямо шли по следам шопенгауэровской критики, не улучшая и не дополняя ее никакими самобытными рассуждениями и замечаниями. На очень немногих страницах, в обеих частях своего основного сочинения, Шопенгауэр объяснил природу музыки, ее высокий трагический характер, с удивительным совершенством. Ее идеальное отношение к миру явлений он описал такими фразами, какие были доступны только Шопенгауэру, — с каким-то суровым вдохновением, в котором как бы отразился староклассический бог Дионис. Каждое замечание его метко, точно, относится к существу предмета и незаметно раздвигает перед читателем широкие духовные перспективы. Музыка, говорит Шопенгауэр, стоит совершенно отдельно от всех других искусств. Независимая от предметного мира, она могла бы — в известном смысле слова — существовать и в том случае, если бы все разрушилось, потому что она выражает не явления, а их сокровенную сущность. Не увлекаясь задачами, ей недоступными, она высказывает глубочайшую мудрость на языке, которого не понимает разум, но который постигается внутренним чувством. Непосредственно она исходит из тайных источников души, как ее откровение — не в аллегориях, а в живой, волнующей гармонии страстных звуков и аккордов. Вот почему нет такого предмета в мире, который не раскрывался бы пред нами в своих самых существенных сторонах, если глубокое музыкальное впечатление сопровождает его восприятие. Почти незаметно музыка производит легкий ветер, уносящий дух в пустыню, возбуждая мечтательный экстаз, который длится одну минуту. Никогда музыка не отождествляется с внешним содержанием предметного мира. Даже сопровождая смешные и разнузданные выходки комической оперы, пишет Шопенгауэр, она остается в своей, всегда присущей ей красоте, чистоте и возвышенности. Ничто не может совлечь ее с ее пустынной высоты, потому что при трагическом характере ей чуждо все

смешное, жалкое, временное, потому что она может быть только откровением серьезных тайн жизни, а не тех внешних событий, которые разыгрываются над ее бездною. Гёте говорил: музыка есть откровение более высокое, чем наука и философы, — и никто лучше Шопенгауэра не мог оценить и понять его слова.

Но за несколько веков до Шопенгауэра духовную силу музыки постиг во всю глубину Шекспир¹⁴. В «Венецианском купце» и «Двенадцатой ночи» есть слова, под которыми не подписался бы Софокл, с его невольным поклонением преступному Дионису, но которые превосходно выражают дух и гений новых времен. Лоренцо говорит:

Как сладко спит сияние луны
Здесь на скамье. Мы сядем тут с тобою,
И пусть в наш слух летит издалика
Звук музыки; тишь безмятежной ночи —
Гармонии прелестной проводник.
Сядь, Джессика. Смотри, как свод небесный
Весь выложен миллионами кружков
Из золота блестящего. Меж ними
Нет самого малейшего кружка,
Который бы не пел, как ангел, вторя
В движении размеренном своем
Божественным аккордам херувимов.
Такою же гармонией души
Бессмертные исполнены; но *мы*
До той поры ее не можем слышать,
Пока душа бессмертная живет
Под грубою и тленною одеждой.

Джессика никогда не испытывает особенной радости, когда она слушает музыку. Но Лоренцо спешит объяснить ее чувство:

Причина та, что дух твой напряжен.
Заметь себе: когда несутся дико
В степях стада иль молодых коней
Лихой табун: они безумно скачут,
Ревут и ржут; то кровь играет в них
Горячая. Но стоит им слышать
Лишь звук трубы или иной какой
Звук музыки — как вкопанные станут
Мгновенно все, и одичалый взгляд
Под силую мелодии прелестной
В *смирение* и *кротость* перейдет.
Вот отчего и говорят поэты,
Что песнями своими привлекал
Орфей деревья, волны и утесы;

Нет на земле живого существа,
Столь жесткого, крутого, адски злого,
Чтоб не могла хотя на час один
В нем музыка свершить переворота.
Кто музыку не носит сам в себе,
Кто холоден к гармонии прелестной,
Тот может быть изменником, лгуном,
Грабителем; души его движенья
Темны, как ночь, и как Эреб, черна
Его приязнь. Такому человеку
Не доверяй...

Пер. Вейнберга

Вся новейшая философия не могла прибавить к этому гениальному поэтическому объяснению ни единого слова. Душа человеческая объята божественной гармонией, которой мы не слышим потому, что она живет под грубую и тленную одежду. Индивидуальное начало, противоположное идеально-мировому, мешает тонкости и ясности наших восприятий. Музыка есть выражение душевной и мировой тайны — глубокой, серьезной, важной, так что настоящие музыкальные впечатления не возбуждают никаких обычных, пошло-житейских радостей. Тайна жизни не может не быть благородной, и вот почему музыка, действуя на душу непосредственно, с мистическою силою, придает мечтательную легкость ее полету к небу.

Мир с его индивидуальными формами, с его красотою и трагическими безднами — в немногих стихах.





Д. Н. ЦЕРТЕЛЕВ

Критика вырождения и вырождение критики

ГЛАВА ПЕРВАЯ

У действительных художников и мыслителей, которые предъявляют к жизни слишком высокие требования, мы часто наталкиваемся на некоторую нетерпимость и несправедливость к современникам. Это совершенно естественно: они привыкли жить в области своих идеалов; и в искусстве, и в литературе они ищут только выдающегося и хотят иметь дело только с теми вершинами, которых не могли заслонить даже на расстоянии веков горы посредственностей. Немудрено поэтому, что когда им приходится спускаться с этих вершин и сталкиваться с теми представителями науки и искусства, претензии которых тем более широки, чем более ограничен их кругозор, с людьми, которых ближайшие пригорки принимают за Альпы и каждый плетень за неприступную крепость, — немудрено, что их охватывает чувство непреодолимого отвращения к современности и современникам, гордящимся своей принадлежностью к «нашему веку», как в древности гордились правом римского гражданства, и твердо уверенным, что одно это ставит их неизмеримо выше всех тех, кто не мог еще слышать «последнего слова науки» или видеть последнего произведения нового искусства.

Но делать какие бы то ни было выводы о современниках на основании неблагоприятных отзывов выдающихся, исключительных лиц было бы несправедливо. Нельзя забывать, что впечатление это было и, вероятно, будет почти одинаковое во все эпохи, так как такие люди, стоя неизмеримо выше окружающей среды, не могут относиться к ней иначе как глядя на нее сверху вниз.

Совсем иное дело, когда среди самой массы, среди публики начинает чувствоваться некоторое утомление и недовольство современностью, когда и у ней становится популярным страшное слово «вырождение» и сама она готова поверить, что разрешение всех своих сомнений, исцеление всех недугов и ответы на философские и религиозные вопросы она найдет только в психиатрии. Если общество успеет проникнуться таким убеждением, тогда, пожалуй, действительно, не будет для него другого спасения, кроме психиатрии, хотя и это средство станет тогда не надежно, так как едва ли и врачи могут считаться вполне застрахованными от тех умственных эпидемий, которые могут охватить целую эпоху или целое общество.

Психиатрическая точка зрения при оценке произведений искусства или литературы невольно напоминает вопрос Лихтенберга¹: «Когда сталкиваются голова и книга и при этом слышится звук пустоты, всегда ли в этом виновата бывает книга?»

Объявить больным того, чьи мысли нам кажутся парадоксальными, это — самый простой способ избавиться от необходимости возражений, но способ этот убедителен только для тех кто и без того согласен с нами.

Итак, как бы ни казалось нам страшным то или другое течение современной мысли, разумнее и справедливее искать объяснения его в условиях умственной и нравственной жизни общества, чем в предполагаемых изменениях мозговых клеточек. В настоящем очерке я не имею в виду рассматривать в его совокупности то движение европейской мысли, которое дало повод говорить о вырождении, а хочу лишь познакомить читателей с двумя сочинениями, не только имеющими предметом это движение, но и могущими служить яркими его образчиками.

Говорить о вырождении какого-нибудь организма можно или сравнивая его с другим организмом который мы признаем нормальным, или указывая внутри его самого аномалии и болезненные изменения, которые не позволяют признать его здоровым.

Точно так же при разборе той или другой научной теории, при опровержении той или другой гипотезы, можно указывать или на несовместимость ее с бесспорными научными истинами, или на внутренние непоследовательности и противоречия, которые делают ее бесполезной, так как сама она, будучи непонятна, тем более не может объяснить явлений, для которых предназначалась.

Последний способ в большинстве случаев предпочтительнее, по крайней мере, для начала, так как отыскание бесспорных

научных истин, одинаково признаваемых всеми, представляет почти такие же трудности, как отыскание безусловно здорового организма.

Итак, отбросив все религиозные, метафизические и нравственные критериумы, постараемся применить к книге Ф. Ницше то мерило, которого он требует сам*.

I

Свободный мыслитель

Если наудачу раскрыть книгу Ницше и прочесть в ней десяток или два тех отрывочных изречений, которые составляют большую часть текста, впечатление получится почти всегда отталкивающее — и не столько по содержанию, сколько по форме и по тону.

Мы давно привыкли к самому решительному отрицанию всего того, что в течение тысячелетий казалось человеку непрекаемой истиной и на чем продолжает еще покоиться вся современная культура; но говоря о таких предметах, отрицатели обыкновенно стараются относиться к ним серьезно и спокойно, и разрушить эти основания научною критикой, доказать, что они устарели и что необходимо искать новых. В книге Ницше никаких опровержений и никаких доказательств мы не находим, а только утверждения, которые тем более решительны, чем менее беспорны; он не опровергает, даже не осмеивает того, с чем не согласен, а ограничивается бранью или презрительным отношением как к чему-то такому о чем не стоит и разговаривать.

Несмотря на это, при более близком знакомстве с его мировоззрением чувствуется в этом пренебрежительном отношении

* Философская система Ницше, если только можно назвать системою ряд более или менее отрывочных мыслей, изложена в целом ряде сочинений: «Menschliches, Allzumenschliches»; «Also sprach Zarathustra»; «Jenseits von Gut und Böse» и т. д.

Некоторые из этих сочинений выдержали по несколько изданий и пользуются значительным успехом не только в Германии, но и за границей. Это несомненно указывает на то, что как бы ни были парадоксальны и противоречивы взгляды Ницше, они находят в современном обществе почву, способную к их восприятию, и потому заслуживают внимания.

В настоящей статье я имею в виду преимущественно книгу «Menschliches, Allzumenschliches», а в следующем очерке буду говорить о книге Нордау «Entartung».

не истинное или мнимое сознание своего превосходства над противником, а затаенная тревога, стремление заглушить собственные сомнения победными трубами, что-то вроде тех воплей и криков, которыми недисциплинированное войско пытается воодушевить себя, вступая в сражение; и чем более вчитываешься в книгу, тем яснее выступает это чувство неудовлетворенности и тревоги и вместе с тем меняется отношение к автору при сознании, что имеешь дело не с убежденным врагом религии, философии и нравственности, не с самонадеянным новатором, который ради легкомысленного тщеславия готов увлечь за собою тысячи людей в безвыходный лабиринт противоречий, а с человеком, заблудившимся в чуждой ему сфере мышления и принимающим блуждающие огни за путеводные звезды, так что даже там, где он последователен (как, например, в отрицании нравственности), эта последовательность уже не в состоянии заставить его усомниться в верности избранного направления. Бесчисленные внутренние противоречия, на которые он неизбежно наталкивается, не вызывают уже в нем неисполнимого желания примирить их, а только убеждение в невозможности и бесполезности последовательного мышления. Даже необходимость для него самого менять убеждения не может навести его на сомнения в «научности» избранного способа мышления или в правильности исходной точки.

Но несмотря на уверенность в непреложности своей точки зрения, Ницше глубоко и болезненно ощущает свое одиночество.

В самом начале книги, упомянув о тех упреках, которые ему делают, он замечает что-то, что ему всегда было более всего необходимо для лечения и самоисцеления — это вера, что он не один так видит, предчувствие некоторого сродства в воззрениях и желаниях, наслаждение близким, ближайшим, всем, что имеет краску, плоть и форму. «Быть может, — говорит он, — меня в этом отношении можно упрекнуть в разных уловках, в фабрикации разнообразной, утонченной фальшивой монеты; так, например, в том, что я сознательно и добровольно закрывал глаза на шопенгауэровскую слепую волю к морали в то время, когда я уже достаточно ясно видел в этой области, меня можно упрекнуть также, что я ошибся относительно неизлечимой романтики Рихарда Вагнера, как будто она являлась началом, а не концом; то же самое относительно греков, то же самое относительно немцев и их будущности, и, быть может, есть еще целый длинный перечень таких то же самое? Но допуская, что все это справедливо и основательно ставится не в упрек,

почем вы знаете и как можете вы знать, сколько хитрого само-сохранения, сколько разума и высшей осторожности содержится в таком самообмане и сколько еще фальши мне необходимо, для того чтобы я постоянно снова мог позволить себе роскошь своей искренности?.. Довольно того, что я живу, а жизнь не выдумана моралью, она хочет обмана, она живет обманом...»

Понятно, что при таких условиях Ницше не мог придавать особого значения твердости убеждений и считал ее скорее недостатком, нежели достоинством. «Мы, — говорит он, — не согласились бы дать себя сжечь за наши мнения: мы в них недостаточно уверены, но, быть может, согласились бы на это, чтоб иметь возможность иметь мнения и возможность менять их <...>».

Один держится за свое мнение потому, что воображает, что сам добрался до него, другой потому, что с трудом ему научился и гордится тем, что понял его: следовательно, оба из тщеславия».

Существуют, конечно, мнения которые не представляют ни принципиальной, ни практической важности; они составляются или принимаются не только большинством, но и самыми серьезными людьми без особой проверки, на основании первого впечатления, так как для проверки нет ни времени, ни охоты; понятно, что держаться за такие мнения только потому, что они раз были приняты или высказаны, когда новые обстоятельства их опровергают, — можно лишь из мелкого и недогадливого тщеславия, но никто обыкновенно и не придает значения *таким* мнениям.

Совсем иное дело убеждения, которые Ницше желал бы смешать с такими случайными мнениями. Об убеждениях говорят только тогда, когда речь идет о предметах серьезных, близких и хорошо знакомых говорящему; тот, кто высказывает свое *убеждение*, должен иметь возможность не только указать на некоторые его основания, но он должен иметь веские доказательства и полную уверенность, хотя бы только субъективную, что иначе быть не может; в противном случае высказывание «убеждений» является легкомыслием, так как показывает неумение говорящего критически относиться к своим мнениям и способность принимать случайную догадку за доказанную истину. Бывают, конечно, случаи, где всякий может ошибиться, несмотря на все предосторожности; но тут исключение только подтверждает правило; в громадном же большинстве случаев перемена убеждений доказывает неумение составлять их. Освободиться от всех слишком поспешно составленных мнений,

считать ошибочным все, что только вероятно, это — необходимое предварительное требование всякой рациональной философии и в этом отношении декартовский методологический скептицизм сохраняет теперь, как и прежде, все свое значение. Для того, чтобы начать постройку философского мирозерцания, необходимо расчистить почву от каких бы то ни было предрассудков.

Но сам Декарт² уже предостерегал своих современников, что для многих избранный им путь окажется не по силам, и, действительно, эта предварительная расчистка, которая необходима для хорошего архитектора, чтоб осуществить свой план лучшей постройки, может оказаться делом бессмысленного разрушения для того, кто не в состоянии не только возвести нового здания, но и составить его план. Вместе с предрассудками разрушаются и выметаются тогда истины, так как неумелые строители не в состоянии отличить прочных материалов от гнилушек и потом напрасно стараются приютиться под развалинами ими же разрушенного здания.

Одним из таких несчастных строителей является и Ницше... В нем нет того непреодолимого влечения к истине, которое не позволяет действительному философу довольствоваться приблизительным знанием и заставляет его отказаться от своих мнений, как бы они ни были ему дороги, если он убедится в их ошибочности. У него перемена мнений зависит не от ясного сознания безошибочности новых, а от чувства смутной неудовлетворенности старыми, от какого-то юношеского, но болезненного брожения, заставляющего его искать в области мысли не истины, а свободы.

Свободный мыслитель (*Freier Geist*) — вот его идеал; поэтому ему ненавистно все, что стесняет его свободу: религию, философию, нравственность он отвергает не потому, что мог бы доказать ошибочность их требований, а потому, что они стесняют эту свободу... В самой характеристике «свободного мыслителя», которой Ницше посвящает немало страниц, заметно не столько наблюдение мыслителей, прокладывающих новые дороги собственными силами, сколько чисто субъективные черты; его характеристика не подойдет ни к Сократу, ни к Декарту, ни к Спинозе³, ни к Канту... Конечно, у каждого, кто вынужден свернуть с торной дороги, чтобы самостоятельно идти к цели еще неисследованными странами, поворот этот не может совершиться без внутренних колебаний и без борьбы; но он вовсе не должен иметь непременно того бурного, болезненного

и вместе с тем несколько суетливого характера, который придает ему Ницше в своем описании.

«Можно предполагать, — говорит он, — что тот дух, в котором тип свободного мыслителя (Freier Geist) должен вполне созреть, получает решительный поворот в момент великого отрешения, что до тех пор он был тем более связан и, казалось, навсегда прикован к своему углу. Что связывает сильнее? Какие узы почти неразрывны? Для людей избранных и возвышенных это — обязанности: это — почтение, свойственное молодости, боязливость и нежность передо всем давно чтимым, благодарность к почве, на которой они выросли, к руке, которая их водила, к святыне, которой они привыкли поклоняться, — самые лучшие минуты их свяжут их крепче всего, изложат самые прочные обязанности. Поэтому великое освобождение для них приходит внезапно, как подземный удар. Молодая душа вдруг потрясена, оторвана, увлечена, сама она не понимает, что с ней. Одно стремление и натиск охватывает ее и овладевает ею; пробуждается одно желание, одно хотение уйти куда-нибудь во что бы то ни стало; сильнейшее стремление к неведомому миру пылает и трепещет во всех ее чувствах; лучше умереть, чем оставаться “здесь”, так звучит повелительный голос соблазна: а это “здесь”, это “дома” есть все, что молодая душа до сих пор любила. Внезапный испуг и подозрение против того, чем она любима, молния презрения против того, что называлось ее “долгом”; быть может, святотатственное отношение и взгляд назад, на то, чему они до сих пор поклонялись, что любили, стремление к путешествиям, к чужбине, к отдалению, к охлаждению, к отрезвлению, к замерзанию, ненависть к любви; быть может, румянец стыда за то, что она только что сделала, и в то же время радость, что она это сделала, опьяненное внутреннее содрогание, в котором проглядывает победа... Победа? Над чем? Над кем? Загадочная, полная вопросами победа, но как бы то ни было первая». Такого рода состояние, по мнению Ницше, необходимо при освобождении духа. Раскованный, он старается теперь доказать свою власть над предметами, он растерзывает то, что привлекает его. Со злым смехом обходит он вокруг того, что сокрыто, что сохранило какой-нибудь стыд и выворачивает его наизнанку; он умышленно, с некоторым наслаждением, благоволит к тому, что до сих пор пользовалось худою славой, и с любопытством, и соблазном прокрадывается к запретному. На заднем плане всех его стремлений и блужданий (а он беспокоеен и не знает цели как будто в пустыне) стоит вопросительный знак все более опасного любо-

пытства. Нельзя ли все ценности понимать наоборот? И добро не есть ли, может быть, зло? Быть может, все в конце концов ложно? А если мы сами обмануты, не становимся ли мы, именно вследствие этого, обманщиками? Но должны ли мы быть ими? Такие мысли влекут и соблазняют его все дальше и дальше. Одиночество окружает и охватывает его все более угрожающее, удушливое, подавляющее. Но это только первые шаги по тому пути, который должен привести к окончательной цели: есть среднее состояние, о котором он не без чувства вспоминает впоследствии: какой-то бледный солнечный луч; становятся его принадлежностью чувство вольной птицы, ее ширина кругозора, ее полет и что-то еще, какая-то смесь любопытства и тонкого презрения. Свободный мыслитель, это прохладное слово, в таком состоянии ободряет, почти согревает. Жизнь протекает уже не в узах любви или ненависти, без *да* и без *нет*, свободно приближаясь и свободно отдаляясь, всего охотнее ускользая, уклоняясь, улетаая, подымаясь все снова дальше и выше... еще новый шаг к исцелению и свободный мыслитель опять приближается к жизни, правда, медленно, недоверчиво, почти против воли. Вокруг него становится теплее, чувство и сочувствие получают глубину, туманы проносятся над ним мимо. Ему чудится даже, как будто только теперь у него глаза открылись на близкое. Где были они и эти близкие, ближайшие вещи? Как они изменились, какую мягкость и волшебство они получили! Он с благодарностью смотрит назад, признательный своему странствованию, своим лишениям и самоотчуждению, своим далеким кругозорам и птичьим полетам в холодных высотах. Как хорошо, что он не оставался всегда «дома», «у себя»; «он был вне себя, это не подлежит сомнению, теперь он видит себя и какое удивление и какое счастье в самом утомлении выздоравливающего. Серьезно говоря, заключает Ницше, основательный курс лечения против всякого пессимизма состоит в том чтобы заболеть, как эти свободные мыслители, и проболеть довольно долго и еще дольше, как можно дольше, выздоравливать. Житейская мудрость состоит в том, чтобы даже здоровье прописывать себе лишь постепенно увеличивая дозы».

Вот яркое и поэтическое описание того духовного процесса, который происходит во многих впечатлительных натурах, когда, под влиянием тех или других обстоятельств, они испытывают подземный толчок, о котором упоминает Ницше и который, сразу пробуждает дремавшую в них мысль, шедшую обычной колеей, не отдавая себе отчета в собственном направлении, и

сразу обращает в развалины их механически сложившееся мировоззрение... Но для того, чтобы возможен был этот подземный удар, эта молния, одним словом, вся эта потрясающая картина внезапного превращения «связанного духа» в свободный, действительно, необходимо, чтоб он прежде долго прикован был к столбу ближайшей действительности. Описания Ницше напоминают теорию Шопенгауэра о самоотрицании и самоочищении воли через страдания; но тогда как у Шопенгауэра результатом этого процесса является мистическое созерцательное настроение аскета, для которого не только невозможен эгоизм, но и самые границы индивидуальности теряют значение, у Ницше, наоборот, получается что-то вроде кругового пути, в конце которого мыслитель возвращается приблизительно на то же место, откуда вышел; его снова привлекает все близкое теперь вследствие усталости, так же как прежде привлекало вследствие неопытности и свежести впечатлений к которым он не мог еще относиться критически, он снова оказывается на почве тех непосредственных впечатлений и того наивного реализма, которые одинаково далеки от религии и философии, так же как и от «науки».

Совсем иначе описывают историю освобождения мысли те великие мыслители, которые сами прокладывали дорогу в неисследованные новые области мышления.

Не порывистыми толчками и не порханием взад и вперед подымались они над уровнем современников, а медленным, осторожным и ровным движением; стоит прочесть первую часть речи о методе Декарта, чтоб убедиться, как мало общего между тем парением свободной мысли, которая широкими кругами поднимается в область чистого познания, и патологическими явлениями, которые описывает Ницше как неизбежных спутников свободного мышления.

II

Философия и метафизика

Что же, однако, обещает Ницше тем свободным мыслителям, которым посвящает свое сочинение? В сущности, единственным утешением и вознаграждением для них за все то, что они претерпели, является чувство некоторого самовосхищения, убеждения, что они находятся несравненно выше того уровня, на котором стояли прежде и на котором продолжает стоять громадное большинство их современников. Чувство это,

если только оно обладает достаточной прочностью, способно, правда, вознаградить за многие страдания, так как, по замечанию Спинозы, каждый всего больше радуется при самонаблюдении, тогда, когда усматривает в себе нечто такое, что он отрицает в других, но такого рода утешение едва ли достаточно, когда является сознание, что оно основано лишь на субъективной оценке своих качеств или действий и едва ли кто-нибудь решится только ради него предпринимать то героическое лечение от пессимизма, которое рекомендует Ницше.

Выкинуть за борт все убеждения, чтоб освободиться от предрассудков, это такое средство, которое, к счастью, доступно лишь очень немногим; к тому же духовная природа человека не терпит пустоты, так же как и материальная, и в ней освободившееся место должно быть занято новым убеждением или мнением.

Допустим, что все то, что люди привыкли считать высшими истинами, к какой бы сфере человеческой жизни оно ни относилось, — все это только заблуждения, что религия, философия, нравственность — только закоренелые предрассудки и что всеобщее согласие относительно чего бы то ни было (*consensus gentium*) доказывает скорее нелепость, нежели справедливость данного мнения. Остается вопрос, чем вызваны эти заблуждения и предрассудки, отчего зависит такое согласие? В человеческой природе лежит непреодолимая потребность, не ограничиваясь поверхностью явлений, стремиться к проникновению в их сущность, к исследованию их первых причин. «Только несмыслящему животному мир и бытие кажутся сами собою понятны, — говорит Шопенгауэр, — для человека, наоборот, это задача, которая живо сознается в более светлые мгновения даже самым грубым и ограниченным, но которая выступает перед каждым тем яснее и упорнее, чем яснее и обдуманнее его сознание и чем более материала для размышления он приобрел посредством образования; в людях, способных к философскому мышлению, оно достигает того удивления, которое охватывает проблему существования во всем ее объеме».

Правда, что существование известной потребности, как замечает Ницше, еще само по себе не доказывает возможности ее удовлетворения, так же как существование известной задачи не доказывает возможности ее разрешения; но, с другой стороны, несомненно, что оно делает неизбежно постановку вопроса о возможности удовлетворения этой потребности или о разрешимости этой задачи и не позволяет успокоиться на уверения, что все это такие тонкости, о которых и толковать не стоит.

Религия и философия во все века служили для удовлетворения стремления человечества к вечному и безусловному; можно спорить о том, насколько успешно они исполняли свою задачу, насколько решения их соответствовали той объективной истине, к которой они стремились; но предлагать отбросить всякую попытку решения может только тот, кто даже «в самые светлые минуты своего наиболее сознательного отношения к миру», вопреки мнению Шопенгауэра, способен смотреть на действительность совершенно неосмысленным взглядом, ничуть не удивляясь задаче бытия, потому что он не имеет о ней никакого предчувствия, или же тот, кто думает, подобно Ницше, силою вырвать это предчувствие и запретить себе мыслить о том, что неизбежно составляет исходную точку и конец всякого философского мышления.

Метафизический мир, говорит Ницше, может существовать, абсолютную возможность его нельзя оспаривать. Все вещи мы видим чрез посредство человеческой головы и головы этой же не можем отрезать, а между тем остается вопрос, что осталось бы от этого мира, если бы ее все-таки отрезали. Это чисто научная задача и не такого рода, чтоб она должна была особенно тревожить людей; а все то, что до сих пор делало для них метафизические предположения ценными, страшными, радостными, что породило их, — все это увлечение, заблуждение и самообман; не лучшие, а худшие методы познания приучили верить им. Одно указание на то, что эти методы являются основанием всех существующих религий и метафизических систем, составляет уже их опровержение. Затем оставалась бы, правда, упомянутая возможность, но с нею нельзя было бы ничего предпринять, не говоря о невозможности поставить в зависимость от ее паутины счастье, спасение и жизнь. Несмотря на всю бездоказательность аргументов Ницше против метафизического познания, они могли бы иметь некоторое значение если б отсутствием метафизики действительно сколько-нибудь обеспечивались человеческое счастье и спокойствие; но собственный опыт Ницше, казалось бы, должен убедить его в обратном; положим, он считал себя, когда писал эти строки, не только исцеленным от пессимизма, но и обладателем прочного душевного спокойствия; однако он не мог не знать, что такое же, если не большее спокойствие свойственно и всем философам-метафизикам, твердо убежденным в непреложности своих систем.

«Прочь с наскучившими словами пессимизма и оптимизма, — восклицает он. — Повод к употреблению их с каждым днем исчезает все более. Они необходимы теперь одним болту-

нам. Какая цель кому бы то ни было теперь быть оптимистом, если ему не надо защищать Бога, создавшего будто бы наилучший из миров? Какой мыслящий человек нуждается теперь в гипотезе Бога? » Такие вопросы и такие решения настолько наивны и просты, что, казалось бы, невозможно ожидать их от человека, прошедшего чрез горнило самостоятельного свободного мышления, но это мышление, как мы увидим дальше, всего менее свободно и самостоятельно у Ницше и, если ему удалось отчасти освободиться от того, что он считал вредными предрассудками, то лишь для того, чтобы тотчас же подпасть под еще более тяжкое иго.

С точки зрения Ницше, первородный грех всех философов состоит в том, что они исходили из современного человека, чтобы достигнуть цели посредством его анализа; пред ними невольно носится человек как нечто неизменное среди потока, как верное мерило вещей. Но все что философ говорит о человеке, в сущности, не более как свидетельство о людях в течение очень ограниченного промежутка времени. Недостаток исторического смысла есть наследственный грех всех философов; некоторые из них принимают даже человечество в новейшей его формации, как она сложилась под влиянием тех или других религий, или даже тех или других политических событий, за твердую форму, которая может служить исходною точкой; они не хотят знать, что познавательная способность тоже сделалась фактом, тогда как некоторые из них желали бы даже весь мир выткать из этой познавательной способности. Но все существенное в человеческом развитии произошло в первобытные времена, задолго до тех четырех тысяч лет, которые мы знаем приблизительно. Философ, однако, видит в современном человеке инстинкты и предполагает, что они принадлежат к неизменным свойствам человека и потому могут дать ключ к пониманию мира вообще. Вся теология построена на том, что говорится о человеке последних четырех тысячелетий как о вечном, к которому естественно стремится все с начала мира. Но все сделалось. Нет вечных фактов, так же как нет абсолютных истин. Поэтому отныне необходимо историческое философствование и вместе с ним добродетель скромности.

Вот мы и дошли, наконец, до столь знакомого и столь любезного нашим современникам утверждения, что «нет вечных фактов, как нет абсолютных истин», — утверждения, выставляемого во имя науки (неизвестно какой), но в сущности являющегося отрицанием всякой науки.

Посмотрим же, как выражает Ницше эту излюбленную в наше время теорию относительности всякого познания, теорию, которая дает возможность круглому невежде чувствовать между собственными «убеждениями» и выводами самого серьезного и точного научного исследователя лишь относительную разницу в степени вероятности.

Казалось бы, при убеждении в относительности всех истин и в несуществовании каких бы то ни было вечных фактов, незачем особенно беспокоиться об устранении тех или других заблуждений, особенно когда, с точки зрения практической, остается вопросом, что лучше, что доставляет большее субъективное удовлетворение, — относительная ли истина, или относительное заблуждение, но не так об этом думает Ницше: он находит что, нет ничего ошибочнее, как хотеть дожидаться того, что окончательно установит наука о первых и последних вещах, а до тех пор думать обычным образом, как это часто рекомендуется. Потребность иметь в этой области только достоверное, не более как отголосок религиозного чувства, род скрытой метафизической потребности, связанной с заднею мыслью, что еще долго не предвидится возможности получения таких последних достоверностей, а до тех пор «верующий» имеет право совсем не заботиться обо всей этой области. Нам вовсе не нужно этих достоверностей и крайних горизонтов, утверждает Ницше, чтобы прожить хорошо и по-человечески, точно так же как не нужно их муравью, чтобы быть хорошим муравьем; что понимает Ницше под хорошим муравьем и чем такой муравей отличается от дурного, остается неразъясненным; но зато он пытается разъяснить, отчего зависит то роковое значение, которое мы придаем этим вещам. Он находит, что для такого объяснения необходимо обратиться к истории этических и религиозных чувств, так как только под влиянием этих чувств тончайшие вопросы познания стали для нас важны и страшны: в самые крайние пределы, куда только может проникнуть умственный взгляд затащили такие понятия, как вина и наказание, и это тем более неосторожно, чем темнее были помянутые области. Издавна отважно фантазировали там, где нельзя было установить ничего твердого, и убедили своих потомков принять эти фантазии за серьезные истины, под конец даже с ужасным козырем, что вера лучше знания. Теперь, говорит Ницше, в отношении этих последних вещей нужно не знание против веры, а равнодушие к вере и к мнимому знанию в этих сферах. Допуская даже что предписание это совершенно справедливо, для человека, имеющего сколько-нибудь фило-

софский склад ума, выполнение его также невозможно как для больного, страдающего раздражением, предписание прежде всего не волноваться. Поэтому дальнейшие рассуждения автора на эту тему были бы бесполезны даже в том случае, если бы они были несравненно убедительней.

Все остальное должно нам быть ближе, уверяет Ницше, чем то, что до сих пор нам проповедывали как самое важное, а именно вопросы: о назначении человека, об его судьбе после смерти, о способах примирения его с Богом и т. п. По мнению Ницше, нам нет никакого дела до этих вопросов религиозных догматиков, так же как и до вопросов догматиков философских; кто бы они ни были, — идеалисты, материалисты или реалисты, все они стоят на том, чтобы навязать нам решение в такой области, где нет надобности ни в вере, ни в знании. Даже для величайших любителей познания полезнее, если вокруг исследуемого и доступного разуму находится пояс туманного, непроницаемого, вечно текучего, неопределенного... Именно благодаря сравнению с царством мрака на краю познаваемого возрастает ценность ближайшего светлого мира познания. Мы должны снова сделаться ближайшими хорошими соседями ближайших вещей и не глядеть чрез них так презрительно, как на облака и на ночных чудовищ.

Таким образом, в результате того процесса, который Ницше прославляет как освобождение мысли, оказывается возвращение к той точке зрения, которую Э. Гартман метко называет наивным реализмом. Ницше допускает, правда, что с точки зрения теории познания можно относиться иначе к действительности; но это другое отношение он находит бесполезным, неинтересным, так как, по его мнению, нам нет никакого дела до того, что такое вещи о себе, точно так же он, по-видимому, не находит никакой надобности в объединении различных отраслей знания, в сведении их к одним общим началам и указывает на то, что есть люди, так сказать, приставленные к науке, занимающие в ней определенное место, существующие ради науки, и другие, которые держат себя так как будто не они существуют для науки, а наука для них; к первым они относятся свысока хотя не имеют перед ними не только никаких преимуществ, но даже отличаются некоторою ограниченностью, которой у первых нет. Именно эта ограниченность, по мнению Ницше, вселяет в них уверенность что среди разных наук они собирают свою собственность; если помешать им свить собственное гнездо, они погибают как птицы, лишенные приюта. У них совершенно отсутствует безличный интерес к задачам позна-

ния, и, однако, так как сами они вполне личны, то и познания, и воззрения их вырастают в отдельную личность, в живую множественность, отдельные части которой находятся в зависимости друг от друга, взаимно сцепляются, захватывают друг друга, взаимно питаются и, как целое, имеют свою атмосферу, свой запах. Жизнь в их образовании вызывает это волшебство, иногда весьма опасное для науки и для ее хороших работников; таких людей обыкновенно называют философами, говорит в заключение Ницше.

Так вот то представление, которое Ницше имеет о философе, в противоположность свободному мыслителю, которого он изобразил нам в начале книги! Философ представляется ему непроизводительным, в высшей степени узким и субъективным систематиком. Стремление к цельности мировоззрения он ставит ему в упрек, а не в заслугу, и самую цельность эту считает опасною иллюзией, не способствующею развитию, а только задерживающею ход науки.

Но о какой науке говорит Ницше, или что понимает он под этим словом?

III Наука

Если мы поставим вопрос о цели науки, то увидим, что цель эта является Ницше не как *познание истины* в той или другой сфере, а как польза. «Современная наука, говорит он, имеет целью: как можно меньше страдать, как можно дольше жить, следовательно, некоторого рода вечное блаженство, правда, очень скромное в сравнении с обещаниями религии». Такого рода определение исключает, очевидно, из сферы науки целые отделы даже точного знания, так как астрономия, например, не может, конечно, ни продлить человеческой жизни, ни уменьшить ее страданий, а, с другой стороны, искусства и религия в значительной мере удовлетворяют именно этой задаче.

Правда, что трудно ставить познание истины последнею целью науки, когда нет ни «вечных фактов, ни абсолютных истин», когда признаешь, что человечество есть, может быть. Только фазис развития определенного животного рода, имеющего ограниченный срок существования, так что человек, произойдя из обезьяны, снова делается обезьяной, когда не будет никого, кто интересовался бы этим удивительно комическим исходом. «Подобно тому как с падением римской культуры настало всеобщее обезображение человека в пределах Римской

империи, также благодаря упадку культуры, на всей земле может произойти когда-нибудь несравненно большее обезображение, возвращение человека к животному, к обезьяне», говорит Ницше. Поэтому он прав со своей точки зрения, утверждая, что сила, а не знание имеет значение в науке и ценность. Строго научное изучение состоит, по его мнению, не в тех каплях знания, которые мы приобретаем и которые ничтожны в сравнении с морем того, что достойно изучения, а в том, что оно наделяет нас энергией, способностью к умозаключениям, выдержкой; научаешься целесообразно преследовать цель; вот почему, чем бы мы ни занимались впоследствии, по мнению Ницше, очень полезно для нас, если мы когда-нибудь были людьми научными. Это, пожалуй. Справедливо в некотором смысле, но ясно, что тут наука становится в совершенно служебное отношение к практическим целям, что люди, изучающие ее таким образом, выражаясь словами Ницше, «существуют не для науки, а наука для них», при чем цели их несравненно менее теоретические и общие, нежели те, которые преследуются философами и так не одобряются автором. «Каждый, — говорит Ницше, — должен бы основательно изучить по крайней мере одну науку, тогда он знал бы, что такое метода и как необходима крайняя осторожность». Однако самое это замечание показывает как, мало свойственны автору та осторожность и научность мышления, которые он рекомендует. Есть науки и — науки; неужели же все они одинаково способны формировать мышление? В настоящее время не только история или география, но и социология считаются науками; но все то, что в них есть научного они заимствуют из других областей знания. Правда, что Ницше видит научность мышления не в строгой последовательности и неразрывной связи частей, а в чем-то другом, чего он не определяет и что, по-видимому, даже невозможно определить. Философы, говорит он, обыкновенно становятся пред жизнью и пред опытом, пред тем, что они называют миром явлений, как пред картиной, которая развернута раз навсегда и показывает все то же происшествие; это происшествие, по их мнению, следует правильно истолковать, чтобы сделать заключение относительно существа, вызвавшего картину, следовательно, о вещи, о себе которая всегда рассматривается как достаточное основание мира явлений. Наоборот, более строгие логики, установив понятие метафизического как безусловного, отрицали всякую связь между безусловным (метафизическим) миром и миром, известным нам, так что между явлением и вещью о себе нет ничего общего и, следовательно,

совершенно невозможно заключать от одного к другому. Но с обеих сторон просмотрена возможность, что-то, что теперь называется нами жизнью и опытом, сложилось постепенно и теперь еще находится в полном процессе образования, а потому не может рассматриваться как постоянная величина, исходя из которой можно делать заключение о первопричине (достаточном основании) или хотя бы только отклонять такое заключение. В течение многих тысячелетий мы смотрели на мир, предъявляя нравственные, эстетические, религиозные требования, смотрели на него со слепыми влечениями, страстями или страхом, мы давали полную волю игре нелогического мышления и вот почему мир этот стал постепенно такой странный, пестрый, глубокозначущий, одухотворенный. Он получил окраску, но мы были колористами. Человеческий интеллект вызвал явление и перенес свои ошибочные воззрения на вещи. Он одумывается очень поздно, и тогда мир явлений и вещь о себе кажутся ему до того различными, столь далекими друг от друга, что он не допускает заключения от первого ко второй или ужасающим, таинственным образом приглашает нас к отречению от нашего интеллекта, от нашей личной воли, чтобы, таким образом, достигнуть сущности и сделаться ею. Наоборот, другие, собрав отличительные черты нашего мира явлений, обвиняли не интеллект, а сущность вещей как причину действительно страшного мирового характера и проповедывали освобождение от бытия. Со всеми этими воззрениями окончательно справится научный процесс, который, в конце концов, сведется, может быть, к истории возникновения мышления и одержит в ней свою главную победу. Результат этот, тогда может быть, ограничится следующим: то, что мы теперь называем миром, есть продукт множества заблуждений и фантазий, которые возникли постепенно в общем развитии органических существ, срослись между собой и теперь как накопленное сокровище всего прошлого, унаследованы нами как сокровище, потому что на нем основана ценность человечества. Наука лишь в слабой мере может освободить нас от этого мира представления (да это совсем и не желательно); она не может существенным образом сломить силу древних, первоначальных, привычек чувствования, но она может постепенно, шаг за шагом, осветить историю возникновения этого мира как представления и, по крайней мере на мгновение, приподнять нас надо всем процессом. Быть может, тогда мы узнаем, что вещь о себе достойна гомерического смеха, что она только казалась такою всем, а в сущности бессодержательна и не имеет никакого смысла.

Итак, в вопросах познания точка зрения Ницше представляет полное смешение крайнего скептицизма с наивным рационализмом.

Вечный спор между скептицизмом и рационализмом сводится к тому, что первый отрицает объективное значение логических истин и, таким образом, осуждает разум на заточение в себе самом, на непрерывное и безысходное вращение в области субъективных явлений. Поэтому никакая наука не возможна на строго скептических основаниях и, наоборот, каждый научный успех подтверждает согласования законов разума с законами внешней действительности; отвлеченное мышление то и дело дает нам ключ в область еще неисследованной действительности и то, что сначала было только предвидено или угадано разумом, впоследствии подтверждается опытом и чувствами.

Конечно, для крайнего скептика, не отступающего ни перед какими заключениями для проведения своих принципов, и такое совпадение рационально-философского мышления с научно-эмпирическим не будет убедительно; но для того, кто придает серьезное значение науке, кто преклоняется пред ней иногда даже больше чем следует, оно должно бы казаться знаменательным.

Стоит ли, в самом деле, превозносить науку, которая упорною борьбой разрушает предрассудки, чтобы потом вернуться к тому, что сразу дает пирронизм?⁴

Чем, в самом деле, отличаются то знание и то душевное состояние, которое сулит Ницше свободным мыслителям от пирронизма? Разве только меньшей последовательностью.

Ничего не отрицая и не утверждая и только воздерживаясь от суждения, Пиррон, за триста лет до Рождества Христова, дошел до той мудрости, которую рекомендует нам теперь Ницше как результат тысячелетних усилий современной науки; его атараксия⁵, в сущности, ничем не отличается от того состояния спокойного безразличия, которое прославляет Ницше, и точно также основана на убеждении в отсутствии всякой достоверности, в том, что мнения смертных рождаются и падают как листья деревьев.

Ницше был бы гораздо последовательнее и убедительнее, если бы вместо того, чтобы прославлять какую-то неведомую науку, которая, как сам он говорит, в конце концов, может привести ко взрыву гомерического хохота, если бы вместо того, чтобы приносить ей в жертву все, что ему дорого, он держался относительно ее той же скептической точки зрения как и от-

носительно всего остального, и смело избрал бы своим девизом: Ein Wahn der uns beglückt ist einer Wahrheit werth⁶.

Именно эта мысль и это настроение беспрерывно проглядывают у него против воли, когда он говорит о религии и особенно об искусстве, сравнивая то, что они дали человечеству, с тем, что дала ему и должна еще дать наука.

Наука, говорит он, дает много тому, кто работает в ней, и очень мало тому, кто научается ее выводам. А так как постепенно все важные научные истины станут всеобщими и банальными, то и это незначительное удовольствие исчезнет так же, как и мы давно перестали радоваться при усвоении таблицы умножения. А так как наука сама по себе дает радостей все меньше, а все больше отнимает их, делая подозрительными утешительную метафизику, религию и искусство, то все более оскудевает великий источник наслаждения, которому человечество обязано почти всем человеческим. Поэтому высшая культура должна дать человеку двойной мозг, один — для науки, другой — для того, чтобы чувствовать ненаучное; наука и религия должны находиться рядом друг с другом, раздельно разграниченные между собой, это требование здоровья.

Изыскание истины в настоящее время еще так привлекательно, потому что она резко выступает на фоне серых, прискучивших, заблуждений; привлекательность эта все более утрачивается. Теперь мы живем еще в эпоху молодости науки и обыкновенно ходим за истиной как за красавицей; но что будет, когда она превратится в хмурую старуху? Почти во всех науках основной взгляд найден только недавно или его еще разыскивают, и это несравненно более заманчиво, чем то положение, когда все существенное уже установлено и исследователю остается поздней осенью подбирать жалкие остатки жатвы.

Что касается того, кто при настоящих условиях начинает свое развитие с религиозных чувств и, быть может, еще долго потом живет в метафизике и искусстве, то он ушел на порядочное расстояние назад и начинает свое состязание с современными людьми при неблагоприятных условиях: он, видимо, теряет пространство и время. Но благодаря тому что он побывал в области, где свободно проявляются жар и энергия, где сила бьет вулканическим потоком из неиссякаемого ключа, он потом тем скорее движется вперед, если только во время уйдет из этой области: шаг его окрылен, грудь его привыкла к спокойному, глубокому и выносливому дыханию. Он отошел назад для того, чтобы лучше разбежаться для своего прыжка.

И несмотря на это даже, Ницше не может не пожалеть того прошлого, которое он советует покинуть вовремя.

Быть может, самое преимущество нашего времени, говорит он, отодвинуло на задний план, вызвало иногда слишком низкую оценку созерцательной жизни. Нельзя не признаться, что наше время бедно великими моралистами, что Паскаля, Эпиктета, Сенеку, Плутарха⁷, мало читают, что работа и прилежание, которое, вообще, находятся в свите богини здоровья, иногда свирепствуют как будто болезнь. Нет времени для мысли и спокойствия в мышлении, и воззрения не сходные уже не взвешиваются; довольствуются тем, что их ненавидят; при невероятном ускорении жизни дух и зрение привыкают к неясному или неверному видению и суждению, и все мы похожи на путешественников, которые знакомятся со страной и народом на железной дороге. Самостоятельное и осторожное отношение в познании считается почти сумасшествием; свободный мыслитель находится в подозрении, благодаря ученым, которые в его искусстве смотреть на вещи не находят своей основательности и своего муравьиного прилежания и охотно загнали бы его в отдельный угол науки, тогда как у него есть совсем другая, высшая, задача — из своего отдаленного места командовать всем строем ученых и людей науки, указывать им пути и цели культуры. Иными словами, дав новую кличку им же осмеянному «философу», Ницше, жалеет, что все люди науки ему не повинуются, и выражает надежду, что наступит время, когда такие сожаления, как только что изложенное, уже не будут иметь места и умолкнут сами собой при могущественном возвращении гения размышления.

Высшая культура, говорит Ницше, может возникнуть только там, где в обществе существуют две различные касты: каста работающих и каста людей досужих, способных к истинному досугу, или, выражаясь сильнее, каста принудительно работающих и свободно работающих. Точка зрения распределения счастья не существенна, когда речь идет о возникновении высшей культуры. Во всяком случае, каста досужих более способна к страданиям, ее удовлетворение бытием меньше, задача ее больше. Если же происходит обмен между обеими кастами, так что более тупые, менее духовные, семьи и индивидуумы из высшей касты спускаются в низшую и, наоборот, более свободные из этой последней получают доступ в высшую, то получается такое положение, дальше которого остается только открытое море неопределенных желаний. Так говорит нам вещающий голос древних времен; но где теперь уши, чтоб его слышать?

Ницше упрекает философов в недостатке исторического смысла; но едва ли не справедливее было бы упрекнуть историков в непонимании основных философских вопросов. Пытаться вывести историческим путем законы человеческого мышления — все равно, что стараться поднять самого себя за волосы, так как всякий метод мышления, не исключая исторического, основан на этих самых законах.

IV

История

Когда мы слушаем метафизиков и заоблачных мыслителей, мы чувствуем, говорит Ницше, что мы нищие духом, но что нам принадлежит небесное царство перемены весны и осени, зимы и лета, а им — заоблачный мир, *Hinterweit*, с его серыми, холодными, бесконечными туманами и тенями. Так рассуждал некто, гуляя при утреннем солнце, некто, в ком история открывала не только ум, но и сердце, и кто, в противоположность метафизикам, был счастлив не тем, что в нем одна бессмертная душа, но и тем, что он носит в себе много душ смертных.

Так описывает Ницше счастье историка и его преимущества пред философом. Однако самый интерес к историческим событиям, в сущности, зависит не от непрерывно меняющегося, а именно от того вечного и неизменного, что делает их близкими нам, несмотря на тысячелетия, которые отделяют нас от этих событий и лиц. Если бы между тем, что мыслило и переживало человечество в древности, и тем, что оно мыслит и переживает теперь, не было ничего общего, прошедшие исторические события имели бы для нас не больший интерес, чем описание каких-нибудь ископаемых. Лишь тождественность духовной жизни человечества на протяжении веков дает нам ключ к пониманию давно прошедших событий, и только она позволяет нам применять, в известной мере, опыт прошедших веков к современности.

Сам Ницше по временам вполне сознает это и прекрасно выражает, указывая на то, что греки являются для нас как бы толмачами: когда мы говорим о греках, мы невольно говорим о сегодняшнем и о вчерашнем; их общеизвестная история есть светлое зеркало, которое всегда отражает еще что-нибудь такое чего нет в самом зеркале. Мы пользуемся свободой говорить о них, чтоб иметь возможность молчать о других, чтобы те сами шепнули что-нибудь на ухо мыслящему читателю. Таким обра-

зом, греки облегчают современным людям сообщение много трудно сообщимого и неясного.

Непосредственно самонаблюдения, говорит он в другом месте, далеко не достаточно, чтобы познать самого себя, потому что прошедшее сотнями волн течет в нас самих; мы сами не что иное, как то, что мы испытываем из этого течения. Положение Гераклита⁸ остается в силе и дважды нельзя погрузиться в ту же самую реку — это истина, которая устарела мало-помалу, но которая остается столь же верной и плодотворной, как прежде, так же как и та, что для того, чтобы понимать историю, надо разыскивать живые остатки исторических эпох, надо путешествовать, как путешествовал Геродот⁹, надо наблюдать дикие и полудикие народы там, где человек сбросил европейское платье или еще не успел надеть его. Но есть еще более тонкое искусство и способ путешествия, которые избавляют иногда от необходимости перебираться пешком с места на место за тысячи миль. Последние три столетия, по всему вероятно, живут еще во всей их культурной окраске и с их лучепреломлением рядом с нами, — нужно только открыть их. Во многих семьях и даже в отдельных людях их наслоения явственно лежат друг на дружке, и порою труднее бывает разобрать и понять наслоения камня. Тот, кто после продолжительного упражнения в искусстве путешествовать превратился в стоокого Аргуса¹⁰, тот свою Ио, т. е. свое ego, будет сопровождать повсюду, — в Египте и Греции, в Византии и Риме, во Франции и в Германии, во времена переселений и оседлости народов, во время возрождения и реформации, на родине и на чужбине, даже в море, в лесу, в растениях, в городах, он всюду откроет путевые приключения этого формирующегося и пре-вращающегося ego.

Итак, несмотря на то множество смертных душ, которое носит в себе историк и которое так его радует, по словам Ницше, в сущности, исторический калейдоскоп дает нам в бесчисленных сочетаниях отражение одного и того же ego и поневоле приближает даже в этом отношении Ницше к Шопенгауэру, несмотря на то, что, по-видимому, в своих взглядах на историю и метафизику они представляют два противоположных полюса. Самые простые соображения заставляют по временам Ницше отказываться от того преувеличенного научного значения, которое он хотел бы придать историческим знаниям, тем более что у него нет никаких оснований, чтобы не только преувеличивать, но даже поставить на достаточную высоту роль человечества в мировом процессе, так как человек представляется

ему только одним из видов других животных, ничем существенно от них не отличающимся и могущим снова вернуться в животное состояние. Какой же особый научный смысл может иметь при таких условиях летопись этого вида за очень краткий период времени? И, действительно, Ницше иногда доходит до признания полной «комичности всемирной истории» при таких условиях.

Должны бы существовать, говорит он, более умные создания, чем люди, хотя бы только для того, чтобы вполне оценить весь юмор того, что человек смотрит на себя как на цель всего мироздания и серьезно приписывает человечеству мировую миссию... Если человечество создано каким-нибудь божеством, то оно создано только как его обезьяна, как повод к постоянному увеселению в слишком продолжительной вечности. В таком случае музыка сфер вокруг земли была бы ироническим смехом всех остальных созданий над человеком. Даже там, где наше человечество хочет показать добровольное смирение, его тщеславие играет с ним шутку, так как мы, люди, по крайней мере, в этом тщеславии хотели бы быть чем-то удивительным и несравненным. Наше единственное положение в мире, это нечто невероятное. Астрономы, которые имеют кругозор, действительно независимый от земли, дают понять, что та капля жизни, которая есть в мире, для океана возникновения и исчезновения не имеет значения; что бесчисленные звезды имеют сходные с землею условия для возникновения жизни. Это, правда, ничтожно в сравнении с тем бесконечным множеством миров, на которых жизни никогда не было или где она давно прекратилась. Жизнь на каждой из этих звезд, сравнительно со временем ее существования, есть одно мгновение, лишь краткая вспышка; она, следовательно, ни в каком случае не есть цель и последняя задача существования. Быть может, муравей в лесу также твердо убежден, что он есть цель существования леса, как мы это думаем относительно земли, когда почти невольно связываем в нашей фантазии конец земли с гибелью человечества; и мы еще оказываемся скромны, когда ограничиваемся этим и не устраиваем на похоронах последнего человека целого светопредставления.

Точка зрения, на которую становится здесь Ницше, и мысли, которые он высказывает, составляют несомненный результат одностороннего естественнонаучного взгляда на человечество. Рассматривая человека только как предмет внешнего наблюдения, как животный организм среди бесчисленного множества других таких же организмов, ничем существенно от него не

отличающихся, было бы странно ожидать других выводов; но тут именно и сказывается роковая ошибка Ницше, который, поневоле поддаваясь метафизической потребности, которую хотел бы отвергнуть, берется за решение метафизических задач с такими приемами, которые недостаточны не только для разрешения вопроса, но даже для разумной и правильной его постановки; он совершенно упускает из вида, что не только религия, но и философия придают существующим условиям органической жизни человечества не большее, если не меньшее значение, чем естествознание; что скоротечность жизни и ничтожность человека в пространстве и во времени им прекрасно известна. Но они признают еще существование другого, непротяжного и вечного, мира, а теория познания ясно показывает, что нельзя пользоваться *понятиями* бесконечного пространства и времени, *понятиями* человеческими, для того чтобы посредством их доказывать ничтожность человека не только как материального организма составляющего один из бесчисленных предметов познания, но и как единого познающего субъекта. Такого рода аргументация представляет собою сравнение совершенно несоизмеримых величин, и в таких случаях не только исторический, но и естественноисторический метод оказывается колоссальным и бессознательным софизмом.

V

Религия и нравственность

Понятно, что при той теоретической точке зрения, на которую становится Ницше, религия и нравственность могут иметь для него лишь условное, преходящее, значение.

Во-первых, говорит Ницше, существо, которое было бы способно исключительно к неэгоистическим действиям, еще более баснословно, чем птица феникс; нельзя себе даже ясно представить его уже потому, что все понятие «неэгоистического действия» при строгом исследовании совершенно расплывается; никогда человек не делал чего-нибудь исключительно для других безо всякой личной побудительной причины. Да и как мог бы он сделать что-нибудь такое, что не имеет никакого отношения к нему самому, т. е. без внутреннего понуждения (которое должно, во всяком случае, иметь свое основание в личной потребности).

Божество, которое всецело было бы любовью, не в состоянии было бы выполнить ни одного неэгоистического поступка. Нельзя не вспомнить при этом одной мысли Лихтенберга, за-

имствованной, правда, из менее возвышенных сфер: «Нам невозможно чувствовать за других, как это обыкновенно говорится, мы чувствуем за самих себя. Положение это звучит жестоко; но оно не таково на самом деле, если только правильно понято. Любят не отца и не мать, не жену и не ребенка, а те приятные чувства, которые они вызывают в нас», или, как говорит Ларошфуко: «Si on croit aimer sa maitresse pour l'amour d'elle, on est bien trompé». ¹¹

«Вы теснитесь около ближнего и у вас есть для этого прекрасные слова. Но я говорю вам: ваша любовь к ближнему только ваша плохая любовь к вам самим».

«Вы от самих себя бежите к ближнему и хотели бы из этого сделать себе добродетель, но я вижу насквозь ваше самоотречение».

«Ты старше, чем я. Ты объявлено священным, а я еще нет: вот почему человек теснится к ближнему».

Если бы человек пожелал быть всецело любовью, все делать для других и ничего для себя, то это невозможно уже потому, что он должен сначала сделать очень многое для себя, чтобы иметь возможность вообще сделать что-нибудь для других. Кроме того, это предполагает, что другой достаточно эгоистичен, чтобы принять такую жертву, так что люди любви и самопожертвования имеют интерес в сохранении нелюбящих и неспособных к жертвам эгоистов, и высшая нравственность, чтоб иметь возможность существовать, должна непременно вынудить существование безнравственности. Далее, представление о Боге беспокоит нас и вызывает мысли смирения до тех пор, пока мы верим в Него, но при теперешнем состоянии сравнительного народоведения не может быть никакого сомнения относительно возникновения этого представления, а вместе с тем исчезает и вера в Бога.

Но как только исчезает представление о Боге, исчезает и представление о грехе, как о нарушении божественных предписаний. Остается еще, по всему вероятно, некоторое уныние, тесно связанное со страхом перед светским правосудием или человеческим пренебрежением, но уныние, вызываемое угрызениями совести, — это острейшее жало в чувстве вины, во всяком случае, притупляется, когда понимаешь, что своими действиями действительно нарушил человеческие правила и постановления, но не повредил этим «вечному спасению души» и ее отношением к Божеству. А если человеку удастся еще, в конце концов, усвоить себе философское убеждение в безусловной необходимости всех действий и их полной безответствен-

ности, то вместе с тем исчезает и последний остаток угрызений совести.

Вот как просто, на основании «научных методов», устраняются из человеческой жизни не только религия, философия и метафизика, но и нравственность. Сравнительное народоведение «открыло» способ возникновения в человечестве идеи Божества и — не только религия, но и нравственность становятся излишними.

Но так ли это просто на самом деле? Действительно ли сравнительное народоведение так ясно показывает призрачность идеи Божества? Вот что говорит по этому поводу Франсуа Ле-норман¹², конечно, не менее компетентный, чем Ницше, в этой сфере:

«Я христианин и теперь, когда мое верование может быть причиною поругания, я хочу громко заявить о нем. В то же время я ученый и в качестве ученого не знаю науки христианской и свободомыслящей; я допускаю только одну науку, которая не нуждается ни в каком эпитете, кроме самого ее имени, которая оставляет, как не входящие в ее область, богословские вопросы и слугами которой являются все добросовестные исследователи, каковы бы ни были их религиозные убеждения. Этой науке я посвятил мою жизнь, и я думал бы, что нарушаю священную обязанность совести, если бы, под влиянием другого рода намерения, как бы почтенно оно ни было, я колебался ясно высказывать истину, насколько я ее различаю. Вера моя достаточно прочна, чтобы не быть робкой, и, если бы мне в течение моих исследований случилось встретить кажущееся противоречие между наукой и религией, мне ни на минуту не пришлось бы в голову смягчить или скрыть его; я смело поставил бы оба противоположных термина, заранее уверенный, что придет день, когда они разрешатся в гармонии, хотя я не был довольно искусен, чтобы понять ее. Но я должен прибавить, с полной искренностью, что в течение работы, насчитывающей уже четверть века изучения, я никогда не встречался с действительным столкновением между наукой и религией. Для меня их области совершенно различны и не дают повода к столкновениям; борьба между ними может произойти только тогда, когда одна из них захочет несправедливо вторгнуться во владения другой. Истины их различного порядка, они существуют совместно и не противоречат друг другу, и никогда я не соглашусь пожертвовать одними ради других, потому что мне никогда не представится в этом надобности».

Совсем иначе смотрит на значение религии Ницше, видящий в ней лишь отжившее историческое явление; он категорически утверждает, что никогда еще ни одна религия ни прямо, ни косвенно, ни как догмат, ни как сравнение не содержала истины.

Философы, так как они философствовали под влиянием разных религиозных привычек или, по крайней мере, под влиянием издревле унаследованной метафизической потребности, пришли к учениям, которые, действительно, очень похожи на иудейские, христианские или индийские религиозные мнения, так же похожи, как обыкновенно дети на матерей; только отцы, как это иногда бывает, не уясняют себе этого и в невинности своей удивляются родственному сходству всех религий и науки. На самом деле, между религией и действительной наукой нет ни родства, ни дружбы, ни вражды: они живут на различных планетах. Каждая философская система, которая влечет за собою религиозный кометный хвост, светящийся во мраке ее последних выводов, заставляет заподозрить все то, что она излагает как науку. По всему вероятно, все это также религия, хотя в одеянии науки. Впрочем, если бы все народы были согласны относительно некоторых религиозных вещей, каково, например, существование Бога, то это, по мнению Ницше, представило бы только аргумент против утверждаемого *consensus gentium* и вообще *hominum*¹³ и может относиться только к глупости. Нет ни одной такой вещи, относительно которой существовал бы *consensus sapientium*¹⁴, за исключением той, о которой говорит Гете:

Все мудрецы разных стран и столетий,
Все, улыбаясь, согласны в одном:
Глупо стараться исправить безумцев.
Мудрости дети, оставьте глупцов,
Их почитая, как должно, глупцами.

«А говоря без стихов и без рифм, в применениях к настоящему случаю, *consensus sapientium* состоит в том, что *consensus gentium* есть глупость».

Спрашивается, однако, каким образом *consensus sapientium*, невозможный нигде кроме исключительного, по мнению Ницше, случая, стал возможен для отрицания всякой истины в религии, когда, по собственному признанию его, наука и религия живут на совершенно различных планетах? Не есть ли это совсем не научный и слишком широкий скачок? Если бы Ницше, вместо того чтобы заниматься таким рискованным науч-

ным спортом, отнесся более критически к своим научным авторитетам, ему не пришлось бы потом оплакивать религию и основанное на ней искусство, которое он похоронил прежде времени, и ему не пришлось бы тосковать о горечи познания.

Как хорошо, восклицает он, если бы можно было променять ложные утверждения попов, что есть Бог, требующий от нас добра, страж и свидетель наших действий, каждого мгновения, каждой мысли, который нас любит, при всех несчастьях, хочет нам лучшего, как хорошо было бы все это заменить истинами, которые были бы столь же благотворны, успокоительны, благодетельны, как эти заблуждения. Но таких истин нет; философия, в лучшем случае, может противопоставить им лишь метафизические видимости, то есть опять-таки заблуждения. Но трагедия состоит именно в том, что нельзя верить этим догматам религии и метафизики, когда в голове и в сердце носишь методу истины. С другой стороны, человечество, благодаря развитию, стало так нежно, так легко возбудимо, так подвержено страданиям, что ему нужны высшие средства исцеления и утешения. А отсюда возникает опасность что человек поранит себя о познанную истину. Это и выражает Байрон¹⁵ в своих бессмертных стихах:

Sorrow is knoweladge: they who know the most
Must mourn the deepest o'er the fatal truth,
The tree of knoweladge is not that of life.

(Познание — скорбь, и тот, кто больше знает,
Тем горьче плакать должен, убедившись,
Что древо знания — не древо жизни.)

Против таких забот, по мнению Ницше, нет лучшего средства как Горациево¹⁶ торжественное легкомыслие, он предпочитает все романтическому возвращению к христианству; призвав на помощь отвергнутую им мораль, и даже верность каким-то знаменам, и чистоту своей интеллектуальной совести, он убеждает себя в необходимости все претерпеть, так как без боли нельзя сделаться вожаком и воспитателем человечества; горе тому, восклицает он, кто захотел бы попробовать это, не имея уже этой чистой совести. Куда же вдруг делось и полное презрение к судьбе человечества, и научная уверенность в невозможности неэгоистических действий, и в бессмысленности и бессмысленности сохранения убеждений?

Какой смысл имеет негодование Ницше при одной мысли о романтическом возвращении к христианству, если, как сам он говорит, все необходимо, и самое познание — это есть необхо-

димось. Все невинно, и познание есть путь к пониманию этой невинности. Если радость, эгоизм и тщеславие необходимы для произведения нравственных явлений и их высшего расцвета: чувства истины и справедливости в познании, если ошибки и заблуждения фантазии были единственным способом, посредством которого человечество постепенно возвысилось до самопросвещения и самоискупления, то кто может с презрением относиться к этим средствам? Ницше и сам сознает, к каким противоречиям, к какому хаосу понятий привело бы приложение к жизни его теории, и задается вопросом, не превращается ли такая философия в трагедию, не становится ли истина во враждебные отношения к жизни, к лучшему? На языке как будто вертится вопрос, который не хочет сойти с него: нельзя ли сознательно оставаться в неправде? Так как обязанности нет уже больше, а мораль, поскольку она была долгом, также разрушена нашим воззрением, как и религия, то познание может оставить мотивами действий только удовольствие и неудовольствие, пользу и вред. Но как будут согласоваться эти мотивы с чувством к истине?

Вся человеческая жизнь глубоко погружена в неправду, и отдельный человек не может извлечь ее из этого колодца, не чувствуя в то же время глубочайшей скорби за свое прошлое, не находя свои теперешние мотивы вроде чести нелепыми и не противопоставляя насмешки и презрения страстям, которые влекут его к будущему, к счастью. Итак, что же из этого следует, не остается ли возможным только один образ мыслей: как личный вывод — отчаяние, как теоретический — философия разрушения?

Итак, сам Ницше ясно видит те выводы, которые неизбежно следуют из его «научного» способа мышления и приводят к целям, прямо противоположным тем, которые, по его же определению, должна преследовать наука; он утешается лишь предположением, что то или другое влияние познания зависит от темперамента человека, и что можно представить себе такие натуры, в которых такое познание вызвало бы гораздо более простую, более свободную от аффектов жизнь, чем та, которую они ведут теперь.

И теперь, по его мнению, мы будем работать для наших собраний; но лишь постольку, поскольку находим собственную высшую выгоду в этой работе, не более и не менее. Вопрос только в том, что разумеет под своею выгодой? Незрелый, неразвитой, грубый индивидуум будет разумеет ее самым грубым образом. Напрасно потом пытается Ницше смягчить этот вывод

посредством рассуждений из эгоистически-утилитарной морали и уверений, что труднее нести собственную неправду, ту, которую причиняешь, нежели ту, которую претерпеваешь сам, так как делающий ее всегда будто бы от нее же страдает, если он доступен угрызениям совести или если понимает, что своим действием он вооружил против себя общество и таким образом изолировал себя. Поэтому ради собственного внутреннего счастья, по мнению автора, следовало бы, чтобы не лишиться внутренней удовлетворенности (независимо от всего того, что предписывают религия и нравственность), остерегаться совершения какой бы то ни было неправды еще более, чем претерпения ее, — в последнем случае остается утешение чистой совести, надежда на месть, на одобрение людей справедливых и всего общества, которое боится злодеяния. Очень многие обладают нечистым искусством перехитрить себя и каждую собственную несправедливость перечекинуть в чужую, будто бы ими испытанную; когда же они не могут свалить вину на других, они удерживают для себя исключительную привилегию самообороны и таким образом значительно облегчают то бремя, которое им приходится нести.

Для каждого внимательного читателя, само собою, ясно, в какие неразрешимые противоречия впадает Ницше, объявляя, с одной стороны, не только религию и нравственность устарелыми предрассудками, а с другой, пытаясь доказать преимущества нравственных предписаний для собственного человеческого эгоизма. Ясно, что каждый «свободно мыслящий», не разделяющий его воззрений, или точнее, по терминологии Ницше, не обладающий его «темпераментом», вправе ответить ему, что предполагаемая выгода от согласования своих действий с требованиями общественной морали существует только для глупых, так как остальные от угрызений совести освободились, а столкновений с обществом, как со внешнею силой, они сумеют избежать, вовсе не стесняясь правилами несуществующей справедливости, там где никаких действительных столкновений не предвидится.

«Самый язык, говорит Ницше, представляет опасность для свободных мыслителей, каждое слово есть предрассудок».

С его точки зрения, это вполне справедливо и опасность внутренних противоречий для «свободных мыслителей», действительно, весьма серьезная. Каждое слово выражает собой определенное понятие, большею частью сложившееся бессознательно в течение веков; его окружает целая атмосфера других тесно связанных с ним понятий; поэтому, употребляя его в дру-

гом значении, нежели, то которое общепринято, постоянно подвергаешься опасности не только быть неверно понятым, но и впасть в противоречие с самим собой, так как, истолковав и употребив его в новом смысле, в силу привычки, в других случаях поневоле продолжаешь пользоваться им, так же как и все остальные, предполагая, что оно сохраняет еще прежнюю атмосферу и по-прежнему вызывает те же ассоциации идей, хотя они должны уже быть совершенно разрушены новым определением.

Возьмем пример. Для человека, который принципиально отрицает собственность, преступления против нее, очевидно, не должны бы иметь ничего предосудительного; между тем слова «разбойник» или «вор» продолжают сохранять для него оскорбительное значение. Для человека, который признает понятие о чести простым предрассудком, обвинение в нарушении ее правил, казалось бы, не может иметь никакого смысла, а между тем, на деле мы видим совершенно обратное.

Подобных непоследовательностей не мог, конечно, избежать и Ницше в своих попытках упразднить область нравственности и свести ее к правильно понятому эгоизму. Нельзя, в самом деле, вполне изменить отношения между понятиями добра и зла и продолжать пользоваться общеупотребительным языком, — эти понятия, как подразумеваемые, входят почти в каждую фразу и нельзя заставить не только других, но и себя постоянно помнить о новом их определении. И вот, вместо многого освобождения мысли, вносится в нее ряд новых вопросов и противоречий. Для новых понятий необходимы новые термины, и нельзя безнаказанно пользоваться общеупотребительными словами в совершенно несвойственном им значении. Не слова представляют собою «предрассудок», как думает Ницше, а каждое неточное и несвойственное общепринятому их смыслу пользование ими есть уже злоупотребление; сохранение того же слова для выражения другого понятия похоже на уплату фальшивой монетой. В обоих случаях похожа только внешность, а сущность и ценность совершенно различны, и принявшие такую монету, по недостатку внимания, впоследствии замечают, что они получили совсем не то, что думали получить.

Было бы, однако, несправедливо обвинять Ницше в умышленном извращении понятий; он, наоборот, совершенно искренне и добросовестно убежден, что содействует их выяснению, что он не фальсификатор, а жертва фальсификации, и серьезно думает оказать услугу человечеству, освободив его от лишнего бремени религии и нравственности и заменив это бре-

мя мусором мнимо научных теорий. Конечно, при внешнем отношении к историческим событиям можно только удивляться разнообразию религиозных и нравственных воззрений человечества. Только внутреннее, психологическое наблюдение дает ключ к разрешению кажущихся противоречий и позволяет свести множественность к общим началам. Но для того, чтоб это было возможно необходимо признать, что среди вечно текущего, движущегося и меняющегося потока явлений есть нечто неизменное и неподвижное; но тогда та сущность, та вещь о себе, которую Ницше без дальнейших рассуждений отбрасывает в область бесплодных метафизических рассуждений, сразу становится исходною точкой и краеугольным камнем всякой религии и этики, всякое изменение предполагает нечто изменяющееся и всякое движение, нечто движущееся, что само не есть движение. Нельзя исследовать законы движения, не допустив в пространстве, по крайней мере, идеальных неподвижных точек, относительно которых совершается перемещение.

Точно так же для того чтобы говорить о каком бы то ни было процессе, о какой бы то ни было эволюции, необходимо допустить что-нибудь неизменное, остающееся само себе равным во времени, а потому могущее служить мерилom изменяющегося. Необходимо допустить существование аксиом, самоочевидных истин обязательных для разума, где бы и когда бы то ни было, как только они являются в сознании, потому что в противном случае исчезает возможность какого бы то ни было познания и какой бы то ни было речи.

Основная ошибка историков, стремящихся объяснить из прошлого не отдельные явления современной жизни, а те законы, которые управляют мышлением и волею современного человека, состоит в том, что они сразу попадают в безвыходный логический круг, забывая, что не только понять, но и узнать прошлое они могут лишь при помощи тех самых законов, которые они хотели бы объяснить. Но если законы эти не имеют самоочевидности, если можно сомневаться в том, что посредством них мы получаем правильное отношение к предмету, то, разумеется, столь же сомнительны и те наши сведения о прошлом, которые мы получаем посредством них, и чем дальше это прошлое, чем длиннее цепь сознательных и бессознательных умозаключений, посредством которых мы до него доходим, тем меньшую степень вероятности имеет это прошлое и тем меньшее основание мы имеем делать из него какие бы то ни было выводы для настоящего. Смешение хронологического порядка с логическим составляет, к сожалению, слишком

обычное явление и не только в публике, но и среди ученых, сосредоточившихся на своей специальности, оно является источником множества мнимых объяснений, пользующихся тем большим успехом среди массы, что, благодаря своей наглядности, которая принимается за ясность, они ей вполне доступны; в сущности, подобные объяснения не только не разъясняют причинной связи явлений, а еще более способствуют распространению и без того слишком распространенного способа толкования посредством смещения последовательности логической с хронологической (*post hoc, ergo propter hoc*)¹⁷.

Во времени меняется только способ проявления и выражения истины, а не ее сущность; иначе вышло бы, что истина может сама себе противоречить, что в сущности нет истины и что она ничем не отличается от заблуждения.

Но такой вывод сам себя опровергает, и спорить против него невозможно, так как всякий спор предполагает логическую аргументацию. Вопрос становится сложнее в области нравственных явлений, где внутренний смысл правовых и этических начал настолько окутан обычаями и привычкам, что не всегда легко различить его; но это еще не дает никакого права отрицать его существование.

Кант уподобляет внешнее историческое изучение права голове, быть может, красивой, но лишенной мозга. Самое существование истории не как изложения более или менее достоверных и более или менее случайных фактов возможно только тогда, когда идеи права и нравственности дают в ней руководящую и связывающую нить. Только благодаря им возможна какая бы то ни было оценка исторических событий. Конечно, положительные законы слагаются под влиянием исторических событий, но только неизменные идеи права и нравственности дают возможность судить о том: составляют ли эти законы шаг вперед или назад на пути человеческого развития. Идеи эти, сами по себе, никогда не могут получить полного осуществления в реальном мире; но они указывают то направление, в котором должно совершаться движение, так же как для плывущего на север стрелка компаса постоянно указывает полюс, хотя он и не может его достигнуть. Вот почему, несмотря на недостигаемость нравственных идеалов во всей их чистоте, их искажение является крайне опасным и нежелательным. Даже чисто теоретическое признание эгоизма единственным началом человеческой деятельности не может не отразиться губительными последствиями в общественной и в частной жизни. Как бы мы ни доказывали человеку, что ему выгоднее уважать чужие

интересы, нежели заботиться только о своих, он всегда будет иметь небезосновательную претензию быть лучшим судьей собственных интересов. Тот софизм, посредством которого Ницше пытается устранить различие между нравственными и эгоистическими действиями, и без того настолько выгоден личному эгоизму, что давно уже пользовался широкою популярностью среди людей.

Совершенно справедливо, что невозможно никакое действие без мотива, т. е. побудительной причины, а мотив должен иметь отношение к личной воле; но отсюда никак не следует, чтобы не могло быть неэгоистических действий, а только то, что если есть неэгоистические действия, то должны быть и неэгоистические мотивы. Несомненно также, что для того, чтобы какое бы то ни было действие могло считаться нашим, мы должны его хотеть, но и это совсем не устраняет возможности различия между эгоистическими действиями и неэгоистическими, так как в этом отношении важно не то хочу ли я, или не хочу чего-нибудь, а то, почему я его хочу или не хочу. Различие между эгоистическими и неэгоистическими действиями яснее всего познается на примерах, и каждый чувствует его даже тогда, когда отрицает в теории.

Представим себе что человек бросается в воду, чтобы спасти утопающего, которого никогда не видал прежде; конечно, и здесь он хочет спасти его, а следовательно, поступок его можно рассматривать как удовлетворение собственного желания; но допустим, что он делает то же самое относительно разбойника, который обещал ему поделиться с ним своею добычей, тогда значение поступка сразу совершенно меняется и получает, несомненно, эгоистический характер, хотя внешняя сторона его остается совершенно одинаковой.

Если бы неэгоистическими поступками могли быть только такие, которых мы не хотим, то, конечно, такие поступки были бы невозможны и являлись бы логическою нелепостью, предполагая внутреннее противоречие в понятии действия; но эгоистическим или неэгоистическим действие является не по тому что мы хотим или не хотим его (что невозможно), а потому, чего мы хотим: исключительно ли собственного блага, хотя бы и во вред всем остальным или же блага этих остальных. Если мотивом действия являются соображения второго рода, его нельзя назвать эгоистичным, каковы бы ни были для нас самих последствия этого действия; нельзя приравнивать действия, вызванные любовью и состраданием к действиям эгоистическим, противоречащим этим чувствам потому только, что

действия эти нам самим приносят удовлетворение или что ощущение их причинило бы печаль нам самим. Дело не в том, что в них сказывается воля, которая не может не иметь отношения к личности, а в том, какова эта воля; дело в том, что мотивы первого рода выводят волю из ее замкнутой индивидуальности и устанавливают идеальное единство между ней и другою волей, тогда как мотивы второго рода, наоборот, делают стену индивидуальности еще более непроницаемой и приводят ее к столкновению с остальным миром.

Если бы человек мог серьезно предполагать, что он один во вселенной мыслит и чувствует, для него не могло бы существовать никаких нравственных требований; его поступки не могли бы считаться ни нравственными, ни эгоистическими, потому что воля его не могла бы быть направляема ни на что другое, кроме его самого, и в этом смысле нравственность есть, действительно, нечто относительное, так как неизбежно предполагает некоторое отношение сознательного субъекта к другому сознательному субъекту; но выводиться отсюда, что самое это отношение есть нечто условное, возникающее вследствие более или менее случайных исторических условий и могущее изменяться с изменением этих условий, нет никаких оснований. Человек, который находит высшее наслаждение в облегчении чужих страданий и доставлении другим радости, не может быть назван эгоистом без явного извращения понятий. Конечно, такие люди редки, но именно это еще ярче заставляет выступать разницу между эгоистическими и неэгоистическими мотивами. То, что эти неэгоистические мотивы приносят наслаждение тем, кто способен их испытывать, вовсе не уничтожает их нравственного значения, так как нет никакой надобности видеть единственный источник нравственных действий в категорическом императиве, который лишь в исключительных случаях может являться основанием высшей нравственности и критерием в тех сложных психических процессах где является коллизия различных неэгоистических мотивов между собою. В большинстве же случаев, для того чтобы то или другое действие не имело эгоистического, то есть противонравственного характера, совершенно достаточно, чтоб оно не противоречило любви к ближнему. Вот почему христианская нравственность вовсе не требует, чтобы человек не любил себя, а только того, чтоб он любил ближнего как самого себя.

Справедливость требует указать и на то, что сам Ницше в своих нравственных советах и предписаниях то и дело отступает от своей теории разумно понятого эгоизма.

Трудно отнести к числу эгоистических правил совет, вроде следующего.

Лучший способ начинать каждый день состоит в том, чтобы при пробуждении обдумать, как в течение этого дня можно доставить удовольствие, по крайней мере, одному человеку, и еще труднее основать на эгоистических мотивах требование, что мы должны иметь в виду великую задачу приготовления земли для другого, высшего, поколения.

VI

Искусство

Мы уже видели, к какому ряду мучительных противоречий приводит Ницше слепое преклонение перед материалистической метафизикой, которую он принимает за неприкасаемые научные выводы, но всего мучительнее для него самого эти противоречия сказываются в сфере искусства, которое ему всего ближе и всего дороже.

Не без глубокой боли сознаешься, говорит он, что художники всех времен в своем высшем полете доводили до небесного просветления как раз те самые представления, которые теперь мы признаем ошибочными; они прославители религиозных и философских заблуждений человечества и они не могли бы быть ими без веры в абсолютную истину этих заблуждений. Если же вера в такую истину вообще ослабевает, если бледнеют радужные краски последних пределов человеческого познания и догадок, то никогда уже не может расцвести снова тот род искусства, который предполагает не только космическое, но и метафизическое значение объектов искусства. Со временем составится трогательное сказание о том, что существовали такое искусство и такая художественная вера.

Мы вообще уже не понимаем архитектуры, по крайней мере, далеко не так, как мы понимаем музыку. Мы выросли из символики линий и фигур, так же как отвыкли от звуковых эффектов риторики, и не питались уже с первого мгновения нашей жизни этим молоком образования. В греческом или христианском здании первоначально все имело какое-нибудь значение, и при том по отношению к высшему порядку вещей: это настроение неисчерпаемой многозначительности окутывало здание, как волшебное покрывало. Красота входила только как составная часть в систему, не изменяя существенно основного впечатления таинственно-возвышенного, освященного божественной близостью и волшебством; красота только отчасти смяг-

чала содрогание, но содрогание это всюду предполагалось. Что такое теперь красота здания? То же, что красивое лицо глупой женщины, напоминающее маску.

Говоря о трагедии, Ницше замечает, что сострадание и страх в каждом отдельном случае смягчаются и, так сказать, разряжаются трагедией, но тем не менее чувства эти, в общем, благодаря трагическому воздействию, могут только усилиться и таким образом Платон оказался бы прав в своем мнении, что трагедия вообще делает пугливее и чувствительнее. В таком случае трагический писатель сам неизбежно приобретал бы печальное, боязливое мирозерцание и мягкую, легко возбудимую, склонную к слезам, душу. Точно так же было бы согласно с мнением Платона, если бы не только трагические писатели, но и целые общества, особенно увлекающиеся их произведениями, приобретали все большую разнузданность и все более теряли бы чувство меры. Но какое право имеет вообще наше время отвечать на великий вопрос Платона о нравственном влиянии искусства? — спрашивает Ницше. Если бы у нас и было искусство, где какое бы то ни было влияние его?

Что же в таком случае теперь остается от искусства? При некоторых метафизических предположениях справедливо говорит Ницше, — искусство имеет гораздо большее значение; так, например, когда верят, что характер неизменен и что сущность мира постоянно выражается во всех характерах и действиях, — произведение художника становится образом вечно существующего, тогда как, при позитивистическом понимании, художник может придать значение своему изображению лишь для известного времени, так как человек в целом есть нечто постепенно образовавшееся, изменяемое и даже в отдельности не представляет ничего прочного и неизменного. Точно так же и относительно другого метафизического предположения: допуская, что наш видимый мир есть только явление, как это принимают метафизики, искусство оказалось бы довольно близким к действительному миру, так как между миром явлений и между грезами художника оказалось бы много схожего, а остающееся различие ставило бы значение искусства даже выше, чем значение природы, так как искусство изображает типы и прообразы природы.

«Но эти предположения ошибочны», — столь же решительно, сколь бездоказательно заявляет Ницше, на основании одного благоговения к авторитету мнимой науки, несмотря на то, что наука, оставаясь наукой, не может, очевидно, заниматься метафизическими предположениями и что признание ошибоч-

ным того или другого метафизического утверждения, предполагает признание справедливым противоположного, столь же метафизического тезиса.

Итак, если, по мнению Ницше, помянутые положения ошибочны, то что же остается для искусства теперь? Прежде всего в течение тысячелетий оно учило смотреть с интересом и удовольствием на жизнь во всех ее формах и довести наше чувство до того, чтобы мы воскликнули: как бы то ни было, а жизнь хороша. Это учение искусства — довольство бытием и способность смотреть на человеческую жизнь как на кусок природы, без слишком сильных соответственных душевных движений, как на предмет закономерного развития, — это учение пустило в нас глубокие корни и теперь снова проявляется как непреодолимая потребность познания. Научный человек, по мнению Ницше, есть продолжение, дальнейшее развитие художественного.

Но оба эти утверждения довольно сомнительны. Сомнительно как то, чтобы искусство приучало нас видеть в человеческой жизни кусок природы (Ницше и сам только что указывал на то, что высший род искусства находится в неразрывной связи с религиозным чувством), так и то, чтобы научный, отвлеченно-логический способ мышления мог составлять простое продолжение или развитие способа художественно-интуитивного.

Ницше в глубине души и сам плохо верит в такую родословную и с невольной грустью говорит о вечерней заре искусства. Как в старости, говорит он, вспоминают о молодости и чувствуют ее в своем воображении, так и человечество скоро станет к искусству в отношении трогательного вспоминания о радостях своей молодости. Быть может, никогда прежде искусство не понималось так глубоко и душевно, как теперь, когда волшебство смерти, по-видимому, окружает его. Припомните тот греческий город в южной Италии, который в течение одного дня ежегодно праздновал еще свой греческий праздник, среди печали и слез о том, что чужеземное варварство все более брало верх над принесенными из отчизны нравами; конечно, никогда так не наслаждались эллинистическим, нигде не пили этот золотой нектар с таким наслаждением, как среди этих умирающих эллинов.

Скоро на художника будут смотреть как на великолепный остаток, как на странного чужеземца, с силою и красотой которого связано было счастье прежних времен; ему будут оказывать почести, которых мы не оказываем себе подобным. Самое лучшее в нас, быть может, унаследовано из ощущений пре-

жних времен, до которых теперь мы уже почти не можем дойти непосредственно. Солнце уже зашло, но небо нашей жизни еще горит и светится от него, хотя самого солнца мы уже не видим.

Освобожденные от строгих требований древнего искусства, мы, правда, пользуемся теперь некоторыми особыми преимуществами. Мы можем наслаждаться поэзией всех народов, всем, что выросло в тайне, в первобытной силе и в диком расцвете, странно-прекрасном и гигантски-неправильном, начиная с народной песни и оканчивая наверху гениальным варваром Шекспиром, мы ценим прелести местного колорита и костюмов времени, наслаждение которым до сих пор не было ни у одного художественного народа, мы широко пользуемся «варварскими преимуществами» нашего времени, которые Гете защищал против Шиллера, чтобы выставить в благоприятном свете бесформенность своего Фауста. Но долго ли это еще продлится? Врывающийся поток поэзии всех стилей и всех народов должен постепенно затопить землю, на которой была бы еще возможна тихая, скрытая растительность, все поэты принуждены сделаться экспериментирующими подражателями, рискованными копиистами, как бы ни велика была в них первоначальная сила. Наконец, публика, которая отвыкла видеть художественность в обуздании изобразительной силы и в органическом преодолении художественных средств, должна все более ценить силу ради самой силы, краску ради краски, мысль ради мысли и даже вдохновение ради самого вдохновения. Поэтому она может пользоваться условиями художественного произведения только изолированными и, наконец, поставить естественное требование, чтобы художник так и подносил их в изолированном виде. Отбросили «неразумные» узы францужско-греческого искусства, но незаметным образом привыкли к тому, чтобы находить неразумными всякие узы и всякое ограничение, и таким образом искусство движется к своему разложению и мимоходом, что весьма поучительно, касается всех фазисов своего возникновения, своего детства, своего несовершенства, его неосмотрительности и уклонений; оно в своем умирании истолковывает свое возникновение и развитие.

Музыка, по мнению Ницше, является последним из всех искусств, которые вырастают на известной культурной почве при известных социальных и политических отношениях. Она появляется как последнее из растений во время осени и отцветания своей культуры, в то время как первые вестники новой весны становятся уже заметны; порою музыка звучит даже как

язык отошедшей эпохи и приходит слишком поздно для изумленного нового мира. Только в музыке Генделя¹⁸ слышалась лучшая сторона души Лютера и родственных ей душ, великий иудейско-героический полет которой создал все движение реформации. Только Моцарт¹⁹ передал в звучном золоте время Людовика Четырнадцатого и искусство Расина и Клода Лорена²⁰. Только в музыке Бетховена и Россини²¹ выпелось восемнадцатое столетие — столетие мечтательности, разбитых идеалов и мимолетного счастья. Поэтому любитель трогательных сравнений мог бы сказать: каждая, действительно, значительная музыка есть лебединая песня. Музыка не есть всеобщий сверхвременный язык, как это часто утверждали в честь ее. Она соответствует определенному мерилу чувства тепла и времени, которое содержит в себе, как внутренний закон, вполне определенную единичную культуру, связанную с пространством и временем. Музыка Палестрины была бы совершенно непонятна для грека, а с другой стороны, что услышал бы Палестрина в музыке Россини? Быть может, и новейшая немецкая музыка, как она ни властвует и как она ни властолюбива, чрез короткий промежуток времени уже перестанет быть понятна, так как она возникла из культуры, находящейся в быстром упадке; почва ее — тот реакционный и реставрационный период, в течение которого расцвел некоторый католицизм чувства, так же как и охота ко всему местному, национальному, когда распространился по всей Европе смешанный аромат, охватывавший с величайшей силой оба направления чувства и получивший, наконец, свое выражение в вагнеровском искусстве. Вагнер усвоил древненациональные сказания и облагородил, воссоздавая, странные образы богов и героев, которые в сущности были величайшими хищниками с приступами глубокомыслия, великодушия и разочарования; оживляя эти образы, он придал им христианско-средневековую жажду восторженной чувственности и подавления этой чувственности. Вагнеровский выбор сюжетов, душ, образов и слов ясно выражает дух его музыки, хотя она, как и всякая музыка, не умеет говорить о себе вполне ясно. Дух этот ведет последний поход войны и реакция против духа просвещения, повеявшего из предшествовавшего столетия в настоящее, точно так же как и против сверхнациональной идеи французской революционной мечтательности и англо-американской трезвости в перестройке государства и общества.

Ницше, как мы уже видели, вполне сознает тесную связь высших форм искусства с религиозными и метафизическими

понятиями и безразличное или даже враждебное отношение искусства к тому, что считается теперь наукой, и это сознание вызывает в нем какое-то болезненное раздвоение и раздражение, которое иногда выражается умышленным непониманием или яростными нападками на то, что по природе должно бы быть ему всего ближе. Как на пример такого умышленного непонимания можно указать на описание Сикстинской Мадонны, судя по которому можно было бы причислить Ницше к самым плоским натуралистам, не имеющим и понятия о той сверхчувственной красоте, которую сам он иногда так прекрасно описывает; сюда же можно отнести и его определение идеи Фауста, которое достойно оффенбаховского понимания и изложения трагедии Гете.

Между тем у Ницше, когда он не мучим своим поклонением «науке», несомненно, есть тонкое и искреннее поэтическое чутье. Вот образец этого чувства, не фальсифицированного никаким «свободомыслием»:

«Как только наступает ночь, наше ощущение ближайших предметов меняется. Вот ветер, который несется какими-то окольными запретными путями и шепчет, что, то разыскивая, и сердится, не находя его. Вот пламя лампы с грустным красноватым блеском; оно кажется усталым и неохотно борется с ночью, как нетерпеливый раб бодрствующего человека. Вот дыхание спящего, с его жутким ритмом, к которому то и дело возвращаясь как будто напевает мелодию, — мы не слышим ее; но когда грудь спящего поднимается, сердце сжимается в нас, и когда дыхание опускается и почти замирает в мертвой тишине, мы думаем про себя: “Отдохни немного, бедный, измученный дух”. Всему живущему мы желаем вечного покоя, потому что оно живет под таким гнетом: ночь склоняет нас смерти. Если бы люди не имели солнца и вели борьбу против ночи при свете месяца и горящего масла, какая философия окутала бы их своим покрывалом! На духовном и душевном существе человека слишком заметно, насколько полумрак и лишение солнца, окутывающие жизнь, вообще делают ее грустнее».

Чувство природы, любовь к солнцу так ярко выражены в этих строках, как может их выразить только художник; но его научные убеждения оказывают Ницше плохую услугу, заставляя его постоянно от непосредственного ощущения природы перескакивать к ее толкованию, причем это толкование невольно и непрерывно колеблется между механистическим и наивно-реалистическим.

Заключение

Из книги Ницше выносишь чувство смутного неудовлетворения и невольной грусти; он является одним из самых типичных представителей того больного человечества, которое стоит на перепутье.

Протест против порабощения духа мертвою буквой и слепого преклонения пред авторитетами успел, действительно, освободить философскую и научную мысль от внешних оков и придал ей небывалую смелость и энергию; но мало-помалу дух этот стал чувствовать новые цепи, которых не замечал прежде: между его сознанием и внешним миром все яснее стала выростать стена, ставившая непроходимую преграду между ним и внешним миром, и он чувствовал себя все прочнее прикованным к миру субъективных представлений, пока, наконец, критическая философия не взяла на себя задачи закрепить эту цепь навеки, так чтоб отнять у него самую охоту к попыткам освободиться от нее и заглянуть за тесные пределы имманентного. Правда что в сфере философского мышления попытка осталась попыткой и борьба продолжается. Но утверждение непознаваемости вещей о себе, с одной стороны, и признание всех истин относительными, с другой, пришлось как нельзя более по вкусу образованной толпе: оно освобождало не только от необходимости строго-логического мышления в области метафизических вопросов, которые объявлялись неразрешимыми, но и от ясного понимания нравственного долга, который Кант пытался не только спасти от разрушительного действия собственных принципов, но сделать краеугольным камнем новой философии.

При серьезно понятом духовном освобождении человека, справедливо замечает Ницше, его страсти и желания также в тайне надеются найти свою выгоду. Ясное сознание этой опасности, как мы видели, не помешало и Ницше испытать на себе всю ее силу. И вот человечество начинает смутно чувствовать и сознавать, что та строго-научная метода, те положительные знания, которые должны были не только помочь ему в познании и в подчинении себе природы и дать ему ключ к самой сущности вещей, заменить для него метафизические системы и религиозные верования, — не оправдали преувеличенных надежд, возлагавшихся на них под влиянием временного увлечения. Но старое мировоззрение расшатано, а нового построить не из чего; смешивая внутреннее значение религии с церковными злоупотреблениями прежних веков, люди, прошедшие

через научную школу, боятся возвращения к прошлому и в то же время не в состоянии довольствоваться тою пустотой, тем отсутствием цельного мирозерцания, которое образовалось вследствие систематического устранения из современной жизни религиозного и философского элемента и невозможности для положительных наук заменить эти элементы при полной несоизмеримости в задачах и в способах их разрешения. Так, в прошлом Ницше готов, например, признать благотворное значение христианства; но, очевидно, под влиянием помянутых опасений видит в нем яд для современной культуры, несмотря на то, что признает, что высшее его значение не осуществлено еще до сих пор и мир, по-видимому, не созрел для него. Христианство, по его мнению, есть религия престарелой древности; оно предполагает выродившиеся культурные народы, оно могло и может действовать на них как целебный бальзам в такие времена, когда глаза и уши засорены, так что они не могут уже слышать голоса разума и философии и видеть воплощение мудрости, какое бы имя она ни носила — Эпиктета или Эпикура²². В такие времена, быть может, в состоянии еще действовать водружение мученического креста, и «трубы страшного суда» могут принудить такие народы к приличной жизни. Стоит подумать об ювеналовском Риме, об этой ядовитой жабе с глазами Венеры, и поймешь, что значит водрузить крест перед «миром», тогда начинаешь чтить тихую христианскую общину и становишься благодарен ей за ее одоление греко-римского царства. В то время когда большинство людей рождалось с порабощенными душами, с чувственностью стариков, как отрадно встретить эти существа, которые с их ожиданием лучшей жизни были более душами, нежели телами, и которые, по-видимому, осуществляли собою греческое представление о тенях с их ожиданием «лучшей жизни» и благодаря ему сделались такими малотребовательными, такими тихопрезрительными и такими гордотерпеливыми. Это христианство звучит как вечерний звон доброй старины надтреснутым, усталым, но еще благозвучным колоколом и ласкает слух даже того кто теперь лишь как историк проходит по этим столетиям.

Но вправе ли Ницше признавать за христианством лишь историческое значение; не впадает ли он тем самым в новое внутреннее противоречие, когда вместе с тем признает, что человечество не осуществило еще христианского идеала, доступного теперь лишь отдельным личностям?

На человека было наложено много цепей, говорит он, чтоб отучить его вести себя как животное: и действительно, он стал

более кроток, более умен, более радостен и обдуман, чем все остальные животные. Но теперь он страдает еще от того, что так долго носил свои цепи, что ему так долго не доставало чистого воздуха и движения. Под этими цепями Ницше понимает «тяжелые и многозначительные заблуждения нравственных и религиозных и метафизических представлений». И, по его мнению, только тогда, когда эта болезнь цепей также будет осилена, будет достигнута первая великая цель: отделение человека от животных.

Не странно ли, однако, что для окончательного отделения человека от животных нужно забыть о существовании «цепей», о которых животные понятия не имеют и благодаря которым современный человек перестал вести себя как животное?

Теперь, — продолжает он, — мы стоим в середине нашей работы снятия цепей и нуждаемся при этом в величайшей осторожности. Только облагороженному человеку можно предоставить свободу духа; только для него близится облегчение жизни и исцеляет его раны, только он может сказать, что живет для радости; в устах всякого другого такой девиз был бы опасен: «Мир вокруг меня и благоволение ко всем близким вещам». При этом вспоминается другое старинное, великое и трогательное слово, которое относилось ко всем и осталось надо всем человечеством как девиз и отличительная черта, девиз, с которым должен погибнуть каждый, кто слишком рано выставит его на своем знамени, с которым погибло и христианство... Повидимому, все еще не настало время, чтобы все люди почувствовали то же, что те пастухи, которые увидели, что небо просветлело над ними и услышали слова: «На земле мир и в человеках благоволение».

«До сих пор время это пришло лишь для отдельных лиц».

И пришло, можно бы прибавить, конечно, не благодаря мнимому освобождению духа, которое приводит к еще худшему порабощению его новыми предрассудками, разрушающими всякое разумное основание личной нравственности и тем самым делающими невозможным то облагораживание и тот «мир на земле», о котором мечтает Ницше.

Итак, Ницше является не сознательным разрушителем ради разрушения или ради другой какой-либо положительной цели, а жертвою того противоречия между его натурой, его лучшими чувствами и мыслями и теми «научными» теориями, в справедливости которых он не решается усомниться. Несмотря на прославление безусловной свободы мысли, он даже и не пытается порвать новой цепи научных предрассудков.

ГЛАВА ВТОРАЯ

I

Ницше и Нордау

Книга Макса Нордау о вырождении, имеющая большой успех и еще большие претензии на серьезность, показывает, насколько упали в настоящее время требования от литературной критики и как не трудно с помощью мнимо-научных приемов приобрести теперь славу глубокомысленного критика.

А между тем, если бы не было погони за «научностью», которая приводит автора к прямо противоположным результатам, Нордау нельзя было бы отказать в некотором критическом даровании, так как у него есть и понимание искусства, и несомненная (быть может, даже чрезмерная) начитанность. Но стремление придать своим суждениям «научную» подкладку и сделать из ряда беглых очерков цельную систему приводит, его к таким противоречиям и к такой путанице, что сочинение его, вместо того чтобы служить ясной и убедительной критикой того явления, которое он описывает, становится скорее одним из ярких его примеров.

Что мы живем в переходную, еще не установившуюся эпоху — в этом едва ли можно сомневаться. Тот толчок, который дан был науке Декартом и Бэконом, Ньютоном²³ и Лейбницем не мог сразу отразиться на всех ее отраслях и сказаться в практической жизни. Нужно было время, чтобы успели взойти семена, брошенные гением, нужны были люди менее крупные, но талантливые и образованные, чтобы вырастить эти семена и дать им созреть, и только теперь в области точных знаний с поразительной быстротой сказываются результаты тех гениальных мыслей, которые высказаны двести или триста лет тому назад. В наше время техника уже не отстает, а почти обгоняет науку.

Если сто лет назад невозможно было сделать иногда самого простого прибора для экспериментальной проверки той или иной гипотезы, то теперь, наоборот, нередко являются на свет такие приборы, объяснить теорию действия которых затруднятся даже сами изобретатели.

Это явление весьма интересное и знаменательное. Ясно, что специальные отрасли науки и находящаяся в связи с ними техника быстро сделали громадные, небывалые успехи, а объединяющая теория, связующая эти специальности, понимание духа науки, уже не поспевает за ними. Какой бы гений ни

явился теперь, он был бы уже не в состоянии усвоить себе даже в общих чертах ту бездну специальных «наук», из которых каждая мнит себя более или менее самостоятельной и хочет вырабатывать свои методы. Каждый специалист хочет любое, не только физическое, но и психологическое явление рассматривать с точки зрения своей специальности. Идет, положим, на сцене какая-нибудь драма. Вместо того, чтобы судить о том впечатлении, которое она производит, об ее художественных достоинствах, каждый специалист начинает рассматривать ее с точки зрения социологической, гигиенической, патологической, психиатрической, археологической и т. д., и т. д. Конечно, каждое более или менее сложное дело требует много специальных знаний, которые не всегда доступны одному человеку, и совет или участие лица, занимающегося другой специальностью, нередко могут быть полезны и юристу, и философу, и художнику, — только необходимо, чтобы специалисты при этом не выходили из пределов своей специальности. Когда же они начинают со своей исключительной точки зрения критиковать произведение, в котором она играет лишь совершенно второстепенную роль, — невольно вспоминается эпиграмма о сапожнике и совете ему судить не выше сапога.

Но для каждого специалиста та отрасль знания, которой он себя посвятил, бессознательно и почти неизбежно является главной; она кажется ему если не основанием, то по крайней мере центром научного интереса, так же как то место, где в данный момент стоит человек, неизбежно кажется ему центром всего видимого горизонта, и нужен довольно сложный процесс отвлеченного мышления, чтобы освободиться от этой иллюзии.

Чтобы разобраться среди бесчисленных претензий множества специальных отраслей знания, из которых каждая претендует на «научность» и на достоверность, прежде всего необходима была бы строгая и общепризнанная классификация наук. Попыток такой классификации и в прежнее время было немало, но ни одна из них не увенчалась успехом, а с возрастающей специализацией наук и прогрессирующей самонадеянностью специалистов шансы на ее осуществление становятся все слабее.

Являющаяся неизбежным следствием этого научная анархия не может не отражаться на жизни общества, она-то вызывается едва ли не большей частью тех явлений, которые Нордау группирует под общим названием *fin de siècle*²⁴.

Что разумеется под не совсем определенным выражением *fin de siècle*? Вот как отвечает на это Нордау:

«Вернейшее средство узнать, что следует разуметь под *fin de siècle*, это — рассмотреть ряд отдельных случаев, к которым применяется это слово.

Король отказывается от престола, покидает свою страну и поселяется в Париже. Он сохранил еще некоторые политические права. В один прекрасный день он проигрывает много денег и попадает в тиски. Тогда он заключает с правительством своей страны договор, согласно которому король *fin de siècle* за миллион франков навсегда отказывается от оставшихся у него прав и привилегий.

Американец, обвенчавшись со своей невестой на газовом заводе на приготовленном аэростате, предпринимает свое свадебное путешествие в облаках. Свадьба *fin de siècle*.

Стоящий при китайском посольстве издает под своим именем остроумные книги на французском языке. Он ведет переговоры с банком о крупном займе для своего правительства и получает крупные авансы. Впоследствии оказывается, что книги написаны его французским секретарем и что он обманул банк. Дипломаты *fin de siècle*.

Гимназист четвертого класса проходит с своим товарищем мимо тюрьмы, где сидит его отец, богатый банкир, за неоднократные злостные банкротства, растраты и т. п. преступления. Он показывает своему другу на здание и говорит улыбаясь: «Вот гимназия моего отца». Сын *fin de siècle*».

Нордау сообщает при этом, что приведенные им анекдоты заимствованы из французских газет последнего времени.

Действительно, король, который, проигравшись, отрекается от сохраненных им прав, американец, тотчас же после свадьбы улетающий с женой на аэростате, сын-подросток, посмеивающийся над отцом, сидящим в тюрьме за мошенничество, — все это на разговорном языке можно называть *fin de siècle*.

Но что же мы видим с психологической точки зрения в только что приведенных примерах? Отсутствие твердых принципов, цинизм и простое чудачество. Но разве можно считать эти качества отличительным признаком нашей эпохи? Едва ли можно применить к Исаву выражение *fin de siècle*, а это не помешало же ему отречься от права первородства за чечевичную похлебку. Во времена патриархов не существовало векселей и банков, но Хам и тогда уже нашел случай смеяться над своим отцом. Алкивиад не мог, конечно, подняться на аэростате, чтобы привлечь внимание афинян, но зато не преминул выкрасить свою собаку.

Итак, ясно, что те примеры, которые выбрал Нордау, не только ничего не доказывают, но даже не выясняют понятия

fin de siècle, так как аналогичные случаи легко найти и в начале и в конце любого столетия, тем более, что, как говорит сам Нордау, громадное большинство в средних и низших классах, т. е. масса современного человечества, не *fin de siècle*? на ней лишь в слабой степени отражается настроение высших классов. Что касается этих последних, то нельзя отрицать, что мы переживаем, переходную эпоху и на них не могут не отражаться ее колебания, неуверенность, непреодолимое смутное стремление вперед, и сожаления о невозвратно утраченном прошлом соединяются для того, чтобы сделать настоящее еще менее привлекательным. Или, как говорит Нордау, «все предания дали трещину, и завтрашний день, по-видимому, не находится в связи с сегодняшним. Существующее колеблется и ему предоставляют рушиться, потому что оно надоело, и не думают, чтобы поддержание его стоило усилия. Воззрения, до сих пор господствовавшие над умами, умерли или изгнаны, как короли лишённые престолов, и из-за наследства их борются и законные наследники, и самозванцы. А пока господствует междуцарствие со всеми его ужасами».

Что же, однако, вызвало это междуцарствие и эту смуту? Добровольно ли отказалось от власти царившее прежде мировоззрение и отошло в область истории, исчерпав все свое внутреннее содержание? Было ли оно вытеснено победной волной нового света или сама жизнь выдвинула новые задачи, которые не укладываются в рамки существующих систем и верований? От ответа на эти вопросы будет зависеть, выражаясь языком Нордау, разумеется, и диагноз болезни века и определение тех терапевтических средств, которые необходимы для ее излечения. Но этих вопросов Нордау не только не разрешает, но и совсем их не ставит, полагая, по-видимому, что к борьбе и смене идей и направлений можно с одинаковым правом и с одинаковым успехом применять те же приемы, как при определении катара, паралича или неврастения.

Таким образом, он сразу дает блестящий пример вырождения критического мышления. В вопросах этики и эстетики, которым посвящено его сочинение, решающим элементом для него являются не добро, не истина и не красота, а здоровье. Трудно найти не только менее философскую, но и более антифилософскую точку зрения. Конечно, о всяком явлении можно рассуждать с какой угодно точки зрения, и никто не мешает огороднику написать сочинение об архитектуре с точки зрения огородничества, но также странно было бы утверждать, что эта точка зрения на архитектуру — единственная разумная и пра-

вильная, как и то, что единственное правильное отношение к искусству есть гигиеническое или психиатрическое.

Можно себе представить самое разнообразное отношение к искусству, — возможно полное отрицание его или даже признание его вредным элементом в человеческой жизни; но рассматривать смысл и значение тех или других художественных произведений с точки зрения здоровья их авторов приблизительно все равно, что говорить о достоинстве кушаний, не принимая в соображение их вкуса, а только физические и нравственные качества поваров.

К этому вопросу мы еще вернемся впоследствии, а пока остановимся на тех причинах, которые, по мнению Нордау, в наше время превращают здоровых людей в неврастеников. Причину эту, ссылаясь на авторитет Фере²⁵, он видит в утомлении, которому подвергается все цивилизованное человечество в течение полувека. Все жизненные условия в течение последнего времени потерпели переворот, не имеющий примера во всемирной истории. Человечество не может указать на другой век, в течение которого, так же как в наш, столпились бы изобретения, так глубоко и тиранически врывающиеся в жизнь отдельных лиц. Открытие Америки и реформация без сомнения крайне возбудили умы и, конечно, нарушили равновесие в тысячах неустойчивых голов. Но материальное существование людей от этого не изменилось. Вставали и ложились, ели и пили, одевались и забавлялись, проводили дни и годы, так же как привыкли делать это всегда. Нордау цитирует затем проф. А. В. Гофмана²⁶, который приводит краткое описание образа жизни городского жителя в 1822 г. Естествоиспытатель едет на почтовых из Бремена в Лейпциг три дня и три ночи, и человек, разумеется, совсем разбит. Его встречают друзья, и он хотел бы немного подкрепиться. Но в Лейпциге нет еще мюнхенского пива. После краткой беседы с товарищами он разыскивает свою гостиницу. Это дело мудреное, потому что на улицах царит тьма египетская, которая кое-где, только изредка, прерывается дымящим пламенем масляных ламп. Наконец он разыскивает свою квартиру и хотел бы зажечь огонь. Но спичек еще не существует, и он должен околачивать себе пальцы кремнем, пока, наконец, ему не удастся зажечь свечу. Он ждет письма, но оно еще не пришло, и теперь уже он может получить его не ранее как через несколько дней, так как почта между Франкфуртом и Лейпцигом ходит только два раза в неделю.

Конечно, если сравнить это описание Лейпцига, одного из умственных центров Германии, с тем образом жизни, который

ведет теперь житель любого губернского города в России, мы наглядно увидим, какой скачок сделали условия материально-го существования в течение одного или двух поколений.

Это изменение материальных условий не могло, конечно, не повлиять и на духовную жизнь нашего века, не следует однако преувеличивать значение этого фактора в той несомненной смуте умов, которую мы наблюдаем теперь. Ведь спичками, пароходами, железными дорогами и почтами пользуется вся масса населения, а между тем Нордау справедливо замечает, что вырождение почти не коснулось ее. Между тем, если быстрая перемена в условиях жизни и недостаток времени, чтобы примениться к ним, являются главной причиной, ощущаемой в наше время нервности и переутомленности, то это не только не слабее, а, пожалуй, даже сильнее должно было бы отразиться на низших классах общества, чем на высших. У них еще гораздо меньше подготовки для понимания изменившихся условий, а сама перемена еще более поразительна. Если бы Нордау не задался предвзятой мыслью доказать свою медико-эстетическую теорию, — одно это обстоятельство должно было бы заставить его усомниться в правильности его диагноза или по крайней мере определения причин болезни.

Правда, что для него как последователя Ломброзо число возможных причин ненормальных общественных явлений значительно сокращается, и для того, что вообще называется грехом, пороком или преступлением, уже не остается места, так как оно составляет только разновидность помешательства. Нордау идет даже дальше Ломброзо. «Ломброзо, — говорит он, — значительно расширил познание стигматов, но он приписал их только своим прирожденным преступникам»; ограничения этого, по мнению Нордау, никак нельзя оправдать именно с научной точки зрения Ломброзо, потому что «прирожденные преступники» не что иное, как разновидность выродившихся. Фере выражает это вполне определенно, говоря: «Порок, преступление и сумасшествие различаются только общественными предрассудками».

Приводя без оговорок такую сентенцию, Нордау сразу показывает нам, чего мы в праве ожидать от его критики. Ведь если различие между пороком и преступлением есть такой же предрассудок, как и различие между преступлением и помешательством, то сплошным предрассудком следует признать всю этику и все уголовное право, и если еще можно терпеть их в системе человеческих знаний, то лишь как второстепенный отдел психиатрии. С такой психиатрической точки зрения на си-

стему человеческих знаний нет уже надобности в новой классификации наук, так как половина их совсем устраняется, а значение остальных определяется их отношением к медицине. Приходится спрашивать уже не о том — верно или не верно то или другое научное положение, а о том — здорово ли оно? Но для человека, не стоящего на точке зрения Нордау и Фере, самая возможность постановки такого вопроса может вызвать сомнение в здравомыслии того, кто вздумал бы его поставить.

Не философская диалектика, а самый простой здравый смысл отличают понятия правды, добра и красоты от понятия здоровья; если в чем либо можно видеть признак вырождения, то, конечно, не в различении, а в смешивании этих понятий.

II

Материализм и мистицизм

Если бы надо было одним словом охарактеризовать мировоззрение Макса Нордау, можно было бы сказать, что это мировоззрение психиатрическое; но такое определение было бы несправедливо относительно психиатрии, которая, имея вполне определенную задачу душевных болезней, вовсе не имеет претензий решать вопросы, которые не входят в ее сферу и ничуть не повинны в увлечениях тех из ее поклонников, которые думают, что логику можно заменить анатомией, а психологию — физиологией или патологией.

Мы уже видели, что к категории таких поклонников принадлежит и Нордау; но прежде чем идти дальше, должны остановиться подробнее на его «научном» мировоззрении.

«Сознательное мышление, — говорит он, — есть деятельность серой оболочки мозга — ткани, состоящей из бесчисленного множества клеток, соединенных между собой нервными сосудами; к этой ткани ведут нервы от поверхности тела и от внутренних органов. Если один из этих нервов возбуждается (зрительный нерв — лучом света, нерв кожи — прикосновением, нерв какого-нибудь другого органа — внутренним химическим явлением и т. д.), то возбуждение свое он проводит до нервной клеточки в оболочке мозга, где он кончается. Благодаря этому мозговая клеточка претерпевает химические изменения, которые, при здоровом состоянии организма, находятся в прямом отношении к силе возбуждения.

Каждое возбуждение, касающееся какого-либо места мозговой оболочки, имеет последствием притока крови к этому месту, вследствие чего прибывает питательное вещество. Мозговая

клеточка разлагает эти вещества и превращает накопленную в них силу в другие формы силы, а именно: в представления и возбуждения двигательные. *Как из разложения вещей возникает представление, как химический процесс превращается в сознание — этого не знает никто.* Но тот факт, что с процессом разложения вещества в возбужденных клеточках мозга связаны сознательные представления — не подлежит сомнению».

Заниматься подробным разбором этой теории возникновения сознательных представлений совершенно бесполезно: это значило бы повторять общеизвестные указания на внутренние противоречия и несообразности материализма. В изложении Нордау интересна только крайне откровенная, наивная его форма. Нет даже попытки замаскировать эти противоречия, как будто автор и не подозревает об их существовании.

Совершенно откровенно заявляя, что никто не знает, *как химический процесс превращается в сознание*, Нордау в то же время утверждает, что превращение это совершается в мозговых клеточках. Это обращение не только не научного, но и не логического мышления, так как при таком утверждении не только ничего познавать, но и думать ничего определенного невозможно. Подобные фразы так же лишены смысла, как выражение дважды два = стеариновая свеча... Если стеариновая свеча, пройдя через ряд химических процессов и превращений в возбужденных мозговых клеточках, может превратиться в сознание того, например, что дважды два четыре, то совершенно не видно, почему сознание это в свою очередь не может превратиться в стеариновую свечу.

Вопрос об отношении между материальным миром и представлениями о нем всегда составляет одну из самых трудных философских задач, и все серьезные естествоиспытатели, не лишенные философского понимания, прекрасно сознавали, что он лежит уже вне сферы положительной науки. Для каждого, кто имеет понятие о теории познания, ясно, что нельзя познавать что бы то ни было, а следовательно, и материю, независимо от законов мышления.

Такие учения, как Гельмгольца, Лотца, Дю-Буа Реймонта или Клода Бернарда²⁷, настолько обладают действительно научным методом, что как бы специально они ни занимались тою или другою отраслью знания — не могут не видеть ее пределов и не рискуют впасть в противоречие с требованиями логики, применяя специальные методы одной из них к другим, где они уже совершенно не применимы. Вспоминается мне по этому поводу, как Цельнер²⁸ однажды на лекции, объясняя значение

геометрических истин, привел рассказ об аптекаре, который находил Пифагорову теорему совершенно бесполезной, так как для него несравненно убедительнее казалось опытное доказательство, для которого достаточно было аккуратно начертить на бумаге квадрат гипотенузы и квадраты катетов и затем, вырезав их, положить квадраты катетов на одну чашку весов, а квадрат гипотенузы на другую. Рассказ этот вызвал дружный смех аудитории, но такие мыслители, как Нордау, могут, пожалуй, увидеть в этом доказательство вырождения не только самого Цельнера, но и его слушателей: они не знают и не хотят знать того, что материальные явления, которые одни для них имеют реальность, мы можем познавать только в акте мышления, что если бы не существовало в нашем сознании закона причинности, то не могло бы существовать и никакого представления о внешнем мире, о веществе или материи. В подтверждение этого позволю себе привести страницу из речи Гельмгольца: «О фактах в сознании», так как, конечно, его никто не заподозрит в непонимании научных методов и пристрастии к метафизике:

«Мне незачем объяснять вам, — говорил Гельмгольц, — что было бы *contradictio in adjecto*²⁹ хотеть представить себе реальное или и вещь о себе Канта в положительных определениях, не воспринимаемых в формах нашего представления.

Каждый индуктивный процесс опирается на уверенность, что наблюдавшееся до сих пор закономерное отношение оправдается и во всех еще не наблюдавшихся случаях... Но закономерность есть условие постигаемости; таким образом, уверенность в закономерности есть в то же время уверенность в постижимости природных явлений».

Закон причинности есть действительно данный *a priori*³⁰ трансцендентальный закон. *Опытное доказательство его невозможно*, так как первые шаги опыта невозможны без применения индуктивных заключений, т. е. без закона причинности. Не только отвлеченное познание внешнего мира немислимо без применения закона причинности, но даже простое видение требует бессознательного применения того же закона, как это становится особенно ясно при оптических иллюзиях, где ошибки не может быть в самых ощущениях, так как она — только непосредственный факт нашего сознания, только в неправильном, хотя инстинктивном толковании факта. Непогрешность очевидного должна лежать в том бессознательном процессе, благодаря которому мы объективируем причины наших ощу-

щений и приписываем им ту или другую форму, то или другое положение в пространстве.

Мы не можем не признавать, что между явлениями внешнего мира и теми изменениями в нашем сознании, которые они вызывают, должна существовать некоторая связь или некоторый параллелизм; допуская даже, что такое признание есть только заблуждение или иллюзия, во всяком случае это иллюзия неизбежная и без нее невозможно не только естествознание, но и какое бы то ни было, даже самое грубое, познание внешнего мира, а остается лишь неосуществимая в действительной жизни, хотя и неопровержимая логически, гипотеза субъективного идеализма. Не только связь психических процессов с внешним миром, но самое возникновение этих процессов остается для нас совершенно необъяснимым; но лучше прямо признать это, чем посредством мнимых объяснений еще более запутывать вопрос.

«Признание тех поводов, при которых возникают психические процессы, ими самими есть иллюзия психологии и порча логики», — говорит Лотце. «Еще безнадежнее, — замечает он, — только мечта объяснить посредством усовершенствованной теории физики нервов то, на чем основана возможность всякой теории».

Но то, что для Гельмгольца и Лотце представляется безнадежной мечтой, то для Нордау не составляет даже вопроса.

Он совершенно спокойно трактует об основных свойствах нервных клеточек, как будто лично знаком со всеми их ощущениями:

«К основным свойствам нервной клеточки, — говорит он, — кроме способности отвечать на возбуждения химической деятельностью, относится и способность сохранять образ силы и свойства этого возбуждения. Выражаясь популярно, клеточка в состоянии помнить о своих впечатлениях. И когда является новое, хотя бы и слабое возбуждение, оно пробуждает в ней образ сходных возбуждений, которые она испытывала прежде, и этот вспоминаемый образ усиливает и делает яснее, понятнее сознанию новое возбуждение. Если бы клеточка не могла помнить, сознание никогда не было бы в состоянии истолковать ее впечатления и никогда не могло бы получить представления о внешнем мире»... Клеточка, которая сохраняет образ прежних возбуждений, которая помнит о них... Что это такое? Или бессмысленный набор слов, или одухотворение органической материи — перенесение качеств и свойств, данных нам во внутреннем опыте на внешний мир, являющийся в простран-

стве. Подобная метафизическая гипотеза совершенно произвольна, но допустима наравне со множеством других при объяснении явлений внешнего мира. Но когда она придумывается для объяснения факта сознания, она составляет настолько явный логический круг, что обнаруживает полную беспомощность автора в сфере философского мышления. При таких условиях, очевидно, нечего и спрашивать его, каким образом из бесчисленных своеобразных возбуждений и воспоминаний множества нервных клеточек может составиться то единое и непрерывное сознание, которое нам дано во внутреннем опыте и без посредства которого мы не можем познать что бы то ни было. «Уверения, что хотят изучить процесс познания вполне беспристрастным наблюдением, безо всякой примеси сомнительных рассудочных правил есть не выдерживающая критики иллюзия, — говорит Лотце. — Каждая попытка выполнить это полна метафизических предположений, только бессвязных и непроверенных, потому что они делаются лишь при случае, в тот момент, когда является потребность объяснения». Насколько справедливо это замечание, можно убедиться почти на каждой странице тех мнимо-научных трудов, которые с помощью физиологии хотят решать все вопросы познания. Вот, например, вздумал Нордау говорить об ассоциации идей — и оказывается, что кроме памяти «мозговая клеточка обладает особенностью, в связи с тем или другим представлением, вырабатывать одновременно противоположное ему».

Но стоит ли дольше останавливаться на «научном» мировоззрении Нордау? Изложение этого мировоззрения легко найти в несравненно более связной и точной форме в произведениях Бюхнера или Фохта³¹; у Нордау оригинальна только попытка применить это мировоззрение к решению эстетических вопросов.

Но для того чтобы сделать возможным такое применение ему прежде всего необходимо расчистить поле от того, что он называет мистицизмом, в какой бы сфере и в какой бы форме оно ни появилось.

Мистицизм, по словам Нордау, есть один из главнейших признаков вырождения. «Но что следует разуметь под несколько неопределенным выражением мистицизм? — спрашивает он сам и отвечает, — Слово это обозначает душевное настроение, в котором думают, что воспринимают или предчувствуют неизвестные, необъяснимые отношения между явлениями, видят в предметах указание на тайны и рассматривают их как чувственные образы, посредством которых таинственная сила хо-

чет дать откровения или указание касательно всевозможных чудесных вещей, которые стремятся угадать большею частью напрасно. Такое состояние духа всегда связано с сильным возбуждением, и сознание рассматривает его как последствие своих предчувствий, хотя, наоборот, эти эмоции предшествуют им, предчувствия же вызываются ими и получают от них свою особую окраску и направление.

Господство над силами природы, — говорит Нордау, — является исключительно результатом внимания; все заблуждения, все предрассудки — следствие его недостатка. Ложные представления о связи явлений возникают благодаря неточному наблюдению и исправляются наблюдением более точным. Наблюдать же значит не что иное, как намеренно доставлять мозгу определенные впечатления чувств и таким образом настолько возвышать силу и ясность одной группы представлений, что она получает господство в сознании» и т. д.

Не будем спрашивать, *кто* должен намеренно доставлять мозгу известные впечатления и каким образом этот таинственный кто-то может *выбирать* между различными впечатлениями и представлениями, если сознание, а следовательно, и все представления существуют только во множестве нервных клеток, — посмотрим только, какое отношение имеет эта теория к мистицизму.

Отсутствие или слабость внимания приводит к ошибочным суждениям о явлениях, о свойствах вещей и их взаимных отношениях. Сознание получает искаженный и расплывчатый образ внешнего мира. Но к этому присоединяется еще другое последствие, благодаря физиологическому процессу, к которому мы не станем возвращаться. По мнению Нордау, в сознании возникают ясные, менее ясные и совсем темные представления, которые по истечении некоторого времени снова исчезают не будучи освещены сильнее, чем при их возникновении. Неясные представления дают мысль, которая, однако, ни на одно мгновение не может быть твердою и ясною, потому что к определенным представлениям, из которых она составлена, примешиваются еще другие которые сознание воспринимает лишь неясно или совсем не замечает. Такие полутемные представления являются и у здоровых людей за пределом сознательности, но тотчас же выступает внимание, чтобы вполне осветить их или подавить окончательно. Поэтому эти верхние созвучия каждой мысли не могут сделать неясным основного тона. Выплывающие призраки мыслей не могут получить влияния на мышление, потому что внимание или светит им прямо в

лицо, или прогоняет их обратно в подземный мир бессознательного. Другое дело у выродившегося и истощенного, страдающего слабостью воли и недостатком внимания. Бледные, едва заметные предельные представления воспринимаются вместе с хорошо освещенными центральными представлениями. Суждение становится колеблющимся и текучим, как туман в утреннем ветре. Сознание, которое замечает призрачно прозрачные, бесформенные предельные представления, напрасно старается понять их и недоверчиво истолковывает их, подобно тому как придумывается сходство облаков с теми или другими предметами. Кто пробовал в темную ночь рассмотреть, что происходит вдали, тот может составить себе понятие о картине, которую дает мысленный мир ослабленного. Вот темная масса: что это такое? Дерево? Копна? Разбойник? Дикий зверь? Бежать или идти на него? Невозможность узнать скорее предчувствуемый, чем различаемый предмет вызывает беспокойство и тревогу. Таково и душевное состояние ослабленного относительно его предельных представлений.

Ему кажется, что он видит в них сотни вещей разом, и все формы, которые ему чудятся, он ставит в связь с главным представлением, которое вызвало их. Но он отлично чувствует, что связь эта непостижимая и необъяснимая. Он связывает представления с мыслью, находящуюся в противоречии со всяким опытом, но такую, на которую, несмотря на это, он вынужден смотреть как на равноценную со всеми другими своими мыслями и суждениями, так как она возникает тем же самым способом, как и он. И когда он хочет уяснить себе, в чем собственно состоит содержание его суждения, из каких отдельных представлений оно составляется, — он замечает, что представления эти в сущности не представления, а неузнаваемые тени представлений, которым он напрасно подыскивает имя. Вот это-то состояние духа, во время которого стараются видеть и думают, что видят, но в действительности не видят, во время которого приходится образовывать мысли и представления, которые обманывают и дразнят сознание как блуждающие огни или туман над болотом, во время которого чудится неуловимая связь между ясными явлениями и многозначными бесформенными схемами, — это состояние духа и называется мистицизмом.

Это состояние духа я называю мистицизмом, — с полным правом мог бы сказать Нордау. В общей же форме описание его дает яркую и определенную картину того состояния мысли, которое является при всяком ослаблении сознательной воли,

при невозможности сосредоточить внимание вследствие ли переутомления или каких-либо других причин. Это несомненно есть состояние ненормальное, но которое может встречаться в связи с мистицизмом точно так же, как и с другими направлениями мысли.

Смысл мистицизма состоит совсем не в этом. Люди, стоящие на точке зрения наивного реализма, не делают различия между миром своих представлений и миром как причиной этих представлений. Поэтому то, что так или иначе не представляется им, по их мнению, не существует. Если в силу религиозной привычки или научного требования они и допускают иногда, что между причиной их представлений и этими представлениями может существовать различие, то никаких выводов отсюда они не делают и продолжают мыслить совершенно так же, как если бы этого различия не существовало. Но если весь мир явлений, как он представляется нам, есть только некоторое отношение между нашим сознанием и неизвестными причинами этих явлений, то на каком основании можно утверждать, что существующее отношение есть единственно возможное?

Вопрос этот отнюдь не предполагает скептической точки зрения, так как им не подвергается сомнению реальность воспринимаемых нами явлений, а только допускается возможность совершенно другого рода явлений, нами не воспринимаемых при данной нашей организации. А такое допущение не только не противоречит научному мировоззрению, но, наоборот, составляет его постулат. Последнее время нам то и дело приходится признавать действительность того, что сравнительно недавно считалось совсем невозможным. Правда, что все открытия и усовершенствования остаются в пределах доступных нашим чувствам; но можно ли утверждать, что наш организм есть величина вполне неизменная?

Можно ли без всякой критики относить к области субъективных патологических явлений все то, что при настоящей нашей организации и при современном уровне знаний кажется нам непонятным? Ведь если так, то слепорожденные должны были бы сомневаться в существовании света и возможности видеть его. Они имеют, однако, средство проверить хоть отчасти справедливость утверждения зрячих, сравнивая их с теми представлениями о пространстве и о телах, которые они приобретают посредством движения и осязания. Почти в таком же отношении находится и рациональная (а не узко-рационалистическая) философия к мистицизму; она не имеет основания отвергать сверхчувственное знание потому только, что такое

знание не может быть логически объяснено и обосновано, но она вправе требовать, чтоб это действительное или мнимое знание не противоречило тому, что логически необходимо.

Такое отношение было бы справедливо даже в том случае, если бы мистическое настроение составляло нечто исключительное, но в большей или меньшей степени оно свойственно всему человечеству, и религия является всюду и во все века отражением и выразительницей потребности человека в мистическом, сверхчувственном отношении к действительности. Можно ли при таких условиях утверждать, что мистицизм есть вернейший признак ненормальности и вырождения?

Не есть ли, наоборот, претензия все объяснить на основании сравнительно ничтожного числа доступных нам опытов — не есть ли такая претензия доказательство ограниченности умственного кругозора или, как говорит Шопенгауэр, отсутствия самого предчувствия о том, в какое море загадок и непостижимостей мы погружены? Не прав ли он, утверждая, что христианская мистика находится, наоборот, в согласии с критикой чистого разума? «Так как интеллект есть продукт природы и потому рассчитан в ее целях, христианские мистики, по мнению Шопенгауэра, очень вежливо назвали его природным светом и указали ему его пределы. Только природа — тот объект, для которого он является субъектом. В основании этого выражения в сущности лежит уже мысль, из которой возникла критика чистого разума».

Я не стал так долго останавливаться на этом вопросе, если бы отрицание всякой мистики не составляло краеугольного камня критических приемов Нордау. Как бы мы ни относились к мистике в сфере философского и научного мышления, отрицать ее место в поэзии нельзя уже потому, что влияние ее то и дело чувствуется на величайших поэтических произведениях. Конечно, можно объявить гений особого рода помешательством и тогда не трудно объяснить мистический оттенок таких произведений, как «Макбет», «Фауст» или «Манфред»; но на это Нордау не решается и, наоборот, выступает противником смещения гения с помешательством.

«Гений есть нервная болезнь, это — неосторожное выражение, — говорит он, — потому что оно дало невежественным болтунам предлог с видимостью основания говорить о преувеличении и осмеивать врачей по нервным болезням и психиатров, так как они будто бы видят помешанного в каждом, кто позволяет себе быть чем-либо другим, чем-либо большим, чем самый, обыкновенный безличный нормальный субъект. Наука

не утверждает, чтобы каждый гений был помешанный. Бывают гении здоровые, преисполненные сил, гении, которых великое счастье состоит в том, что та или другая из их умственных способностей необычайно развита, причем все остальные, однако, не остаются ниже среднего уровня. Разумеется, точно так же не каждый помешанный — гений; большинство, наоборот, — даже если принимать в расчет слабоумных различных степеней, — до жалости глупы и неспособны. Но в некоторых, даже во многих, случаях у выродившихся высшего порядка является чрезмерное развитие тех или других умственных способностей, но только за счет других, которые отчасти или совсем погибают. Это именно и позволяет людям сведущим сразу отличать здоровый гений от весьма и даже в высшей степени способного выродившегося. Отнимете у первого ту исключительную способность, которая делает его гением, — и останется человек порядочный, часто с выдающимся умом, способный, нравственный, рассудительный, который мог бы приличным образом занимать любое место в нашем общественном строе. Попробуйте сделать то же с выродившимся — и останется только преступник или сумасшедший. Если бы Гете не написал ни единого стиха, он все-таки был бы человеком, знающим свет, хороших правил, тонким знатоком искусства, коллекционером с замечательным вкусом, проникательным наблюдателем природы. Представьте себе, наоборот, какого-нибудь Шопенгауэра, который не был бы автором удивительных книг — и перед вами останется только отталкивающий чудак, которого нравы его должны были бы исключить из всякого порядочного общества и которого его мания преследования предназначала для сумасшедшего дома».

Нельзя не признать, что мысль, лежащая в основании этой характеристики гения и помешательства, справедлива, хотя примеры выбраны далеко не удачно, и выражена она не вполне точно.

Стремление найти близость между гением и помешательством основано на недоразумении. Гениальный человек тою или другою своею способностью должен стоять неизмеримо выше среднего уровня этой способности в других людях. В человеке психически ненормальном, наоборот, та или другая умственная способность или нравственное качество должны быть парализованы и извращены несравненно сильнее, чем в людях только глупых или порочных.

Выражения этой извращенности должны быть настолько осязательны, чтобы являться людям нормальным и здоровым

не только неинтересными и антипатичными, но и непонятными. Гениальный скульптор, музыкант или математик может быть человеком весьма ограниченным в других отношениях, и эта ограниченность может выступать еще ярче, благодаря контрасту и благодаря тому, что все внимание такого человека сосредоточивается в сфере его исключительно развитой способности, оставляя другие в дремлющем состоянии. Вообще говоря, однако, для того, чтобы та или другая способность могла достигнуть того развития, которое называется гением, нужен довольно высокий общий умственный уровень. Платон, Аристотель, Декарт, Лейбниц, Ньютон или Гете не могли, разумеется, быть людьми ограниченными.

Но что касается чудачества и симпатичности или несимпатичности личного характера, то это вопрос очень сложный, и если Нордау в «мистицизме» не только Цельнера и Шопенгауэра, но и Толстого и Достоевского и в характере их видит доказательства психической ненормальности, то ведь перечень нездоровых гениев выйдет, пожалуй, такой длинный, что здоровых почти не останется; кроме того, к числу помешанных придется причесть и Фехнера, и Валласа, и Крукса, и Бутлерова³², и многих других, так как все они склонны к мистицизму, причем окажется что мистическое помешательство совсем не мешает быть выдающимся естествоиспытателем. Правда, что критерием здорового гения предлагаемый Нордау на Гете как будто оправдывается; но представим себе, что Декарт не написал бы ни одного философского или научного сочинения и продолжал бы вести тот образ жизни, который он вел, или что Паскаль, продолжая страдать галлюцинациями, не был бы известен в математике и в литературе, — в них несомненно, по теории Нордау, пришлось бы видеть не только чудаков, но и выродившихся, место которым в сумасшедшем доме.

Мы не будем останавливаться на тех научно-критических приемах, которые позволяют Нордау без хлопот производить свою литературно-клиническую классификацию, относя к одной категории помешанных Рихарда Вагнера и Льва Толстого, Ришпена³³ и Достоевского, и др., а пока остановимся на другом признаке вырождения.

«Эгоизм есть выдающаяся характеристическая черта вырожденных», — говорит Нордау. Не будем рассматривать этого тезиса с точки зрения научной или психиатрической, что для Нордау почти одно и то же, и посмотрим только, насколько такое утверждение согласно с общепринятыми понятиями. В практической жизни едва ли кто-нибудь решится утверждать

что люди, ставящие выше всего собственные интересы, составляют исключение и их следует считать ненормальными. Наоборот, преобладание эгоистических мотивов в громадном большинстве людей настолько очевидно, что, к сожалению, любовь к ближним и способность к самопожертвованию, скорее, можно бы счесть чем-то ненормальным. Правда, что философский позитивизм придумал даже слово «альтруизм» для противоположения его эгоизму, но почти все практические позитивисты — позитивисты в жизни, а не на словах только — продолжают относиться скептически к альтруистическим мотивам, требующим от них пожертвования собственным интересом по совершенно непонятым соображениям. Понятие общей пользы, играющее, несомненно первостепенную роль в государственной и общественной организации, не имеет никакого значения как основание личной морали. С точки зрения личного эгоизма, каждому, разумеется, выгодно, чтобы процветало то государство или то общество, к которому он принадлежит, но лишь до тех пор, пока государственная польза не вступает в противоречие с его личной пользой. А как только такое противоречие наступит, никакие разумные соображения не заставят его предпочесть интересы ближнего или всего государства своим собственным. Некоторый противовес эгоизму могут составить только любовь и сострадание; но эти чувства возможны лишь на почве того мистицизма, который Нордау только что признал первым признаком вырождения. Понятна любовь к добру, истине и красоте, понятна любовь и сострадание к людям, пока эти идеи мы считаем высшими и неизменными началами, а людей — реальными единичными существами, так же как и себя самих. Но какой смысл имеет любовь к тому или другому химическому процессу, в результате которого должны будто бы явиться те или другие представления о добре или истине, представления, которые неизбежно так же изменчивы, как сами эти процессы?

Рассуждая об эгоизме и об эготизме — о той форме самообожания, для которого у нас, как и на немецком языке, нет слова, Нордау приходится поневоле коснуться понятия личности, нашего *я*, и вернуться к вопросу о возникновении сознания.

«Мы можем допустить, — говорит он, — что некоторое сознание есть сопутствующее явление каждого воздействия протоплазмы на внешние влияния и, следовательно, основное свойство живого вещества.

Клеточка чувствует изменения внутри себя, и эти изменения вызывают другие изменения согласно определенным био-

химическим и биомеханическим законам; она воспринимает некоторое впечатление и отвечает на него некоторым движением; но она, конечно, не имеет никакого представления о том, что впечатление является следствием чего-либо происходящего во внешнем мире и что движение ее воздействует на внешний мир...». Сознание своего я не есть равнозначающее сознание вообще. Тогда как последнее принадлежит всему живому существу, первое есть результат взаимодействия нервной ткани, высоко дифференцированной и находящейся в отношении взаимного подчинения (иерархии). Так как вся нервная система нашего тела находится в разнообразной взаимной связи, то она, взятая в целости, отчасти замечает все возбуждения и находящееся с ними в связи сознание частей. Таким образом, в главном центре, где сходятся все нервные пути всего тела, в мозгу, возникает одно общее сознание, состоящее из бесчисленного множества частичных сознаний, но которое, разумеется, имеет содержанием лишь происходящее внутри собственного организма. Вот объяснение сознания нашего я, очень несложное, но столь же понятное и столь же полезное, как если бы на вопрос «каким образом из желудка вырастает громадный дуб?» мы ответили: «Из желудка вырастает не громадный, а маленький дуб; но взявши бесчисленное множество маленьких дубов и сложив их, мы можем получить один большой дуб». Беда только в том, что при такой научной аргументации мы сразу попадаем в тот лес, где много дров, но нет не только науки, но и определенной мысли. Клеточки, клеточки, клеточки; но из самого непроходимого леса маленьких клеточек без объединяющего начала нельзя составить и одной большой, так же как из целого леса кустов нельзя составить ни одного дерева.

Христианских богословов нередко упрекали в том, что они прибегают ко всемогуществу Божию как к убежищу собственного незнания; они, по крайней мере, и не претендовали на всеведение или на научность, а просто требовали веры. Но что сказать о тех ученых, которые, высокомерно отмалчиваясь от метафизических вопросов, драпируются в мантию своей клеточной психологии и морали? Они невольно напоминают басню о короле, который гордился своею удивительною одеждой, пока кто-то не закричал: «А король-то ведь голый!»

В таких же легких одеяниях разгуливают теперь пред публикой и те ученые, которые посредством биохимических и биомеханических процессов берутся решить все вопросы нравственности, права, эстетики. Только почтительное доверие их

читателей и почитателей спасает их от удивленного возгласа который сразу обнаружил бы, что под их ученою мантией кроется крайняя ограниченность кругозора и полное непонимание самого смысла тех вопросов, за решение которых они берутся.

ГЛАВА ТРЕТЬЯ

В последней книжке «Русского Вестника»³⁴ я старался в кратких чертах познакомить читателей с тем методом и тем научным мировоззрением, которыми Нордау руководствуется при оценке художественных произведений. Проследить применение этого метода ко многочисленным литературным явлениям, о которых он говорит, значило бы предпринять труд столь же утомительный, как и бесплодный; достаточно познакомиться хотя с одним из его медикоэстетических разборов, чтобы вполне оценить критическое дарование его.

Едва ли не самым интересным в двух томах о «Вырождении» является этюд о Ницше, — и не столько по его выводам, сколько по сходству, которое представляют иногда приемы и миросозерцание критика с приемами и миросозерцанием разбираемого им автора. Та же самоуверенность, та же резкость выражений, то же преклонение перед «наукой», под которою разумеются, в сущности, обрывки материалистической метафизики, и то же неумение не только примирить, но даже маскировать внутренние противоречия, как только приходится применять «науку» к явлениям нравственного порядка.

Это не мешает, однако, Нордау довольно ясно указывать на противоречия и промахи Ницше, хотя сам он на той странице впадает в те же противоречия и промахи.

Самообожание, замечает он, нашло в Ницше своего философа, так же как оно нашло в Ибсене³⁵ своего поэта. Возвеличение марания в литературе, в живописи и в скульптуре парнасийцев и эстетов, кажделение преступлению и разврату, болезни и разложению у диaboликов и декадентов, возвеличение «хотящего», «свободного», вполне «себе равного» человека у Ибсена, — ко всему этому Ницше дает теорию или нечто такое что выдает себя за нее.

Нельзя не согласиться, что те сомнения и то отрицание общеобязательных нравственных законов, которые составляют едва ли не самую яркую отличительную черту в мировоззрении Ницше, должны были прийти весьма кстати для всевозможных уродливых литературных и художественных явлений и

что может быть, небывалый успех его книг в значительной мере объясняется тем, что книги эти появились как раз в то время, когда стали возможными подобные явления и когда публика стала относиться к ним с интересом, а не с отвращением или равнодушием. Конечно, в другое время, когда взгляды и стремления общества более устойчивы и целены, мнимонаучные фантазии Ницше не нашли бы себе отголоска; но едва ли это дает право утверждать, что «этот оригинальный», по мнению его поклонников, «безумно смелый мыслитель» старается посредством хорошо известных приемов, практикуемых на распродажах, сбыть залежавшиеся отбросы других более крупных философов за с иголки новый товар.

Такое уверение находится в полном противоречии даже с тем что говорит о Ницше сам Нордау как о помешанном, невменяемом, психопате. Но прежде чем перейти в данном случае к рассмотрению специального критического метода усвоенного Максом Нордау, остановимся на тех его замечаниях, которые не лишены некоторого интереса с общечеловеческой точки зрения.

Книги Ницше составляют, по его мнению, ряд бессвязных мыслей, где перемешаны проза и стихи и где нет ни начала ни конца. Редко мысль получает хотя некоторое развитие; редко несколько последовательных страниц связаны единством намерения, правильно расчлененным ведением доказательства. Когда в его воображении возникает мысль о возможности какого-либо возражения, он или осмеивает и вышучивает ее, или коротко и прямо объявляет: это неверно.

Не менее основателен упрек в том, что Ницше не видит проблемы нравственности, так как разумным образом проблема эта может означать только: могут ли человеческие действия делиться на добрые и на злые? Почему одни должны быть добрыми, а другие злыми? Что должно заставлять человека делать добрые и не делать злых?

«Ницше как будто отрицает правильность классификации человеческих действий с нравственной точки зрения. «Нет ничего истинного, — все позволено». Нет ни доброго ни злого. Удержание этих искусственных понятий есть суеверие и наследственный предрассудок. Сам он стоит «по ту сторону добра и зла» и приглашает «свободных мыслителей», «добрых европейцев», последовать за ним на эту точку зрения; но сейчас же вслед за тем этот «свободный мыслитель с величайшею откровенностью говорит об «аристократических добродетелях» и о «нравственности властителей». Значит, — есть добродетели?

значит, есть нравственность, если она противопоставляется нравственности властителей? Каким образом согласуется это с отрицанием всякой морали? Стало быть, действия людей не все равноценны? Можно, следовательно, различать между ними добрые и злые».

Делая это весьма веское возражение, критик, по-видимому, совсем позабыл, что, вместе с Фере, утверждал ранее, что «пророк, преступление и сумасшествие различаются только общественными предрассудками». Таким образом, он почти теми же словами выражал ту же мысль, что и Ницше. И Ницше, конечно, отрицая различие между добром и злом в нравственном отношении, не думает отрицать различия между здоровым и больным. Разница может быть только в том, что то, что Нордау считает здоровым, — для Ницше будет больным, и наоборот. Но внутреннее противоречие, в которое впадает Макс Нордау, опровергая Ницше, нисколько не ослабляет значения его возражений по существу и справедливости того, что говорит д-р Тюрк³⁶, на которого он ссылается, о причинах популярности Ницше. «Умственный пролетариат больших городов ликует по поводу нового великого открытия — что мораль и истина совершенно излишни и вредны для развития индивидуума. Они втихомолку всегда твердили себе: «Нет ничего истинного, — все позволено», и действовали по возможности сообразно с этим, но теперь они могут признаваться в этом громко и гордо, так как Фридрих Ницше, новый пророк, восхваляет это правило как высшую жизненную истину. Общество не только не имеет права со своею оценкою морали, науки и истинного искусства преследовать тех, кто стремится к эгоистическим личным целям, лишь притворяясь, что дорожит истиной, но, наоборот, они — фальшивые монетчики истины, бессовестные борзописцы, изолгавшиеся рецензенты, литературные воры и фабриканты псевдореалистических зловонных товаров, — они-то и есть настоящие герои, хозяева положения, истинно свободные мыслители».

Остановимся, однако, несколько подробнее на теории происхождения морали у Ницше.

Господствующая мораль, по его мнению, золотит, обожествляет, превозносит неэгоистические инстинкты сострадания, самопожертвования; но мораль сострадания есть величайшая опасность для человечества — начало конца, застой, озирающийся назад, усталость, воля, обращаясь против жизни. Нам нужна критика нравственных ценностей, говорит он. Надо, наконец, поставить вопрос о цене самих этих ценностей. До

сих пор не сомневались, что добро более ценно, чем зло, в смысле развития, пользы, успеха для человека вообще, включительно с его будущностью. Что если истиной было бы противоположное? Что если бы в добре заключался симптом регресса? Опасность, соблазн, яд, наркотическое средство, благодаря которому настоящее жило бы за счет будущего? Что если бы именно мораль была виновницей того, что человеческий тип никогда не достиг бы возможной по существу силы и красоты?

В начале человеческого развития Ницше видит хищного зверя, великолепное, белокурое животное, жадно гонящееся за добычей и за победой. Находившиеся на воле хищные звери были свободны от какого бы то ни было социального принуждения. В невинности хищного зверя, они ходили как жизнерадостные чудовища; убийства, пожары и пытки тревожили их самонадеянность и душевное равновесие не больше чем студенческая шалость.

«Эти белокурые звери составили высшие расы; они напали на остальные, победили их и обратили в рабство. Таким образом устраняется теория образования государства на основании договора. Какая надобность в договоре тому, кто может повелевать, кто является властным и по делам, и по наружности?

В возникшем таким образом государстве явились поэтому раса господ и раса рабов. Раса господ первая создала нравственные понятия. Она стала различать между добром и злом. Добро было для нее синонимом знатности, зло — синонимом вульгарности; хорошими она признавала собственные качества, плохими — качества покоренной расы. Добром были: твердость, жестокость, храбрость, презрение опасности, любовь к риску, полное ко всему пренебрежение. Злым был трусливый, боязливый, мелочный, думающий о пользе, также недоверчивый, самоунижающийся, нищенствующий и прежде всего лжец.

Подвластная раса, наоборот, имеет мораль рабов; она выдвинула и осветила те свойства, которые служат для облегчения существования страдающих: сострадание, готовность оказать помощь, горячее сердце, терпение, прилежание, скромность. Мораль рабов по существу своему — мораль утилитарная. Одно время мораль господ и мораль рабов существовали совместно; но затем последняя восстала на первую, победила, развенчала ее и заняла ее место. Последовало изменение ценности всех нравственных понятий. То, что прежде — при морали господ — считалось добром, теперь стало злом, и наоборот: слабость стала преимуществом, жестокость — преступлением, самопожерт-

вование, жалость к чужим страданиям, самоотречение стали добродетелями».

Ницше гордится своим открытием, что понятие вины происходит от весьма узкого материального понятия долга. Допустим, — говорит Нордау, — что это справедливо. Что же это доказывало бы в пользу его теории? Только то, что первоначально грубое вещественное понятие расширилось, углубилось и одухотворилось. Но кому же приходило в голову оспаривать этот процесс? Кто же из занимавшихся хотя сколько-нибудь историей нравственности не знает, что понятия развиваются?.. Может быть, первый долг, который сознали люди, была обязанность возвращения займа; но и долг в смысле вещественного обязательства не может возникнуть между «белокуроыми животными», между «жестокими хищными зверями». Он предполагает договорное отношение, признание права собственности, уважение чужой индивидуальности, он не возможен при отсутствии у заимодавца стремления угодить ближнему и уверенности в готовности должника отплатить за благодеяние и добровольно подчиниться неприятной необходимости расплаты. А все эти чувства составляют уже мораль истинную, «мораль рабов» долга, уважения, сочувствия, самоограничения, а не мораль господ, состоящую в эгоизме, грабеже, жестокостях и безграничных желаниях.

Подчас в своей апологии морали Нордау настолько увлекается, что говорит об обязанностях, о сострадании, даже об *одухотворении*, по-видимому придавая этим словам общепринятый смысл, не имеющий ничего общего с материалистической точкой зрения.

Однако на следующей же странице оказывается, что «биологическая истина состоит в том, что постоянное самообуздание есть жизненная необходимость как для самых сильных, так и для самых слабых. Она есть деятельность высших человеческих мозговых центров. Они чахнут, если не упражняются. Это значит, что человек перестает быть человеком, — мнимый сверхчеловек превращается в низшее, чем человек, иначе сказать — в скотину. При ослаблении и прекращении сдерживающих приспособлений (*Hemmungsvorrichtungen*) организм обречен на анархию своих составных частей, а эта последняя с полною неизбежностью ведет к гибели, к болезни, сумасшествию и смерти, даже в том случае, если со стороны внешнего мира не встречается никакого сопротивления против взбесившегося эгоизма разнузданного индивидуума, что само по себе немислимо».

Итак, сострадание, любовь, чувство долга, одним словом — вся нравственность сводится к самосохранению организма чрез правильное отправление нервных центров; но ведь в таком случае выдвинутый Ницше вопрос о возможности переоценки нравственных ценностей сразу является в совершенно ином свете и получает совсем не то решение, которое предлагает Нордау. Если нравственное от безнравственного отличается не внутреннею логическою противоположностью понятий, а биологическим законом, благодаря которому нравственное полезно или, что то же, здорово для данного организма, а безнравственное вредно, и следовательно, не здорово, — то тезис, защищаемый Нордау, окажется в крайней опасности, так как та биологическая истина на которую он ссылается, существует только в его воображении.

Конечно, утилитарная мораль может иметь видимость основания в применении ее к человеческим обществам, но никак не к отдельным индивидуумам. В противном случае пришлось бы утверждать, вопреки поговорке, что от трудов праведных не наживешь палат каменных, — что люди нравственные должны быть не только здоровее, но и богаче других. Но этого мало: если признать, что отношение нравственного к безнравственному определяется *здоровою деятельностью нервных центров*, то первое место в числе функций этих центров мы, конечно, должны будем предоставить инстинкту самосохранения, и тогда окажется, например, что человек, который выбрасывает другого из лодки, чтобы не потонуть самому, поступает нравственнее, нежели тот, кто бросается в воду, чтобы спасти утопающего. Но это такого рода мораль, которую можно бы коротко определить словами Мефистофеля:

Der Teufel selbst hat hier nichts mehr zu sagen³⁷.

Нордау и сам, по-видимому, чувствует, насколько шатки его «биологические основы» нравственности и потому совершенно неожиданно делает прыжок в ненавистный ему мистицизм. Без этого прыжка ему было бы очень трудно удержать свою позицию пред утверждениями Ницше, что добродетели большею частью вредны их обладателям, что похвала добродетелям есть похвала чему-то вредному для индивидуума и что воспитание отдельных лиц стремится направить их к такому образу действий и мыслей, который, сделавшись привычкой, потребностью и страстью властвующею над ними, направлял бы их, вопреки собственной выгоде, ко всеобщему благу.

«Это, — восклицает Нордау, — старое безумное возражение против альтруизма, которое уже шестьдесят лет плавает во всех помойных ямах. Если бы каждый действовал самоотверженно и жертвовал собою для ближнего, то в результате получилось бы, что каждый повредил бы себе самому и, следовательно, человечество в целом понесло бы великий ущерб».

«Конечно, — продолжает Нордау, — это было бы так, если бы человечество состояло из разрозненных, не связанных между собою, индивидуумов. Но оно есть организм, каждая особь дает высшему организму лишь избыток своей действующей силы, и процветание общего организма, которое она возвышает своею альтруистическою жертвой, снова оказывается ей на благо как личной участнице общего состояния всего организма».

Взгляд на человечество как на организм не представляет, конечно, ничего нового, хотя и носит все признаки того, что Нордау называет мистицизмом, иными словами — бессмыслицей. В самом деле, считать человечество организмом можно только тогда, когда признаешь, что все составляющие его части связаны едино некоторою невидимою таинственной силой, что существует столь же неуловимая, но тем не менее реальная граница которая отделяет этот организм от других организмов, хотя остается еще совершенно неизвестно — не составляет ли само человечество часть нового коллективного организма, так как с точки зрения эволюционизма нет никакого основания ограничивать такие коллективные организмы человечеством, если сам человек должен искать своих предков в низших формах животного царства. Но что все это может значить с точки зрения Нордау? Где те биохимические и биомеханические законы, которые управляют развитием таких коллективных, невесомых и невидимых, организмов? Не есть ли в данном случае и этот всечеловеческий организм применение совета Мефистофеля:

Schon gut! Nur muss mann
Sich nicht alzu ängstlich quäen
Denn eben wo Begriffe fehlen,
Da stellt ein Wort zu rechten Zeit sich ein³⁸.

Стремление применить к основным вопросам нравственной философии «научные методы» сыграло одинаково плохую шутку с Ницше и с Нордау: оба они действительно старались по возможности применять эти методы в своих сочинениях; но нет ничего удивительного, что ни история и психология, ни

физиология и психиатрия не могли дать не только убедительных, но даже осмысленных ответов на такие вопросы, которые совершенно выходят из их сферы.

Заменяя вечный вопрос о происхождении зла вопросом об историческом происхождении этого понятия (или, точнее, даже не понятия, а слова), Ницше гордится своим «научным» приемом, не замечая, что сущность он заменяет тенью и что «историческое исследование» тут так же мало может подвинуть решение задачи, как филологическое исследование употребления слов *круг* или *квадрат* не может заменить математического изучения этих фигур. Говоря о своих ранних, юношеских размышлениях на тему о добре и о зле, он замечает: «К счастью, я вовремя научился отделять теологический предрассудок от морального и не искал уже происхождения зла за миром. Некоторая историческая и психологическая школа и некоторый прирожденный критический смысл в отношении психологических вопросов вообще скоро превратили мою задачу в другую. При каких условиях выдумал себе человек предрассудки добра и зла? И какое значение имеют они сами по себе? Препятствовали ли они или содействовали человеческому преуспеванию? Составляют ли они признак нужды, обеднения, вырождения? Или, наоборот, в них проявляется полнота, сила, воля к жизни, ее мужество, ее уверенность, ее будущность?» Если бы Ницше «не имел счастья» стоять скорее на исторической и филологической точке зрения, нежели на логической и философской, он не мог бы не заметить, что в самых его вопросах содержится уже ответ на них или же внутреннее противоречие, а то и другое делают одинаково излишними и бесполезными его дальнейшие «научные» изыскания.

В самом деле, если добро и зло только предрассудки, то что значат помянутые вопросы? Ясно, что дилемма, поставленная Ницше имеет смысл только в том случае, если признать, что *жизнь и процветание человечества есть благо, а нужда, обеднение и вырождение — зло*. Таким образом, вопрос предreshается самой его постановкой. Или если не существует ни добра, ни зла вообще, то не может существовать и его разновидностей, и является внутреннее противоречие, которого скрыть невозможно, какую бы филологическою приправою оно ни было маскировано. И при такой постановке вопроса Ницше полагает, что в данном случае ему надо было «разобраться только с его великим учителем Шопенгауэром!» Но если б он сделал хоть это — и то было бы уже хорошо, так как, несмотря на все возражения, которые вызывает система Шопенгауэра, нельзя

не признать, что вопрос об основах нравственности поставлен в ней глубоко и ясно. Что же вместо того дает Ницше? Ряд смутных настроений, резких выходов против аскетической морали и беглых исторических намеков, догадок и замечаний. А между тем, он думает, что ставит новое требование, имеющее мировое значение. Это новое требование, которое высказывается с некоторою торжественностью, состоит, как мы уже видели, в переоценке нравственных ценностей. Но ведь каждая система нравственной философии есть не что иное, как именно попытка ответить на это требование. Ведь признание долга, пользы или сострадания основаниями нравственных действий неизбежно предполагает некоторую переоценку или по крайней мере пересмотр оценки отдельных нравственных категорий. Отношение ко лжи, например, не может быть одно и то же в системе Канта и Шопенгауэра, и даже менее существенные различия в основных принципах философских систем или религиозных воззрений не могут не иметь последствием различного отношения к правовым и этическим понятиям.

Идеи добра и зла — одни из самых отвлеченных, и потому крайне трудно дать им определение, не впадая в более или менее скрытую тавтологию. Трудность эта еще увеличивается тем обстоятельством, что в обычной речи добро и зло как нравственные категории не отличаются от тех же слов в применении к предметам или поступкам нравственно безразличным; мы говорим: хорошая погода, дурная дорога, так же как говорим: дурной поступок или хороший человек; таким образом, понятия хорошего и дурного, блага и худа, добра и зла оказываются в обычной речи шире, нежели понятия добра и зла в смысле нравственном. Если же на время оставить в стороне это их нравственное значение, мы увидим, что благом каждый считает то что так или иначе удовлетворяет его, а худом — то, что так или иначе препятствует исполнению его желаний; таким образом, один и тот же предмет, одно и то же явление или поступок оказываются благом для одного и худом для другого; выигранное сражение является благом для победителей, но именно поэтому оно худо для побежденных. Кроме того, относительность в понятиях блага и худа зависит не исключительно от различия в точках зрения или противоположности интересов, — она идет дальше. Для того же самого человека тот же самый факт может являться благом или худом, смотря по тому, к какой цели он в данный момент стремится. Даже такие явления, как страдания и боль, которые никогда не могут быть желательны сами по себе, могут являться благом в тех случаях

когда избавляют от еще большего страдания или ведут к значительно большему удовольствию и радости. Вся человеческая деятельность состоит в том, чтобы выбирать между разными мотивами, и все то, что влияет на его волю в одном положительном смысле, к чему она стремится то неизбежно представляется ему благом, а все то, что действует на нее в смысле отрицательном, чего она страшится и избегает, — все это кажется ему худом. Ясно, что при такой относительности понятий, при их полной зависимости от субъективной оценки не может быть речи о точном определении блага и зла вне его отношений к личной воле человека. Нельзя говорить о хорошем и дурном вообще, так же как нельзя говорить вообще о большом и малом, так как то что для одного велико — мало для другого, и то, что для одного хорошо, может быть худо для другого. Есть, однако, некоторые общие нормы которые обыкновенно подразумеваются, когда речь идет о подобных вопросах; для человека, на которого нападают разбойники, могло бы быть благом лишиться своего состояния прежде этого нападения, а для самоубийцы могла бы быть счастьем естественная смерть; но понятно, что ни политическая экономия, ни медицина не могут принимать в соображение таких случайностей.

Поэтому добром и злом, благом или худом называется в обычной речи то, что является таковым для большинства людей, или, иными словами, то, что для большинства людей при нормальных условиях представляется желательным.

Теперь вернемся к понятию добра и зла в тесном смысле — в смысле нравственном. Понятие это предполагает Свободу выбора и потому может относиться только к существам активным и сознательным. Камень или дерево не могут быть ни добры, ни злы, а хороши или худы лишь постольку, поскольку содействуют или препятствуют живым сознательным существам в достижении их целей. Но живое существо может намеренно совершать те или другие поступки, которые причиняют другим удовольствие или страдание, содействуют или препятствуют им в достижении их целей, и на эти существа человек примитивный, не прошедший чрез школу религии или философии, не может не переносить тех чувств и определений, которые вызывают в нем их поступки. Того, кто доставляет ему удовольствие и радость, он не может не считать хорошим, так же как не может не считать дурным того, кто вызывает в нем чувство страдания или боли. До тех пор, пока не является в нем представление о *другом*, как о такой же сознательной, как и он сам, личности, имеющей свои потребности, свои цели, — иное

отношение невозможно и нет места понятиям добра и зла в нравственном смысле. Именно на этой стадии и остановился Ницше в исследовании происхождения этих идей.

Но на такой ступени развития не может быть речи ни о какой морали. Если даже принять на веру всю историко-филологическую аргументацию Ницше, из нее будет следовать только — что понятия добра и зла различными расами применялись к различным предметам, а в этом нет ровно ничего удивительного, так как для первобытного человека вопрос о добре и зле, независимо от его отношения к собственным интересам, или совсем не являлся, или почти не имел значения, так как то качество, которое представлялось ему наиболее полезным для него самого, должно было казаться ему *главным* и *лучшим* вообще. Только тогда, когда способность и потребность отвлеченного мышления развиваются настолько, что является ясное сознание, что то, что есть благо для одного, может быть злом для другого, и наоборот, — только тогда является и потребность в критериуме добра и зла независимо от относительного и случайного мерила личного чувства. Понятно, однако, что в такой абстрактной форме вопрос этот не только не представлялся в доисторические времена торжества «хищных белокурых животных», но даже в современной Германии с ее бесчисленными школами он представляется лишь относительно редко; а между тем, как только человек успеет подняться над уровнем невменяемого животного, слепо подчиняющегося минутному влечению своих инстинктов, этот вопрос то и дело возникает в бесчисленных формах конкретных явлений каждый раз, как в человеке борются чувства мести и жалости, любви и справедливости, великодушия и самосохранения, каждый раз, как в нем является вопрос: что он *должен* делать? Вопрос этот есть не что иное как применение к отдельному случаю общего вопроса о том: что хорошо и что дурно? Где добро и где зло? Бывают сложные случаи, где самому добросовестному и развитому человеку трудно ответить на это, но большею частью древнее правило: «Поступай относительно других так, как желал бы, чтоб они относительно тебя поступали» — вполне достаточно. И человек, следуя этому правилу, чувствует, что он делает *хорошо*, так же как чувствует, что делает не хорошо, заставляя их страдать. Попытка Ницше изобрести две морали, будто бы противоречащие друг другу, лишена всякого основания.

Очень возможно и даже вполне естественно, что при одних жизненных условиях на первый план выступают качества (например, сила, храбрость и честность), а при других — другие

(смирение, терпение, добросердечие); очень возможно, что при исключительном развитии и преобладании одних качеств другие иногда значительно ослабевают и атрофируются; но отсюда еще очень далеко до утверждения, что между этими различными качествами есть внутреннее противоречие, что они исключают друг друга и вызывают необходимость допущения двух противоположных идеалов и двух различных нравственностей. Никто не решится утверждать, что добродушный человек непременно должен быть трусом или что сильный человек должен быть жестоким.

Та апология жестокости, которую предпринимает иногда Ницше, основана на недоразумении: жестокость состоит не в причинении страдания другому, а в наслаждении этим страданием; страдание другого должно быть не средством, а целью; но, к счастью, такого рода, если можно так выразиться, бескорыстная жестокость и теперь, так же как и в древности, составляет лишь исключительное, болезненное явление.

Те ужасы, которые мы встречаем в истории в громадном большинстве случаев, имеют источником не желание причинить страдания другому, а стремление оградить себя от возможного вреда с его стороны. Конечно, и такого рода мотивы не дают еще нравственного оправдания поступков, но между эгоизмом и сознательною, намеренною жестокостью остается громадная разница.

Невозможность устоять на почве измышленной им морали или найти равновесие между этой моралью и моралью общепонятною, основанною на любви к ближнему, заставляет самого Ницше колебаться как маятник между противоположными настроениями. Объявить угрызения совести болезнью, а христианскую или, как он ее называет, аскетическую мораль наркотическим средством — не трудно; но построить какое бы то ни было миросозерцание на почве индивидуального эгоизма — совсем невозможно.

Каково бы ни было, однако, первоначальное происхождение нравственных понятий, оно может иметь лишь исторический интерес и в лучшем случае отчасти выяснить термины; но установить значение этих понятий теперь и влияние их на современную жизнь — вот несравненно более важный вопрос, и Ницше, по-видимому, чувствует это, когда восклицает:

«Ах, разум, серьезность, господство над аффектами, — все это грустное дело, которое называется размышлением, все эти преимущества, которыми гордится человек, как дорого они

оплачены, сколько крови и ужасов лежит на дне всех “хороших вещей”!»

Хотя и тут «хорошие вещи» поставлены в кавычки, трудно предположить, чтобы Ницше считал размышление и господство над аффектами вещами нехорошими.

В только что приведенных строках чувствуется скорее некоторое колебание, невозможность стать на определенную точку зрения. То же чувство проглядывает и тогда, когда понятия вины и наказания выводятся из узкого понятия материального долга.

«В обществе было бы мыслимо такое сознание могущества, — говорит Ницше, — при котором оно могло бы позволить себе величайшую роскошь, которая только может существовать для него — оставить безнаказанным того, кто вредит ему. “Какое мне дело до моих паразитов? — могло бы оно сказать. — Пусть себе живут и процветают: я для этого достаточно сильно...” Справедливость начавшая с того, что «все исчислимо» и все должно быть отплачено, — кончает тем, что смотрит сквозь пальцы и позволяет бежать несостоятельным должникам. Она кончается как все хорошее на земле — сама себя уничтожая; известно, каким прекрасным именем она тогда называется: помилование. Она составляет, само собою разумеется, привилегию могущественнейшего и остается по ту сторону права».

Быть может, еще непоследовательнее отношение Ницше к наказанию и взгляд его на сознание вины. «Вообще, — говорит он, — наказание охлаждает и закаляет, оно сосредоточивает и обостряет чувство отчуждения, укрепляет силу сопротивления. Если и случается, что оно надламывает энергию и самоунижение, то это явление, конечно, еще менее отрадно, чем обычное действие наказания. Если же мы подумаем о тысячелетиях до начала истории, то не колеблясь можем признать, что именно наказанием сильнее всего задерживалось развитие чувства вины, по крайней мере, относительно той жертвы, на которую обрушивалась наказующая власть».

Допустим, что это справедливо; но во-первых, наказание имеет в виду ограждение общества от новых преступлений, а не благо преступника, а во-вторых, с точки зрения Ницше, который видит в угрызениях совести болезнь и отвратительное растение, все то, что задерживает развитие этого растения, должно бы казаться не злом, а благодеянием.

В самом деле, что такое совесть с точки зрения Ницше? Вражда, жестокость, наслаждение в преследовании, нападе-

нии, измене, разрушении, — все это обращается на носителя этих инстинктов — и вот источник «угрызений совести». Изобретателем «угрызений совести» был, по его мнению, человек, «который, за неимением внешних врагов и препятствий, запер себя в гнетущую тесноту правильных нравов. Он нетерпеливо терзал себя, преследовал, грыз, разрушал и мучил. Это зверь, которого хотят приручить и который толкается о решетку своей клетки. Вырванный из пустыни, тоскуя по ней, он из себя самого сделал камеру пыток, неверную и опасную пустыню; этот безумец, этот жаждущий свободы и отчаявшийся узник, — он и стал изобретателем угрызений совести».

Полузвери, которых Ницше считает основателями государства, не знали этого чувства: «Они не знали, что такое вина, ответственность, жалость; они были от природы организаторы; в них царил тот страшный, художественный эгоизм, твердый, как сталь и заранее уверенный, что на веки найдет оправдание в том, что им создано, так же как мать находит оправдание в своем ребенке. Не у них выросли угрызения совести, — это само собой разумеется, но не выросли бы без них, — его не было бы — этого отвратительного растения, если бы невероятное количество свободы не было устранено из мира, по крайней мере видимого, под ударами их молота, их художественного насилия, если бы оно, так сказать, не перешло в скрытое состояние. Этот насильственно обращенный в скрытое состояние инстинкт свободы, этот подавленный, отодвинутый внутрь и запертый там инстинкт, в конце концов разряжающийся лишь в себе самом, это — и только это — первоначально и есть угрызения совести», по мнению Ницше.

Но если угрызения совести являются не следствием сознания о нарушении объективного закона добра, а, наоборот, болезненного и искаженного субъективного инстинкта свободы, то ясно, что совесть не может пролить света на нравственное значение человеческих поступков, что она является не руководителем, а лишней цепью; понятно, что с этой точки зрения все то, что до сих пор было идеалом для человечества, должно казаться проклятьем, и в этом отношении Ницше по крайней мере последователен.

Но если «научная» точка зрения позволяет ему отрицать всякое объективное основание нравственности, он не может, однако, не считаться с положительной религией как несомненным историческим фактом. Между тем религия со своей стороны предъявляет человеку те же нравственные требования, которые Ницше признал не имеющими безусловного значения,

под названием морали рабов. Надо, следовательно, и для требований религиозной или, как он ее называет, аскетической морали найти такое же объяснение, как для морали рабов. Вся разница состоит в том, что тогда как мораль рабов является, по мнению Ницше, сама собою, как противоположность морали господ, — мораль аскетическая или, выражаясь проще, христианство есть более или менее сознательное изобретение духовенства.

Аскетический священник, говорит он, есть воплощенное желание другого бытия — бытия где-нибудь, не здесь, желание доведенное до высшей степени возможного: до пламенной страсти; но самая сила этого желания и есть та цепь, которая его привязывает; благодаря ей он становится орудием, вынужденным работать для улучшения здешнего бытия, человеческого; именно этою силой он привязывает к бытию все стадо неудавшихся, недовольных, пострадавших, всевозможных страждущих, он инстинктивно идет перед ними как пастух... Этот аскетический священник, этот кажущийся враг жизни принадлежит к величайшим охранительным и утвердительным силам жизни. Облегчение страданий, всевозможные «утешения», — в них он доходит до гениального. Как изобретательно понял он свою задачу утешителя, как решительно и смело он выбрал для нее средства! Христианство в особенности можно бы назвать великою сокровищницей остроумнейших способов утешения: в нем накоплено столько облегчающего, смягчающего, наркотизирующего для этой цели; в нем столько опаснейшего, отчаянного риска, в нем столько утонченного!

Но все эти качества, которые Ницше признает за христианством и его представителями, имеют для него мало значения; его страшит не жестокость, не страх пред человеком, а ослабление, измельчание типа, одним словом — «вырождение». Величайшую опасность для Европы составляют, по его мнению, не злые, не хищные звери, а самые слабые, больные, — потому то облегчение страданий, которое дает христианство, с точки зрения Ницше, есть не лекарство, а только наркотическое средство, временно заглушающее боль, но усиливающее причину болезни. Что касается пользы такого лечения, то он находит, что необходимо было бы по крайней мере условиться относительно слова «польза». Если хотят выразить им, что такая система «улучшила» человека, — «я не стану спорить, говорит он, — но прибавлю только что значит для меня: “улучшила” — укротила, ослабила, сделала более робким, “утонченным”, “изнеженным”, оскопила его» (следовательно, приблизительно все

равно что испортила). Если же дело идет главным образом о больных, унывающих, подавленных, то подобная система, допуская даже что она делает их лучше, «во всяком случае делает их больше».

Хотя Ницше и не отрицает значения религиозных понятий в жизни человечества, — его идеал прямо противоположен, и он гордится этим идеалом, который считает своим открытием, по крайней мере для современной Европы. «Когда христианские крестоносцы наткнулись, — говорит он, — на Востоке на непобедимый орден ассасинов, этот орден свободных мыслителей, *par excellence*³⁹ — орден, низшие степени, которого жили в таком послушании, какого не достиг ни один из монашеских орденов, — они получили в некотором роде намек на тот символ, на то знаменательное изречение, которое составляло исключительную принадлежность высших степеней, как их *secretum*. “Нет ничего истинного, — все дозволено”». Конечно, большинство «свободных мыслителей», в общепринятом значении этого слова, не будет особенно польщено таким неожиданным открытием своего прототипа в ассасинах; но для Ницше, по-видимому, это не только прототип, но и идеал. «Блуждал ли когда-нибудь, — спрашивает он, — европейский и христианский свободный мыслитель в этом лабиринте и его последствиях? Знает ли он по опыту минотавра эту пещеру?.. Я сомневаюсь в этом; более того, я знаю, что этого нет...»

О том, как глубоко заблуждается Ницше, легко уже *a priori* составить себе понятие, если припомнить, что пресловутое положение: «Нет ничего истинного, — все дозволено» составляет прямой логический вывод из того «научного» направления, которое и получило преобладание во второй половине нашего века. Если до сих пор положение это редко высказывалось с такою откровенностью, как у Ницше, то отнюдь не потому, чтобы «свободные мыслители» не видели его несомненной связи с «научным» направлением, а потому, что этому мешали отчасти цензурные условия, отчасти «предрассудки» общества и остаток литературной стыдливости, быть может, и смутное сознание внутреннего противоречия, грозящего превратить это положение в подобие нескончаемой аргументации о лживости китайцев: китаец говорит, что все китайцы лгут. Следовательно — китаец лжет, а потому китайцы не лгут. А в таком случае и этот китаец говорит правду, а следовательно, и т. д., и т. д.

В самом деле, не представляет ли полной аналогии с такою аргументацией утверждение, с одной стороны, что нет ничего

истинного, а с другой — что при самосознании «воли к истине» *безо всякого сомнения* погибает мораль.

Но если в этом нет сомнения, то вот уже одна истина; а если есть хоть одна истина, то, стало быть, уже не невозможна и мораль. Это опять вечный круг саморазрушающегося скептицизма. Вот почему более осторожные и более предусмотрительные, чем Ницше, «свободные мыслители» предпочитают менее яркую, но зато дающую более шансов в тумане ускользнуть от противоречий, формулу: «Все относительно». Если все относительно, то, значит, относительна и самая истина, а следовательно, нет абсолютных нравственных требований, иными словами — нет ничего запрещенного. Очевидно, что в результате такое мировоззрение тождественно с тем, представителем которого является Ницше, хотя выражение его звучит менее вызывающе и крикливо.

И действительно, как мы видели на примере Нордау, та метафизика, которая лежит в основании современного «научного» мировоззрения, не дает никакой возможности без явной непоследовательности избежать помянутых заключений.

Для того, чтоб убедиться в этом, нет надобности обращаться к научной и философской литературе. Почти все существенное что Ницше считает своим открытием, можно найти в «Братьях Карамазовых», появившихся за двадцать лет до его философских произведений... все не исключая тезиса, что «все позволено».

Вот как в начале романа Миусов излагает теорию Ивана Карамазова: «Не далее как дней пять тому назад, в одном здешнем, по преимуществу дамском, обществе он торжественно заявил в споре, что на всей земле нет решительно ничего такого, что заставляло бы людей любить себе подобных, что такого закона природы чтобы человек любил человечество, не существует вовсе, и что если есть и была до сих пор любовь на земле, то не от закона естественного, а единственно потому, что люди веровали в свое бессмертие. Иван Федорович прибавил при этом в скобках, что в этом то и состоит весь закон естественный, так что уничтожьте в человечестве веру в свое бессмертие, в нем тотчас же иссякнет не только любовь, но и всякая живая сила, чтобы продолжать мировую жизнь. Мало того: тогда ничего уже не будет безнравственного, все будет позволено, даже антропофагия. Но и этого мало; он закончил утверждением, что для каждого частного лица, например, как бы мы теперь, не верующего ни в Бога, ни в бессмертие свое нравственный закон природы, должен немедленно измениться в

полную противоположность, религиозному, и что эгоизм даже до злодейства не только должен быть дозволен человеку, но даже признан необходимым, самым разумным и чуть ли не благороднейшим исходом в его положении».

Иван Карамазов не возражает против точности изложения его взгляда и замечает только, что он тогда «не совсем шутил». Невольно приходят на мысль эти слова и при чтении некоторых страниц Ницше: ясно, что он так же, как и Карамазов, не совсем шутил или даже совсем не шутил; но в то же время чувствуется, что это не может быть спокойным, строго обдуманым окончательно установившимся его убеждением. К нему, быть может, не менее, чем к Ивану Карамазову, могло бы относиться замечание старца:

«Не совсем шутили — это истинно. Идея эта еще не решена в вашем сердце и мучает его. Но и мученик любит иногда забавляться своим отчаянием как бы тоже от отчаяния. Пока с отчаяния и вы забавляетесь и журнальными статьями, и светскими спорами, сами не веруя своей диалектике и с болью сердца усмехаясь ей про себя... В вас этот вопрос не решен — ив этом ваше великое горе, ибо настоятельно требует разрешения».

Убеждением, что нет ничего истинного (по крайней мере в нравственной области), не ограничивается сходство во взглядах Ивана Карамазова и Ницше. Его понимание значения церкви на земле почти одно и то же, и в его поэме о Великом Инквизиторе выражено, быть может, последовательнее и ярче.

«Эти люди, — говорит Карамазов, — ставят в заслугу себе и своим, что наконец-то они поборолли свободу и сделали так для того, чтобы сделать людей счастливыми».

«Везде, — говорит Ницше, — где дух работает теперь мощно и без фальши, он обходится без идеала, — популярное выражение для этого есть — атеизм». Великий Инквизитор Карамазова также не верует в Бога, и в нем *воля к власти*, быть может, не менее сильна, чем в Наполеоне, в котором Ницше видит синтез сверхчеловеческого и бесчеловечного. Великий Инквизитор и своим атеизмом, и своим презрением к толпе, и железною силой воли очень похож на идеал Ницше, и нарушается это сходство только чувством сострадания, которое заставляет его искать облегчения страданий человечества, а не фантастического улучшения его типа на почве правила: «Все позволено». Какое презрение к толпе слышится в этих словах его: «Ты возразил, что человек жив не единым хлебом, но знаешь ли, что во имя этого самого хлеба земного и восстает на Тебя дух

земли и сразится с Тобою, и победит Тебя, и все пойдут за ним, восклицая: “Кто подобен зверю сему, он дал нам огонь с неба!” Знаешь ли Ты, что пройдут века и человечество провозгласит устами своей премудрости и науки, что преступления нет, а стало быть, нет и греха, а есть лишь только голодные?.. Ты с негодованием отверг тот последний дар, который он (умный и страшный дух) предлагал Тебе, показав Тебе все царства земные: мы взяли от него Рим и меч Кесаря и объявили лишь себя царями едиными... А взяв его, конечно, отвергли Тебя и пошли *за ним*... и все будут счастливы, все миллионы существ, кроме сотни тысяч управляющих ими. Ибо лишь мы, мы, хранящие тайну, только мы будем несчастны. Будут тысячи миллионов счастливых младенцев и сто тысяч страдальцев, взявших на себя проклятие познания добра и зла. Тихо умрут они, тихо угаснут во имя Твое и за гробом обрящут лишь смерть. Но мы сохраним секрет и для их же счастья будем манить их наградой небесною и вечною. Ибо если б и было что на том свете, то уж, конечно, не для таких как они...» «Они будут дивиться на нас и будут считать нас за богов зато, что мы, став во главе их, согласились выносить свободу, которой они испугались, и над ними господствовать... Но мы скажем, что послушны Тебе и господствуем во имя Твое. Мы их обманем опять, ибо Тебя мы уже не пустим к себе. В обмане этом и будет заключаться наше страдание, ибо мы должны будем лгать...»

Нельзя не видеть, что образ такого человека не лишен истинного величия и во всяком случае несравненно большего, нежели то, которого может достигнуть белокурое хищное животное, дающее беспредельный простор своему эгоизму, при каких бы благоприятных условиях ни развивался тип этого животного.

Но несмотря на высокий характер Великого Инквизитора и на трагизм его положения, нельзя не видеть также справедливости наивного замечания Алеши:

«Инквизитор твой не верует в Бога — вот и весь его секрет!»

В самом деле, все то, что говорит Инквизитор, страшно и верно только в том случае, если справедлива его уверенность, что *если и есть что-нибудь на том свете, то уж, конечно, не для таких, как они.*

Иван Карамазов и сам прекрасно сознает это, когда утверждает «не совсем шутя», что если нет бессмертия, то не может быть и никакой нравственности. Стоит допустить только что-то, что для Великого Инквизитора и для Ницше является лишь более или менее полезною или вредною фикцией, имеет

реальное основание, — и весь трагизм положения сразу исчезает, а все этические понятия получают совсем иное освещение.

Но вернемся теперь к Максу Нордау. Возражать против тезиса *все позволено* с точки зрения метафизической или религиозной он не может, так как метафизика и религия для него только виды мистицизма, а мистицизм — одна из форм или задаток помешательства.

А между тем нравственный закон, чтобы не оставаться исключительно в сфере внутреннего субъективного чувства, должен иметь свое основание в сверхнравственном. Мысль эту прекрасно выражает Эдуард фон Гартман, говоря, что мы должны жить нравственно пока мы живем, но только для того, чтобы когда-нибудь наступил конец вынужденного нравственного отношения. Как люди, мы живем для того, чтобы действовать нравственно, но не потому, чтобы нравственность была сама по себе целью, а только потому, что нравственная жизнь есть средство для сверхнравственных целей. Мы не достигнем цели нашей жизни, если вообразим что можем в течение ее действительно освободиться от требований нравственности; но мы не поймем этой цели жизни, если будем рассматривать нравственные отношения в ней как последнюю цель, а не как средство для достижения сверхнравственных целей.

Но для Нордау не может быть речи о каких бы то ни было не только сверхнравственных, но и нравственных целях, если они выходят за пределы утилитарной морали.

Таким образом, возражение, которое он делает Ницше, что тот даже не приблизился к важному вопросу: существуют ли нравственные понятия? — с таким же, если не с большим правом может быть сделано ему самому. Ницше в конце концов своим утверждением, что *все позволено*, приходит к отрицательному ответу на этот вопрос. Нордау, по-видимому, признает существование этих понятий, но не делает сколько-нибудь серьезной попытки объяснить, что они значат и на что они нужны, если, в сущности, безнравственное и болезненное — только два названия того же явления. Он совершенно верно замечает, что нет никакого основания существующую мораль называть моралью рабов, когда сходное нравственное учение мы находим в буддизме, и в нем оно стало учением не рабов и угнетенных, а наоборот, властвующего народа, браминов, чистейших арийцев. Приведя затем несколько изречений из Даммапады он спрашивает: «Есть ли это мораль рабов или мораль господ? Есть ли это мировоззрение блуждающих хищных зверей или сострадательных, самоотверженных людей, живущих

среди общества? И мировоззрение это возникло в Индии как раз среди народа арийских завоевателей, господствовавших над подчиненною расой и в Китае, где тогда совсем не было расы завоевателей, тяготеющей над покоренною». Если бы Нордау ограничился этим, возражение его было бы веско, но он продолжает: «Самопожертвование за других, сострадание и сочувствие должны быть иудейскою моралью рабов? А разве та героически-храбрая обезьяна, о которой рассказывает Дарвин⁴⁰, по Брему⁴¹, была иудейским рабом, восставшим против господствующего народа белокурых животных?» Но разве самые мужественные и сострадательные поступки павианов могут служить доказательством существования у людей нравственных понятий? — можно спросить в ответ на это.

Ссылка на зоологию там, где дело идет о нравственных понятиях, есть явное извращение логического порядка вещей, так как очевидно, что если мы и можем иметь какое-либо представление о психических процессах у животных, то исключительно по аналогии с человеческими; каким же образом могут служить они для пояснения таких процессов в нас самих?

Стоя на точке зрения еще более «научной», чем Ницше, Нордау, как мы видели, не может логически оспаривать анти-моральных выводов Ницше, так как та наука, авторитет которой только и признает Нордау, если не подтверждает их, то, по крайней мере, ничуть не противоречит им. Поэтому для него оказывается несравненно легче и удобнее применение своего специального критического метода, состоящего в подыскании у автора того или другого вида психического расстройства. Относительно Ницше сделать это легче чем где бы то ни было, так как сочинения его далеко не отличаются объективностью, а сам он несомненно человек болезненный, нервно расстроенный.

«Когда последовательно читаешь произведения Ницше, — говорит Нордау, — с первой страницы до последней, получается впечатление, что слушаешь буйного сумасшедшего, который с блестящими глазами, дикими жестами и с пеною у рта извергает оглушительный набор слов, прерываемый то взрывами безумного смеха, то непристойною бранью и проклятиями, то головокружительною пляскою, то нападением с угрожающим видом и сжатыми кулаками на посетителя или на воображаемого противника.

Объяснение происхождения его “своеобразной” нравственной философии содержит в себе и диагноз, который навязыва-

ется даже самому близорукому взору: система Ницше есть порождение мании противоречия, буйная форма которой есть то же психическое расстройство, что мания сомнения и отрицания в форме меланхолической. У Ницше, кроме того, констатируются человекобоязнь, мания величия и мистика».

На предположение, что болезнь Ницше могла быть последствием его одиночества и напряженного быстрого мышления, Нордау отвечает тоном не менее резким и авторитетным, чем мог бы сделать это сам Ницше. «Эта невероятная глупость могла обойти всю немецкую печать и не нашлось ни одной газеты, которая сумела бы обратить внимание на то, что сумасшествие никогда не бывает последствием одиночества и быстрого мышления, а наоборот, стремление к одиночеству и страшно быстрое мышление — первоначальные, самые известные признаки наступившего помешательства».

Что стремление к одиночеству и слишком быстрое мышление могут быть признаками помешательства — это настолько общеизвестно, что об этом и писать в газетах не было надобности. Что же касается того, что одиночество никогда не было причиной помешательства и что стремление к нему есть признак уже наступившего или наступающего помешательства, то едва ли в этом отношении читатели поверят Нордау на слово, так как им пришлось бы поверить тогда, что одиночное заключение, например, никогда не бывало причиной психического расстройства и что не только Ницше, но и Шопенгауэр, и Декарт, и множество других великих мыслителей были помешаны.

Если б у Нордау нашелся двойник, который вздумал бы заняться разбором его сочинений, он, вероятно, прежде всего нашел бы в них признаки «мании психиатрической», но отыскал бы, пожалуй, и задатки мании величия. Вот пример. Нордау довольно забавно выступает против Ницше за прусских офицеров. «Прусский офицер, — говорит Ницше, — как только он начинает говорить и двигаться, становится самою нескромною и безвкусною фигурой старой Европы, хотя этого не замечает ни сам он, ни добрые немцы, которые дивятся в нем человеку высшего и лучшего общества и охотно перенимают от него тон. А этого никак не может допустить Ницше, — замечает Нордау, — он, который видит, что не может существовать Бога, потому что в противном случае он сам должен бы быть этим богом!» Однако Нордау и сам далеко не свободен от такого же отношения, если не к прусским офицерам, то к другим писателям. Так, справедливо замечая, что исследование существа и

значения истины есть азбука всякой серьезной философии, он говорит однако: «И тот вопрос — существует ли вообще объективная истина, был поднят до него (Ницше)», причем ссылается на собственное сочинение. В настоящем случае спор о приоритете между Нордау и Ницше мог бы составить замечательный литературный курьез.

Ведь вопрос о том, что есть истина? — поставил еще Пилат, и он был далеко не первый.

Вообще, читая книгу Нордау о вырождении, испытываешь впечатление, что находишься не в сфере литературных явлений, а в психиатрической клинике, где то и дело встречаешь знакомые имена; автор любезно (а иногда и не любезно) дает наставления своим пациентам, а посетителям — объяснения, как они попали сюда. Все это представляется грустным, но весьма вероятным, пока, очутившись на свежем воздухе, этим посетителям не придет в голову: а что если вся эта больничная классификация только плод фантазии ученого критика и те камеры, которые он показывал, совсем пустые? Что если все это повторение известного рассказа о том, как одному посетителю сумасшедшего дома в отсутствие врача постороннее лицо, хорошо знакомое со всеми тамошними порядками, взялось показать заведение. Они обошли уже множество камер, и провожатый давал самые обстоятельные объяснения, и только тогда, когда они увидели маниака, считавшего себя Христом, он заметил с улыбкой: «А этот несчастный считает себя Христом; он не знает, что Христос — я».

Как бы то ни было, книги Ницше и Нордау могут служить ярким примером вырождения — вырождения не всего человечества и даже не образованных классов его, а вырождения философского мышления и литературной критики. Казалось бы, в их исключительном успехе можно видеть косвенное доказательство вырождения читающей публики. Но было бы ошибочно приписывать этот успех понижению общего умственного уровня. Если и есть такое понижение, то оно зависит не от изменения в способностях и во вкусах массы читателей, а от вульгаризации знаний. Прежде самостоятельно занимался метафизическими вопросами только тот, кто действительно не в состоянии был удовлетвориться ответами господствовавшего мирозерцания, кого влекла к ним непреодолимая внутренняя потребность; занятие это бывало иногда не только трудным, но и не безопасным. Теперь, с легкой руки последователей «научной» философии, рассуждения о тех же вопросах, хотя под другими названиями, стали требованием моды.

Теперь уже каждый школьник счел бы для себя обидою, если бы про него подумали, что он верит на слово своему учителю, а учитель убежден со своей стороны, что он не исполнил бы своего высшего признания, если бы сообщил своему ученику только те или другие бесспорные истины и несомненные факты, не раскрыв пред ним всей ширины своего «научного миросозерцания». И эта игра в философию и в «свободных мыслителей» с поразительной быстротой распространяется по всей Европе. Происходит что-то совершенно обратное тому, что описано в поэме о Великом Инквизиторе. Здесь уже не избранные берут на себя все бремя познания добра и зла, облегчая ношу обыкновенных средних людей, а эти самые обыкновенные люди спешат сбросить свой и без того некрупный запас познаний и сомнений на плечи младенцев для которых он может оказаться действительно непосильною ношей. И эта вульгаризация «науки», которая зачастую сама в себя не верит, называется громким именем развития, просвещения народа и предпринимается как раз в то время, когда прикладные знания с каждым днем делают поразительные успехи, но когда их общие основания, которые одни могли бы связать и осветить бесчисленное разнообразие специальных знаний, или совсем отвергаются, или принимают чисто гипотетический характер.

Не вырождение общества, а неосмысленная вульгаризация науки виновна в большинстве тех печальных явлений, на которые указывает Нордау.

Допустим, что «свободные мыслители» правы, что теологическое миросозерцание было только рядом предрассудков. Но что такое предрассудок с точки зрения научной терминологии? Это — недоказанная гипотеза, принимаемая на веру; однако, если в целом ряде более или менее произвольных гипотез выводы из них совпадают — одно это совпадение придает уже каждой из них некоторую вероятность. Но положим даже, что каждая из них в отдельности и все они в совокупности лишены объективной истинности. Одна логическая связь между ними дает уже им в практической жизни громадное преимущество над теми лоскутами науки, из которых новейшие руководители общества пытаются выкроить себе непомнящую родства и скрывающую имя свое новейшую метафизику.





В. С. СОЛОВЬЕВ

Словесность или истина?

Одно из самых характерных явлений современной умственной жизни и один из самых опасных ее *соблазнов* есть модная мысль о *сверхчеловеке*. Эта мысль прежде всего привлекает своею истинностью. Разве не прав несчастный Ницше, когда утверждает, что все достоинство, вся ценность человека в том, что он *больше*, чем человек, что он — *переход* к чему-то другому, *высшему*? Правда, эта истина о высшем, сверхчеловеческом начале в нас, о нашем сродстве с абсолютным и тяготении к нему, была уже не нова, когда апостолу Павлу пришлось *напоминать* ее афинянам (Деян. ап. XVII). Теперь Ницше возвестил ее как великое новое открытие. Спасибо и на том. Но вот беда: апостол Павел напомнил афинянам о высшем достоинстве и значении человека только для того, чтобы сейчас же указать на действительное осуществление этого *высшего* в действительном праведнике, воскресшем из мертвых; говоря о сверхчеловеке, он *называет* Его, тогда как новейшему проповеднику сверхчеловека не на что указать в действительности и некого назвать.

Чуждый веры христианской и еще не дозревший до серьезной веры в будущего живого антихриста, базельский профессор¹ стал писать о сверхчеловеке *вообще*, подобно тому, как Тентетников, по уверению Чичикова², писал «о генералах вообще».

Каждый из нас есть сверхчеловек в возможности, потенциально, но чтобы стать таким в действительности, требуется, конечно, более прочная опора, чем собственное желание, чувство, или отвлеченная мысль. Сам Ницше, думая быть действительным сверхчеловеком, был только *сверхфилологом*. При своей даровитости, исключительно кабинетный ученый, не испытавший по-настоящему никакой жизненной драмы

(как видно из его биографии), Ницше тяготился не границами земной человеческой природы, — о которой он, помимо книг, имел лишь очень одностороннее и элементарное познание, — его теснили границы филологии или того, что он назвал *Historie*³. Собственная его история была только воспроизведением первого монолога Фауста — борьбой живой, но больной и немощной души с бременем необъятной книжной учености. Оставаясь все-таки филологом, и слишком филологом, Ницше захотел сверх того стать «философом будущего», пророком и основателем новой религии. Такая задача неминуемо приводила к катастрофе, ибо для филолога быть основателем религии так же неестественно, как для титулярного советника быть королем испанским. Говорю не о расстоянии рангов, а о различии естественных способностей. Хорошая филология, без всякого сомнения, предпочтительнее плохой религии, но самому гениальному филологу невозможно основать хотя бы самую скверную религиозную секту. Стремление Ницше возвыситься над *Historic* и стать сверхфилологом окончилось явным торжеством филологии. Не найдя никакой религиозной действительности ни в себе, ни сверх себя, базельский профессор сочинил словесную фигуру, назвал ее «Заратустрой» и возвестил людям конец века: вот настоящий сверхчеловек! Филология торжествует уже в самом названии. Истинный сверхчеловек носил простое имя, обычное в его стране, принадлежавшее другим известным людям его народа (Иисус Навин, Иисус сын Иоседек, Иисус сын Сирахов). Но «сверхчеловек», сочиненный базельским профессором, не может быть Генрихом, или Фридрихом, или Оттоном, он должен быть Заратустра, — не Зороастр⁴ даже, а именно Заратустра, — чтобы так и пахло лингвистикой, причем смелый и многоученный немец и не подумал, что его герою грозит неминуемая опасность быть принятым за женщину иным русским переводчиком. В своем искреннем стремлении к сверхфилологии Ницше на деле успел только перейти границы филологии классической, чтобы впасть в филологию ориентальную — из огня да в полымя! Заратустра — имя недурное, конечно, для нового сверхчеловека; один только у него недостаток, что вместо всех сил небесных, земных и преисподних перед этим именем трепещут и преклоняют колена только психопатические декаденты и декадентки в Германии и России.

Истинный сверхчеловек перед началом своего общественно-го служения провел сорок дней в пустыне. Экзотическая фигура сверхчеловека, сочиненная немецким профессором, не мо-

жет, конечно, довольствоваться таким кратким сроком: Заратустра проводит десять лет в пещере, предаваясь уединению. Нужно быть еще признательным классической школе за такую умеренность, а то настоящим восточным сверхчеловекам свойственно проводить в пещерах миллионы и миллиарды лет. Выйдя из своей пещеры в город, Заратустра обращается к собравшемуся народу и возвещает ему о своем намерении *преподавать сверхчеловека* (*Ich lehre euch den Uebermenschen!*). Если вы думали, что сверхчеловек есть некое высшее существо, то откажитесь от такого заблуждения. Сверхчеловек есть лишь предмет университетского преподавания, вновь учреждаемая *кафедра* на филологическом факультете. Существуют здесь кафедры греческой и римской мифологии, древностей, истории литературы, стилистики — теперь открывается новая кафедра — сверхчеловека. Но что же собственно преподается на этой кафедре? Вот в том-то и беда, в том-то и трагизм положения для Ницше, что преподавать ему о сверхчеловеке решительно нечего и что вся его проповедь сводится к одним словесным упражнениям, прекрасным по литературной форме, но лишенным всякого действительного содержания. Такого окончательного торжества филологии над более глубокими, но бессильными стремлениями его духа Ницше не перенес и сошел с ума. Этим он доказал искренность и благородство своей природы и, наверное, спас свою душу. В чисто физические причины душевных болезней я не верю, скоро и никто в них не будет верить. Психическое расстройство в случаях, подобных этому, есть крайний способ самоспасения человеческого внутреннего существа чрез жертву его видимого мозгового *я*, оказавшегося несостоятельным в решении нравственной задачи нашего существования. Пример Ницше не произвел никакого впечатления на его последователей, которые с увлечением и без всякого сопротивления отдались соблазну: заменить истину словесностью и сочиненного сверхчеловека поставить над действительным. Тот действительный говорил: «Если вы не верите Моим словам, то верьте делам, которые Я творю»⁵ — и Он на деле воскрес из мертвых. У сочиненного сверхчеловека ничего нет, кроме слов, и эти слова своею звучностью и стройностью привлекают полуобразованную толпу и заставляют ее забывать поучительную трагедию их автора. В учителе, конечно, оказалось больше духовной глубины, чем в учениках его. Он устыдился и ужаснулся своего подлога истины, когда увидал его пустоту и бесплодность, а они продолжают пленяться блестящею словесною поверхностью, под которою лежит разлагающийся ум-

ственный труп. Но в этом увлечении, может быть, есть еще нечто более важное и знаменательное. Сочиненный несчастным Ницше и им самим нравственно изблеванный сверхчеловек, при всей своей бессодержательности и искусственности, представляет, может быть, прообраз того, кто, кроме блестящих слов, явит и дела, и знамения, хотя и ложные? Быть может, словесные упражнения базельского филолога были только бессильными выражениями действительного предчувствия? Тогда постигшая его катастрофа имела бы еще более трагическую и еще более поучительную подкладку. Поживем — увидим!

30 марта 1897 г.





В. С. СОЛОВЬЕВ

Идея сверхчеловека

В последней книжке московского философского журнала (январь—февраль 1899), в разборе одного недавнего перевода из Ницше, В. П. Преображенский, знаток и любитель этого писателя, замечает, между прочим, что «к некоторому несчастью для себя, Ницше делается, кажется, модным писателем в России; по крайней мере, на него есть заметный спрос» («Обзор книг», с. 48)¹.

«Несчастье» такой *моды* есть, однако, лишь необходимое отражение во внешности того внутреннего факта, что известная идея действительно стала жить в общественном сознании: ведь прежде, чем сделаться предметом рыночного *спроса*, она, разумеется, дала ответ на какой-нибудь духовный *запрос* людей мыслящих.

Лет пятьдесят-шестьдесят тому назад была мода на Гегеля — тоже не без «некоторого несчастья» для самого Гегеля. Однако если бы оказалось, что русская образованность, кроме чарующих цветов нашей поэзии, дает еще и зрелые плоды истинного разумения и устройства жизни, то первую, неясную *завязь* таких плодов, конечно, придется признать это русское гегельянство 30—40-х годов.

То же следует сказать и об умственных увлечениях, сменивших гегельянство, «к некоторому несчастью» для Дарвина, Конта и многих других. Я думаю, что на все это нужно смотреть как на смешные по внешнему выражению, но в существе неизбежные переходные ступени — как на «увлечения юности», без которых не может наступить настоящая зрелость.

Я несколько не жалею, что одно время величайшим предметом моей любви были палеозавры и мастодонты². Хотя «человеколюбие к мелким скотам», по выражению одного героя Достоевского, заставляет меня доселе испытывать некоторые

угрызения совести за тех пиявок, которых я искрошил бритвою, добывая «поперечный разрез», — и тем более, что это было злодейством бесполезным, так как мои гистологические упражнения оказались более пагубными для казенного микроскопа, нежели назидательными для меня, — но, раскаиваясь в напрасном умерщвлении этих младших родичей, я только с благодарностью вспоминаю пережитое увлечение. Знаю, что оно было полезно для меня, думаю, что пройти через культ естествознания после гегельянских отвлеченностей было необходимо и полезно для всего русского общества в его молодых поколениях.

Переходя от воспоминаний к тому, что перед глазами, мы заметим одно различие между прежними и теперешними идейными увлечениями в русском обществе. Прежде такие увлечения хотя и сменялись довольно быстро, но в каждое данное время одно из них господствовало нераздельно (хотя, конечно, с различием всяких оттенков). Внутренний рост нашего общества представлялся каким-то торжественным шествием прямо вперед, и кто не желал прослыть «отсталым» и подвергнуться общему презрению, должен был одновременно со всеми «передовыми людьми» достигать одной и той же умственной станции. Такая прямолинейность и, если можно сказать, одностанционность нашего образовательного движения давно уже исчезла, во-первых, потому, что людей, причастных некоторому образованию, стало гораздо больше и объединить их не так просто и легко, а во-вторых, потому, что эти люди оказываются если не более зрелыми, то, во всяком случае, менее наивными и, следовательно, менее способными к стадному «единомыслию». Поэтому всюду видны и лица, и частные группы, обособленные, идущие своею дорогой, не примыкая к более обширному и общему движению. Да и людьми, особенно чуткими к общим требованиям исторической минуты, владеет не одна, а по крайней мере три очередные или, если угодно, модные идеи — экономический материализм, отвлеченный морализм и демонизм «сверхчеловека». Из этих трех идей, связанных с тремя крупными именами (Карла Маркса³, Льва Толстого, Фридриха Ницше), первая обращена на текущее и насущное, вторая захватывает отчасти и завтрашний день, а третья связана с тем, что выступит послезавтра и далее. Я считаю ее самой интересной из трех.

Всякая идея сама по себе есть ведь только умственное *окошко*. В окошко экономического материализма мы видим один задний, или, как французы говорят, нижний, двор (*la basse*

соур) истории и современности; окно отвлеченного морализма выходит на чистый, но уж *слишком*, до совершенной пустоты чистый двор бесстрастия, опрощения, непротивления, неделания и прочих *без и не*, ну а из окна ницшеанского «сверхчеловека» прямо открывается необъятный простор для всяких жизненных дорог, и если, пускаясь без оглядки в этот простор, иной попадет в яму, или завязнет в болоте, или провалится в живописную, величавую, но безнадежную пропасть, то ведь такие направления ни для кого не представляют безусловной необходимости, и всякий волен выбрать вон ту верную и прекрасную горную дорожку, на конце которой уже издалека сияют средь тумана озаренные вечным солнцем надземные вершины.

Теперь я хочу не разбирать ницшеанство с философской или исторической точки зрения, а лишь применить к нему первое условие истинной критики: показать главный принцип разбираемого умственного явления — насколько это возможно — с *хорошей стороны*.

I

Я думаю, нет спора, что всякое заблуждение — по крайней мере всякое заблуждение, о котором стоит говорить, — содержит в себе несомненную истину и есть лишь более или менее глубокое искажение этой истины; ею оно держится, ею привлекательно, ею опасно, и чрез нее же только может оно быть как следует понято, оценено и окончательно опровергнуто.

Поэтому первое дело разумной критики относительно какого-нибудь заблуждения — определить ту истину, которую оно держится и которую оно извращает.

Дурная сторона ницшеанства бросается в глаза. Презрение к слабому и больному человечеству, языческий взгляд на силу и красоту, присвоение себе *заранее* какого-то исключительного сверхчеловеческого значения — во-первых, себе единолично, а затем себе коллективно, как избранному меньшинству «лучших», т. е. более сильных, более одаренных, властительных, или «господских», натур, которым все позволено, так как их воля есть верховный закон для прочих, — вот очевидное заблуждение ницшеанства. В чем же та истина, которую оно сильно и привлекательно для живой души?

Различие между истиной и заблуждением не имеет здесь для себя даже двух отдельных слов. Одно и то же слово совме-

щает в себе и ложь и правду этой удивительной доктрины. Все дело в том, как мы понимаем, как мы произносим слово «сверхчеловек». Звучит в нем голос ограниченного и пустого притязания или голос глубокого самосознания, открытого для лучших возможностей и предваряющего бесконечную будущность?

Изо всех земных существ один человек может относиться к себе самому критически — не в смысле простого недовольства тем или другим своим положением или действием (это возможно и для прочих животных), а также и не в смысле смутного, неопределенного чувства тоски, свойственной всей «стенающей твари»⁴, а в смысле сознательной отрицательной оценки самого способа своего бытия и основных путей своей жизни как не соответствующих тому, что должно бы быть. Мы себя судим, а при суде разумном, добросовестном и осуждаем. Какой-то залог высшей природы в глубине души человеческой заставляет нас хотеть бесконечного совершенства; размышление указывает нам на всегдашний и всеобщий факт нашего несовершенства, а совесть говорит, что этот факт не есть для нас *только* внешняя необходимость, а зависит *также* и от нас самих.

Человеку естественно хотеть быть лучше и больше, чем он есть в действительности, ему *естественно* тяготеть к идеалу сверхчеловека. Если он *взаправду* хочет, то и может, а если может, то и должен. Но не есть ли это бессмыслица — быть лучше, выше, больше своей действительности? Да, это есть бессмыслица для животного, так как для него действительность есть то, что *его* делает и им владеет; но человек, хотя *тоже* есть произведение уже данной, прежде него существовавшей действительности, *вместе с тем* может воздействовать на нее изнутри, и, следовательно, эта его действительность есть так или иначе, в той или другой мере то, что *он сам делает*, — делает более заметно и очевидно в качестве существа *собирающего*, менее заметно, но столь же несомненно и в качестве существа *личного*.

II

Можно спорить о метафизическом вопросе безусловной свободы выбора, но самодеятельность человека, его способность действовать по внутренним побуждениям, по мотивам более или менее высокого достоинства, наконец, по самому идеалу

совершенного добра — это есть не метафизический вопрос, а факт душевного опыта. Да и вся история только о том и говорит, как собирательный человек делается лучше и больше самого себя, *перерастает* свою наличную действительность, отодвигая ее в прошедшее, а в настоящее время выдвигая то, что еще недавно было чем-то противоположным действительности — мечтою, субъективным идеалом, утопией.

Внутренний рост человека и человечества в своем действительном начале тесно примыкает к тому процессу усложнения и усовершенствования природного бытия, к тому *космическому росту*, который особенно ярко выражается в развитии органических форм растительной и животной жизни. Раньше появления человека широко и разнообразно развиваются формы жизни чувственной; человеком доисторически начинается и на глазах истории продолжается развитие жизни разумной. С точки зрения самой объективной и реалистичной — помимо всяких спорных различий — есть одно бесспорное, коренное и общее различие между миром природы и миром истории, именно то, что рост физической организации происходит через постепенное вырабатывание *новых* телесных форм, которые по мере продолжающегося хода развития так удаляются от старых, так становятся на них непохожи, что сразу и не узнать бы их генетической связи. Кто бы, например, без помощи науки заметил естественное родство коня с улиткой, оленя с устрицей, жаворонка с губкой, орла с коралловым полипом, пальмы с грибом?

На таком всестороннем видоизменении и усложнении телесных форм держится и развитие душевной жизни организмов (по крайней мере в животном царстве). Если бы образование *новых* телесных форм остановилось, положим, на форме устрицы, то никакого дальнейшего развития и в психическом отношении больше не было бы, так как совершенно очевидно, что в *этой* форме бытия — устрицы — не могло бы вместиться не только духовное творчество человека, но и душевная жизнь собаки, обезьяны или хотя бы пчелы. Значит, нужен был длинный ряд новых телесных организаций как *условий* возможности для роста жизни внутренней, психической. Но вот с появлением тела человеческого вступает в мир такая животная форма, которая благодаря особенно развитому в ней нервно-мозговому аппарату не требует новых существенных перемен в телесной организации, потому что эта самая форма, сохраняя все свои типичные черты, оставаясь существенно тою же, может вместить в себе беспредельный ряд степеней внутреннего — душевного и духовного — возрастания: от дикаря-полузверя, кото-

рый почти лишь потенциально выделяется из мира прочих животных, и до величайших гениев мысли и творчества.

Этот внутренний рост, совершающийся в истории, отражается, конечно, и на внешнем виде человека, но в чертах, *для биологии* не существенных, нетипичных. Одухотворение человеческой наружности не изменяет анатомического типа, и как бы высоко ни поднималось созерцание гения, все-таки и самый грубый дикарь имеет одинаковое с ним строение головы, позволяющее ему свободно смотреть в беспредельное небо.

III

Не создается историей и не требуется никакой новой, сверхчеловеческой формы организма, потому что форма человеческая может беспредельно совершенствоваться и внутренне и наружно, *оставаясь при этом той же*: она способна по своему первообразу, или типу, вместить и связать в себе *все*, стать орудием и носителем всего, к чему только можно стремиться, — способна быть формой совершенного всеединства, или божества.

Такая морфологическая устойчивость и законченность человека как органического типа несколько не противоречит признаваемой нами истине в стремлении человека стать больше и лучше своей действительности, или стать сверхчеловеком, потому что истинность этого стремления относится не к тем или другим формам человеческого существа, а лишь к способу его функционирования в этих формах, что ни в какой необходимой связи с самими формами не находится. Мы можем, например, быть недовольны действительным состоянием человеческого зрения, но не тем, конечно, что у нас только два глаза, а лишь тем, что мы ими плохо видим. Ведь для того, чтобы видеть лучше, человеку нет никакой надобности в изменении морфологического типа своего зрительного органа. Ему вовсе не нужно вместо двух глаз иметь множество, потому что при тех же двух глазах слабость зрения (в смысле буквальном) устраняется посредством придуманных самим же человеком зрительных труб, телескопов и микроскопов; а в более высоком смысле при тех же двух глазах у человека могут раскрываться «вещие зеницы, как у испуганной орлицы»⁵, при тех же двух глазах он может стать пророком и сверхчеловеком, тогда как при другой органической форме существа, хотя бы снабженное и сотнею глаз, остается только мухой.

IV

Как наш зрительный орган, точно так же и весь прочий организм человеческий, ни в какой нормальной черте своего морфологического строения не мешает нам подниматься над нашей дурною действительностью и становиться относительно ее сверхчеловеками. Препятствия тут могут идти лишь с функциональной стороны нашего существования, и притом не только в единичных и частных отклонениях патологических, но и в таких явлениях, которых обычность заставляет многих считать их нормальными.

Таково прежде и более всего явление *смерти*. Если чем естественно нам тяготиться, если чем основательно быть недовольными в данной действительности, то, конечно, этим заключительным явлением всего нашего видимого существования, этим его наглядным итогом, сводящимся на нет. Человек, думающий только о себе, не может примириться с мыслью о *своей* смерти; человек, думающий о других, не может примириться с мыслью о смерти других: значит, и эгоист, и альтруист — а ведь логически необходимо всем людям принадлежать, в разной степени чистоты или смешения, к той или другой из этих нравственных категорий, — и эгоист, и альтруист одинаково должны чувствовать смерть как нестерпимое противоречие, одинаково не могут принимать этот видимый итог человеческого существования за окончательный. И вот на чем должны бы — по логике — сосредоточить свое внимание люди, желающие подняться выше наличной действительности — желающие стать сверхчеловеком. Чем же, в самом деле, особенно отличается то человечество, над которым они думают возвыситься, как не тем именно, что оно *смертно*?

«Человек» и «смертный» — синонимы. Уже у Гомера люди постоянно противопоставляются бессмертным богам именно как существа, подверженные смерти: *θεοί τε βροτοί*⁶. Хотя и все прочие животные умирают, но никому не придет в голову характеризовать их как смертных, — для человека же не только этот признак принимается как характерный, но и чувствуется еще в выражении «смертный» какой-то тоскливый упрек себе, чувствуется, что человек, сознавая неизбежность смерти как существенную особенность своего действительного состояния, решительно не хочет с нею мириться, нисколько не успокаивается на этом сознании ее неизбежности в *данных условиях*. И в этом, конечно, он прав, потому что если смерть совершенно необхо-

дима в этих наличных условиях, то кто же сказал, что сами эти условия неизменны и неприкосновенны?

Животное не борется (сознательно) со смертью и, следовательно, не может быть ею побеждаемо, и потому его смертность ему не в укор и не в характеристику; человек же есть прежде всего и в особенности «смертный» — в смысле *побеждаемого, преодолеваемого* смертью. А если так, то, значит, «сверхчеловек» должен быть прежде всего и в особенности *победителем смерти* — освобожденным освободителем человечества от тех существенных условий, которые делают смерть необходимой, и, следовательно, *исполнителем* тех условий, при которых возможно или вовсе не умирать, или, умерев, воскреснуть для вечной жизни. Задача смелая. Но смелый — не один, с ним Бог, который им владеет. Допустим, что и с этой помощью при теперешнем состоянии человечества победа над смертью не может быть достигнута вообще в пределах единичного существования. Хотя в этом позволено сомневаться, ибо нет возможности доказать это заранее, до опыта, но допустим, как будто доказанное, что каждый из нас, людей исходящего и наступающего века и многих последующих веков, непременно умрет, не приготовив себе и другим немедленного воскресения. Положим, цель далека и теперь, как она оказалась далекой для тех неразумных христиан первого века, которые думали, что вечная жизнь в воскресших и нетленных телах сейчас же упадет к ним с неба, — положим, она далека и теперь. Но ведь путь-то, к ней ведущий, приближение к ней по этому пути, хотя бы и медленное, исполнение, хотя бы и несовершенное, но все совершенствующееся, тех условий, полнота которых требуется для торжества над смертью, — это-то ведь, несомненно, возможно и существует действительно.

Те условия, при которых смерть забирает над нами силу и побеждает нас, — они-то нам достаточно хорошо известны и по личному, и по общему опыту, так, значит, должны быть нам известны и противоположные условия, при которых *мы* забираем силу над смертью и в конце концов можем победить ее.

V

Если бы даже и не вставал в нашем воспоминании образ подлинного «сверхчеловека», действительного победителя смерти и «первенца из мертвых»⁷ (а не слишком ли это была бы большая забывчивость с нашей стороны?), или если бы даже этот

образ был так затемнен и запутан разными наслоениями, что уже не мог бы ничего сказать нашему сознанию о своем значении для нашей жизненной задачи (почему же бы, однако, нам не распутать и не прояснить его?), — если бы и не было перед нами действительного «сверхчеловека», то во всяком случае *есть сверхчеловеческий путь*, которым шли, идут и будут идти многие на благо всех, и, конечно, важнейший наш жизненный интерес — в том, чтобы побольше людей на этот путь вступали, прямее и дальше по нему проходили, потому что на конце его — полная и решительная победа над смертью.

И вот настоящий критерий для оценки всех дел и явлений в этом мире: насколько каждое из них соответствует условиям, необходимым для перерождения смертного и страдающего человека в бессмертного и блаженного сверхчеловека. И если старая, традиционная форма сверхчеловеческой идеи, окаменевшая в школьных умах, заслонила для множества людей живую сущность самой этой идеи и привела к ее забвению — к забвению человеком его истинного, высокого назначения, к примирению его с участью прочих тварей, — то не следует ли радоваться уже и простому факту, что это забвение и это малодушное примирение с действительностью приходит к концу, что раздаются, хотя бы и голословные пока, заявления: «Я — сверхчеловек», «Мы — сверхчеловеки». Такие заявления, сначала возбуждающие досаду, в сущности должны радовать уже потому, что они открывают возможность интересного разговора, чего никак нельзя сказать о некоторых иных точках зрения. В ту пору, когда я резал пиявок бритвою и зоолога Геккеля⁸ предпочитал философу Гегелю, мой отец рассказал мне однажды довольно известный анекдот о том, как «отсталый» московский купец сразил «передового» естественника, обращавшего его в дарвинизм. Это учение, по тогдашней моде и к «некоторому несчастью» для самого Дарвина, понималось как существенное приравнение человека к прочим животным. Наговорив очень много на эту тему, передовой просветитель спрашивает слушателя: «Понял?» — «Понял», — «Что ж скажешь?» — «Да что сказать? Ежели, значит, я — пес, и ты, значит, — пес, так у пса со псом какой же будет разговор?»

Ныне, благодаря Ницше, передовые люди заявляют себя, напротив, так, что с ними логически возможен и требуется серьезный разговор, — и притом о делах сверхчеловеческих. Приступ к такому разговору я и хотел сделать на этих страницах.





Н. МИНСКИЙ

Фридрих Ницше

Перечел произведения Ницше и странное все время испытывал чувство. Стоило отдаться чтению, и я сознавал, что наблюдаю явление, беспримерное по силе, по стремительности, по движению вперед, какую-то литературную Ниагару. Не видишь слов и фраз, а непосредственно созерцаешь освобожденную стихию мысли, летящую вперед, уносящую с собой. Но как только я прекращал чтение, чтобы мысленно оглянуться вокруг себя, я с удивлением видел, что бушевавшая стихия никуда не унесла, что ее движение вперед *было*, на самом деле, движением водопада, прикованным к одному и тому же месту, дерзновенным прыжком не со звезды на другую, а с камня на камень, с высоты нескольких саженей. Ницше не освободил меня не только от грубости и уродства столетий, но от грубости и уродства вчерашнего дня.

Вот, например, не дальше как сегодня утром, я в свежееотпечатанном номере газеты прочел, что немцы взяли в плен полтора китайцев, выстроили их в шеренгу и расстреляли. И тотчас мне вспомнились афоризмы Ницше: «Сострадание — вот орудие нигилизма»... «Этот угнетающий и заразительный инстинкт находится в прямом противоречии с другими инстинктами, рассчитанными на сохранение и увеличение ценности жизни»... «Во имя инстинкта жизни следует отыскать такое болезнетворное и опасное скопление страдания, каким представляется философия Шопенгауэра (а равно весь литературный и художественный декаданс от Петербурга до Парижа, от Толстого до Вагнера), и нанести этому нарыву удар, дабы он лопнул... Нет ничего болезнетворнее, среди нашей болезнетворной современности, чем христианское сострадание. Здесь быть врачом, здесь быть неумолимым, здесь действовать ножом, — вот, что достойно нас, вот наша манера проявлять человеколю-

бие, вот, в чем мы — философы, мы — гиперборейцы»¹. И в другом месте: «На что бы понадобилось божество, чуждое гнева, мстительности, зависти, презрения, хитрости и насилия? Божество, ни разу не изведавшее упоительного пыла победы и разрушения?» И еще в третьем месте: «Князь во главе своих полков, — какое великолепное воплощение самолюбия и самовозвеличения целого народа»... Взятые сами по себе, эти афоризмы не кажутся ли дерзкими и новыми? Но вот я соединяю мысленно все эти дерзновенные и новые идеи: смертельный удар, нанесенный состраданию, божество, упоенное победой и разрушением, и великолепие князя, парадирующего во главе своих полков, и неожиданно для себя, вдруг в результате получаю выстроенных в шеренгу военнопленных и в двадцати шагах против них другую шеренгу победителей. («Мы — философы! Мы — гиперборейцы!») Как-то случилось, что прыгая со звезды на звезду, идеалы Ницше очутились среди грубой и нелепой действительности вчерашнего дня. Не приходится даже прибегать к слишком легкому и поэтому пошлому и дешевому приему — к объяснению идей автора его национальностью или происхождением. Разве одни немцы поступают по-ницшеански? А испанцы на Кубе, англичане в Южной Африке, турки в Армении? И если все они — «философы и гиперборейцы», то чем не философ и не гипербореец тот фельдфебель, которого Скалозуб² хотел дать в Вольтеры русским вольнодумцам?

Но, сопоставляя таким образом идеи Ницше с грубыми фактами войны и политики, не совершаю ли я несправедливости по отношению к теоретику-философу, не низвожу ли его насильно в низшую сферу, в которой никогда не жила его мысль? Ведь сам Ницше говорил о политической жизни народов не иначе, как с высокомерием и насмешкой и даже уверял, что немцы оттого так плохо понимают его философию, что слишком возятся со своей новорожденной империей. Но вот мне вспоминается одно его любопытное признание. Нападая на современное общество за приверженность, хотя бы только на словах, к учению Христа, Ницше восклицает? «Куда делось последнее чувство приличия, уважение к самому себе, если *даже* наши государственные люди, эта во всем прочем мало стесняющаяся порода людей, *эти вполне и насквозь антихристы в своих поступках*, — если даже они называют себя христианами». Итак, сам Ницше признает, что новый идеал антихриста, который он несет миру, уже воплощен в поступках государственными людьми его родины. Нет, не могу победить в себе чувство недоверия к философу, который того и гляди проведет меня не

то перед фронт солдат, не то в канцелярию государственных мужей. Боюсь Ницше, боюсь не столько новой его лжи и неправды, сколько возврата с ним к старому и пережитому. Все, только не прежнее, не прежняя любовь и не прежняя жестокость, ибо жаждет душа новой земли и нового неба.

Чем глубже вдумываюсь в мирозерцание Ницше, тем яснее вижу бездну, которая отделяет его от моей души и, кажется, от души всякого, кто сознательно примыкает к великому символическому движению современной литературы, хотя, по странному недоразумению, Ницше считается одним из родоначальников символизма. Опуская второстепенные признаки и оттенки, можно сказать, что символизм, как крупное явление современности, представляет собой новое равновесие материального и духовного начала жизни. Символизм видит в явлениях внешнего мира лишь уподобления и, если можно так выразиться, равнозначения иного мира, духовного, непостижимого, священного. В отличие от идеализма и материализма, символизм считает оба естества мира одинаково ценными. Символизм насквозь пластичен и мистичен, воспринимает каждое явление, как образ и как таинство, как откровение красоты и божественности, искусства и религии, и в этой автономной двойственности материи и духа — вся глубина символизма и сила. Между тем в философии Ницше элемент духа или ставится на второе служебное место, или совершенно отрицается, и такое духоборство отодвигает ницшеанство в разряд тех полуфилософских, полу-научных систем, которые в таком количестве расплодилось в Европе под влиянием открытий Дарвина. По мнению Ницше, часто им повторяемому, разговоры о духе, о Боге, об идее уже являются опасными симптомами декаданса, упадка жизненной энергии, замены жизнеобильных инстинктов жиз-нескудными, здоровой воли к власти — болезненной волей к «ничто», «благородной» морали насилия — «рабской» моралью сострадания. Все религии, вся идеалистическая философия древних и новых, по мнению Ницше, не что иное, как результат враждебного отношения к жизни («за исключением учения двух-трех скептиков, этих единственно порядочных людей в истории философии»). Ницше пришел, чтобы спасти мир от идеализма и декаданса.

«Мы, — говорит он, — больше не производим человека от «Духа» или от Бога, мы его снова поместили в ряду животных». «Все, что теперь вообще может быть постигнуто о человеке, говорит лишь за то, что он должен быть рассматриваем, как машина». «Прежде в сознании человека, в его «духе» ви-

дели доказательство его высшего происхождения, его божественности... Мы же это перерешили; сознательность, «дух» кажутся нам как раз симптомом сравнительного несовершенства организма». «Чистый дух кажется нам чистой глупостью. Если вычесть свою нервную систему, свои внешние чувства, «смертную оболочку», то мы обсчитываем себя в конец — вот и все». Не знаю, кого разумел Ницше под собирательным «мы», но русский читатель, вероятно, отнесет к этому «мы» Базарова³ и Писарева⁴ и не ошибется. Отсутствие в миросозерцании Ницше божественной бездны образует реальную бездну, навсегда отделяющую его от нашего сердца и навсегда ставящую его по ту сторону символизма и мистики. Воздушный мост, который Ницше хотел перекинуть через эту бездну в виде сверхчеловека, едва ли выдержит нашу мечту, отчаянную любовью к вечному. Достигнув этого достижимого и немистического сверхчеловека, человечеству пришлось бы окунуться в самодовольство и жить отныне жизнью бесцельной, не строить же новый мост — сверх-сверхчеловека, а потом сверх-сверх-сверхчеловека и так до бесконечности. Но в таком случае стремление к сверхчеловеку мало чем отличается от дарвиновского совершенствования расы при посредстве борьбы и разных подборов. Если между ними и окажется некоторое различие, то всецело в пользу Дарвина. Совершенствование вида, хотя не включает в себе момента вечности, все же, по своей природе, непрерывно и безостановочно и таким образом являет собою хотя бы призрачное подобие истинной божественно-мистической цели жизни. Между тем сверхчеловек Ницше — явление законченное, остановившееся; это не движущаяся с жизнью, влекущая и недостижимая цель, а порог, по капризу случая возникающий то тут, то там, средство отречься одновременно и от Бога, и от человека. Впрочем, пусть сам Ницше объясняет свое детище. «Человечество не обнаруживает развития к чему-либо лучшему, сильнейшему, высшему, как принято теперь верить. Идея о «прогессе» (Fortschritt) — новая и, следовательно, ложная идея. Европейец наших дней далеко остается позади европейца времен ренессанса... Совсем в другом смысле, на различных пунктах земли, среди разнообразных культур, встречается длящееся преуспевание отдельных случаев, в которых на самом деле проявляется высший тип: нечто такое, что по сравнению с целым человечеством, представляет собою разновидность сверхчеловека».

Первородный грех философии Ницше — замена в ней религиозного пафоса естественнонаучным, отсутствием мистиче-

ской дали, той бездонной атмосферы, в которой материя преображается и делается символически-идеальной. Одной любви к материи, одной дерзкой жизнерадостности, одной воли к власти еще мало, чтобы придать жизни значительность и величие. Быстроногий Ахиллес⁵ кажется нам богоравным, но ничего божественного не видим мы в быстроногом велосипедисте. Жестокость Зевса, карающего Прометея⁶, прекрасна, но уродлива безжалостность фабриканта, выматывающего последние силы из малолетних рабочих. Жизнерадостный смех олимпийцев окрыляет душу, но отвращение внушает жизнерадостный смех уравновешенного, здорового, бездушного рантье. Происходит это оттого, что в деятельности велосипедиста, фабриканта и рантье мы не чувствуем мистического момента, дыхания судьбы и вечности. И я должен сознаться, что, читая «здоровые» афоризмы Ницше, я часто задавал себе вопрос, уж не просочился ли в душу философа яд буржуазного самодовольства, милитаризма, полунаучного свободомыслия, национального чванства, столь глубоко отравивший немецкое (и всеевропейское) общество наших дней? Разве похож Ницше на кабинетного наивного ученого, серьезно уверенного в том, что причина европейского декаданса — бушевавшее нас христианское милосердие? Скорее не великий ли он лукавец и насмешник, который, щеголяя на словах дерзновением мысли и презрением ко всему роду человеческого, на деле оказывается покладливейшим и добродушнейшим всеобщим приятелем? Не уловляет ли он читателя в свои сети, шепча ему на ухо: «Не бойся! Вместо прежней морали, требовательной и придирчивой, я несу тебе новую, которая никаких подвигов, ни трудов не потребует, ибо ты и без меня достаточно жесток, кровожаден, властолюбив, здоров. Замени лишь слово “христианство” словом “ницшеанство” — и ты будешь совершенен».

Не странно ли в самом деле, то обстоятельство, что Германия, — родина философского пессимизма — является в то же время родиной практического самодовольства и жизнерадостности. Как могло случиться, что во главе этих вымуштрованных и счастливых людей стали Шопенгауэр и Гартман, считающие бытие злом и обманом? Каким образом эта бодрая толпа не выдвинула из себя проповедников бодрых инстинктов, энергии, дисциплины, веселия? Правда, нашелся немецкий мыслитель, Давид Штраус, который пытался было возвести «в новую веру» эту немецкую (и общеевропейскую) практическую жизнерадостность, столь же враждебную религии, как и метафизике. Но к выполнению такой задачи Штраус приступил слиш-

ком по-профессорски, со спокойной научной добросовестностью, забывая, что новое душевное равновесие, которое он собирался возвести в религию, выросло не в кабинетах ученых, а на полях битв, в залах гимнастики и фехтования, на велодромах, что на жизнерадостное мирозерцание современного европейца гораздо более повлияли условия гигиены и спорта, чем признание библейских чудес или критика их. Ошибку Штрауса глубже всех понял и ярче всех указал не кто иной, как Ницше. Но кто знает, не поступил ли он в данном случае со Штраусом, как разбойники на большой дороге поступают с проезжим купцом, т. е. не убил ли он Штрауса для того, чтобы ограбить его? Не возомнил ли сам Ницше себя пророком и глашатаем этой новой религии материального комфорта, гордой чистоплотности и развитой мускулатуры, которая не только победила пессимизм прежней мистики и философии, но как бы смяла и растоптала самую мистику и философию? Не есть ли сверхчеловеческая гордость Ницше только рассчитанный на эффект начальнический окрик, а самый *Uebermensch* только *Obermensch*, не сверхчеловек, а обер-человек, как бывает обер-офицер и обер-контролер, начальник над всеми людьми вообще — обер-человек, наиболее сильный, наиболее строгий, наиболее самодовольный?

И нужно отдать Ницше справедливость в том, что если он задался целью возвести в религию здравый смысл жестокой и жизнерадостной толпы, то выполнить эту задачу с великим талантом и знанием человеческого сердца. Желая привлечь толпу, он бранит ее и превозносит немногих избранных, зная, что это вернейшее средство стать кумиром толпы, из которой каждый в душе вопиет: «Я и есть этот избранный, это исключение!» Ницше создал новую риторическую фигуру, которую я бы назвал фигурой запугивания. Прежде чем высказать какую-нибудь мысль, он дает понять, что, конечно, ее не одобряют лицемеры и трусы, и запуганный читатель заранее ее одобряет, лишь бы откупиться этой ценою от звания труса и лицемера. Ницше всегда повторяет, что пишет для немногих, что его идеи обитают на неприступных высотах, что, в отличие от мыслителей всех веков, он не ищет истины, а дает ее готовой, что он «шагает по вершинам», что для понимания его уже нужен гений. «Книга эта (так начинается предисловие к «Антихристу») принадлежит лишь весьма немногим. Может быть, из них никто не родился... Как мог бы я смешать себя с теми, которые уже теперь находят внемлющие им уши? Только день, который настанет вслед за завтрашним, принадлежит мне. Иные

рождаются в мире посмертными». И нам любопытно сопоставить эти безумные (или слишком благоразумные?) речи с действительностью, которую они же создали, с беспрецедентной популярностью имени, идей и сочинений Ницше, которые в несколько лет обошли весь мир и повсюду нашли почитателей и последователей. И что удивительного в том, что мессия здравого смысла и жизненных инстинктов был скоро понят и оценен именно толпою? Однако можно ли считать Ницше благоразумным и неискренним? Чем тогда объяснить бесконечное обаяние его речи, его несомненную гениальность, которая сама уже является залогом искренности? Сам Ницше, признавая только власть инстинктов и отрицая значение в жизни чистого разума, полагал, что лучшее средство объяснить философскую систему — это понять задние мысли, руководившие ее творцом. «Они (философы) все притворяются, будто открыли и постигли свои мнения чрез саморазвитие холодной, чистой, божественно-беспечальной диалектики, между тем как на самом деле они защищают заранее подобранными доводами какое-нибудь предвзятое положение, выдумку, а всего чаще какое-нибудь сердечное желание, искусно превращенное в абстракт». Философы так же подчиняются инстинктам и влечениям сердца, как другие люди, и потому изучать философию следует при помощи не логики, а психологии, — таков излюбленный тезис Ницше. Почему бы не применить этого психологического метода к его же творцу?

Врагом идеализма и философии Ницше стал только впоследствии. Начал же он свою литературную деятельность на большой идеальной высоте и в своем «Происхождении трагедии» дал редкий образец философской критики искусства. В то время Ницше увлекался трагедией греков, философией Шопенгауэра и музыкой Вагнера, и из этих трех, казалось бы, разнородных элементов сумел составить изумительное по красоте целое, какой-то философско-художественный нектар. Почему же Ницше не удержался на этой высоте, почему он добровольно бросился с нее вниз, добровольно «закатился»? Ответ может быть лишь один. Потому что самостоятельным философом рядом с Шопенгауэром Ницше стать не мог, оставаться же учеником, хотя бы самым блестящим, кого бы то ни было, не дала ему проснувшаяся в нем неукротимая, ненасытная, по истине сверхчеловеческая, но вполне человеческая и понятная каждому из нас жажда величия, поклонения, бессмертия. Это последнее чувство и есть та сила, которая делает Ницше не только искренним, блестящим, но и глубоко современным представите-

лем нового человечества, освободившегося от ярма религии и долга и немедленно заболевшего манией величия.

Вчитываясь глубже в «Происхождение трагедии», мы под гармоническим узором, в котором автор так искусно слил античное миросозерцание с пессимизмом новой философии, открываем, однако, неразрешимое, болезненное противоречие. Миросозерцание греков, несмотря на трагический элемент их искусства, в конечном результате утверждало жизнерадостность или, выражаясь языком, впоследствии выработанным Ницше, говорило: да. («Жизнь в основе вещей, несмотря на все смены явлений, несокрушимо могуча и радостна».) Между тем, трагическое миросозерцание Шопенгауэра с начала до конца утверждает скорбь и бесцельность жизни, говорит: нет. Как было примирить эллинскую радость и шопенгауэровскую скорбь? От кого отречься: от греков? от Шопенгауэра? Но Ницше той эпохи был одинаково зачарован и покорен гением эллинов и гением Шопенгауэра, и в этой слепой привязанности к тому и другому сказывается одна из основных черт характера Ницше, которую я бы назвал жаждою духовного рабства, чисто женской влюбчивостью ума, черта характера, с которой Ницше должен был бороться всю жизнь, так как наряду с этой рабской преданностью ему была врождена другая, также свойственная рабам, страсть — менять одного властелина на другого, возиться с цепями, надевать их и разбивать.

Чтобы решить основное противоречие между эллинской радостью и новым пессимизмом, простейшим средством было двинуть вперед философскую мысль с того пункта, где ее оставили усилия Канта и Шопенгауэра. Но для такого теоретического подвига у Ницше не было врожденных сил. Вопрос, который ему предстояло решить, был более интимный: отречься от Шопенгауэра или не быть. Но для рабски влюбленной и рабски непокорной души Ницше Шопенгауэр продолжал оставаться воплощением всякой возможной философии и отречение от учителя равнялось для него отречению от философии вообще. Ницше и делает этот шаг, бросается вниз с прежней идеальной высоты в ущелье инстинктов, реализма, материализма, здравого смысла, здоровой, а то и здоровенной жизнерадостности, лишь бы стать спиною к волшебнику Шопенгауэру, взоры которого горели с такою притягательною силою. Но и порвав цепь, Ницше продолжал носить на душе глубокий след прежнего рабства, и все, что он писал впоследствии об инстинктах, о воле к власти, было в сущности лишь отрывочным воспоминанием об учении Шопенгауэра, которого забыть он не был в си-

лах. Ницше написал «Der Fall Wagner», но главная трагедия его жизни, «Der Fall Schopenhauer»⁷, была им благоразумно обойдена молчанием.

Снова приходится вспомнить сравнение творчества Ницше с водопадом. Шум, стремительность и блеск этого творчества обусловлены были не избытком сил, а скорее их скудостью, не простором, но стесненностью русла, необходимостью одолеть препятствия. Можно с уверенностью сказать, что там, где стиль и мысли Ницше всего больше горят и увлекают, там он всего больше низвергается и падает. И наоборот, чем больше Ницше падает как мыслитель и моралист, тем сильнее он проявляет свою необузданную, в рабстве рожденную и жаждущую освобождения индивидуальность.

Читая то, что Ницше после «Происхождения трагедии» писал об идеализме и философии, кажется, будто видишь человека, который долго и напрасно искал ключ к двери и, не найдя его, иступленно начинает ломиться в дверь и потрясать стены дома. Всякая возможность истины отрицается во имя не истины, во имя здоровых инстинктов жизни. Создается новая теория, по которой декадансом оказывается всякое идеалистическое движение, а под именем декадентов сваливаются в кучу первые христиане, Сократ и Платон, Будда⁸ и Эпикур, Толстой и Вагнер, Кант и Шопенгауэр, одним словом, все, кроме Ницше и его «предопределенных судьбою» читателей. «Почему и не быть обманутым, — спрашивает Ницше, — это только нравственный предрассудок думать, будто истина ценнее видимости, из всех предположений в мире это — наименее доказанное». С философом Ницше не вступает в спор, но обрывает его следующим замечанием: «Милостивый государь, едва ли правдоподобно, что вы не ошибаетесь, но на что вам вообще непременно правда?» «Ложность суждения еще не основание для его осуждения... Вопрос в том, насколько оно жизнетворно, насколько нужно для сохранения жизни, для сохранения расы, даже, может быть, для ее роста». «Заблудившийся инстинкт везде и во всем, отрицание природы, как инстинкта, немецкий декаданс, как философия — вот кто такой Кант!» «Если вспомнить, что у всех народов философ представляет лишь дальнейшее развитие типа жреца, то перестаешь удивляться этой жреческой привычке, унаследованной философами, — способности расплачиваться с собой фальшивой монетой».

Невольно вспоминаются иные речи молодого Ницше о колоссальном мужестве и мудрости Канта и Шопенгауэра, сравнение Шопенгауэра «с рыцарем, сопутствуемым смертью и

дьяволом, каким изобразил *его* Дюрер⁹, — облеченным в броню, с твердым, стальным взглядом, с рыцарем, который, не робея перед своими грозными спутниками, хотя и без надежды, держит свой страшный путь один со своим конем и собакой. Таким дюреровским рыцарем был наш Шопенгауэр: у него не было никаких надежд, но он хотел истины. Нет ему подобного!» Так писал Ницше «в те дни, когда в жилище рая блистал он, чистый херувим». Теперь он закрывает глаза, увидя имя Шопенгауэра и, обозвав его издали фальшивым монетчиком, спешит пройти мимо. Какова же истинная монета философии, Ницше уже показал нам, признавая человека машиной, а чистый дух — чистой глупостью. Как видно, он и «внизу» остается рабом чужих мыслей, каким был «наверху». Тогда он повторял Шопенгауэра, теперь повторяет популяризаторов Дарвина. Это, как я сказал, Писарев, только без искренности Писарева. В сущности Ницше остается в душе падшим ангелом идеализма и не может не презирать плоского и тусклого материализма. Если же он якшается с жизненными инстинктами и последними словами физиологии, то делает это, как римские полководцы, которые заискивали перед грубой солдатчиной и чернью — для достижения престола, для сохранения своей индивидуальности. Но зато, как счастлив бывает Ницше, когда может обольстить себя самого какой-нибудь наивной мечтой, хотя бы о вечной повторяемости явлений и по этому поводу петь прежнюю песню о вечности, непозабываемую песню, ибо ему забвенья не дал Бог. «О, как же страстно не стремиться мне к вечности, к брачному кольцу колец, — кольцу возрождения!» Бедный возмущившийся херувим, собственной гордыней осужденный на прозябание в подземельях материализма!

Без сомнения, идеям Ницше суждено иметь большое влияние на литературу. Найдутся писатели, загипнотизированные их блеском и силой, — они будут приправлять ими свои стихи и прозу. Но сильно сомневаюсь в том, чтобы ницшеанство могло повлиять на миросозерцание людей, на их характер, на взаимные отношения. Немногие «прозревшие» за ним не пойдут, ибо грубое здоровье, во что бы то ни стало, не кажется им лучше утонченной и прекрасной болезни. «На что вам вообще непременно здоровье?» Что же касается толпы, то ей некуда идти за Ницше: она уже давно воплотила в жизни все заветы ницшеанства — презрение к философии, подчинение инстинктам, жестокость, гордость, властолюбие. Если же люди не беспредельно жестоки, то по необходимости. Над кем проявлять «благородную» мораль, велящую ударить слабого и толкнуть

падающего? Над народом? Над земледельцами? Над фабричными рабочими? История революций дает на этот вопрос неожиданный ответ. Или, может быть, ворваться в больницы и придушить больных или прикончить стариков? И на этом пути представители научного эмпиризма сделали кой-какие шаги: стоит лишь вспомнить кампанию, начатую Спенсером против налога на бедных и призрения слабых. Ницше может быть доволен «благородным» европейским обществом и даже народом, ибо ненавистное ему демократическое равенство держится не на христианском сострадании, как он утверждает, а на деяниях насилия, на благородном фундаменте из железа и крови. К тому же в наше время сила и власть приобретаются знанием, талантом — качествами, которые по наследству не передаются. Восторгаясь музыкой Визе¹⁰, разве Ницше справлялся, принадлежит ли этот композитор к сословию благородных или к плебсу? И разве происхождение Ницше — сына сельского пастора — принимается в расчет при оценке его идей?

Не думаю также, чтобы Ницше удалось дискредитировать в глазах людей философию и чистый разум. Скорее наоборот. До сих пор отвергали философию на том основании, что цель философии — нравственность, а для нравственной жизни достаточно врожденных нам инстинктов любви и сострадания. Так рассуждали наши радикалы, так рассуждает Толстой. Но вот пришел Ницше и заявил, что нам также врождены инстинкты жестокости и господства и что эти инстинкты единственно благородные и достойные гордой души. Кто же теперь разберет спор между инстинктами, кто другой, как не чистый разум?

Но если Ницше не может быть назван ни учителем людей, ни творцом нравственных ценностей, он бесспорно имеет право на славу художника-поэта, воспевшего с редкою искренностью обуревавшую его любовь к самому себе, ненасытную страсть к самому себе, жажду сверхчеловеческого величия и поклонения. Конечно, такая любовь — признак болезненной, утонченной культуры. Но с исповедью Ницше случилось то, что бывает со всякой искренней поэзией: мы поняли страдания поэта и отождествили себя с ним.

Ницше примирил нас с тем, с чем, казалось, нельзя мириться: с манией величия. Мы видим человека, которому Бог отказал в способности создать философскую систему, но который только об этом мечтает и томится, всю жизнь горел и страдал и перегорел на этом огне, а системы не создал. Но в какие яркие образы одел Ницше свое невоплощенное желание быть философом. Сперва он назвал это желание Заратустрой, а вместо того,

чтобы поучать людей новой истине, стал рассказывать о человеке, который будто бы поучал их. Но и Заратустра, в свою очередь, имел только желание поучать истине и это свое желание назвал сверхчеловеком. Придет сверхчеловек и принесет миру новую истину. Может быть, принесет, но ни Заратустра, ни Ницше ее не принесли. Зато Ницше принес свою жажду быть пророком, свои страдания, свой талант, свой бурный талант, похожий на Ниагару.

Мы теперь знаем, что движение водопада никуда нас не вынесет, что этот порыв является в сущности падением, но мы слышим могучий голос освобожденной стихии и внутренне радуемся. Или, вернее сказать, не освобожденной стихии, но освобождающейся, вечно освобождающейся и падающей. Все же, что касается душевной свободы, так значительно и драгоценно, что даже освобождению от философии, от истины, от добра — мы внутренне радуемся, как победе души над самой собой.





Л. ТРОЦКИЙ

Кое-что о философии «сверхчеловека»

В последнее время наша журнальная и газетная литература сделалась не в меру почтительной «пред лицом смерти». Есть литераторы, от которых ничего не требуешь и ничего не ждешь — по той простой причине, что с них и взять-то нечего: даже фигового листка они лишены, чтобы прикрыть в случае надобности собственную наготу... К их похвалам и порицаниям мы с полным основанием можем относиться безразлично. Мертвецы сами, они хоронят своих мертвецов...

Не о них в данном случае речь, но о тех литераторах, от которых можно ждать вполне здорового отношения ко всяким литературным и общественным явлениям, хотя бы и осененным смертью-«примиришельницей».

В последнее время Россия похоронила Джаншиева¹ и Соловьева, а «Европа» — Либкнехта² и Ницше. Конечно, слишком грубо «пинать», по выражению Н. К. Михайловского, чей бы то ни было «труп ногою», но отвести каждому из этих умерших подобающее место, сообразно с его общественно-литературной физиономией, значит, быть может, оказать ему, как представителю определенной системы убеждений, даже больше уважения, чем неумеренным восхвалением, исходящим из лагеря противников. Вряд ли Либкнехту доставило бы удовольствие, если бы его похвалили в «Московских Ведомостях» или в «Новом Времени», точно так же, как Ницше не был бы рад похвале «Vorwärts'a»³ или напр<имер>, «Русского Богатства». Помнится, скандинавец Киланд⁴ уверяет — и мы вполне верим его искренности, — что все похвалы радикальной прессы не доставили ему столько удовольствия и душевного удовлетворения, как злобная брань журнальных обскурантов.

Если о мертвых полагается либо ничего не говорить, либо говорить «хорошо», то... лучше уж красноречиво промолчать,

чем затемнять истинное общественное значение умершего ничего не значащим потоком елейных восхвалений. Мы можем и должны беспристрастно относиться к личностям наших общественных противников, отдавая — если найдется время и место — должную дань их искренности и прочим индивидуальным добродетелям. Но противник — искренний он или неискренний, живой или мертвый — все же противник, особенно литератор, в своих трудах живущий даже после своей смерти — и замалчивая это, мы совершаем общественное преступление: «отсутствие активного противодействия, — говорит славный русский мыслитель, — есть пассивная поддержка». Этого не полагается забывать даже пред трагическим лицом смерти.

Вышесказанные соображения натолкнули нас на мысль посвятить несколько слов недавно умершему философу Фридриху Ницше, собственно тем сторонам его учения, которые касаются его общественных воззрений и суждений, симпатий и антипатий, социальной критики и социального идеала.

Философию Ницше многие объясняют складом его личности и его жизни. Будучи человеком незаурядным, он не мог-де пассивно примириться с положением, в которое его поставила болезнь. Вынужденная оторванность от общественной жизни должна была натолкнуть его на выработку такой теории, которая не только давала бы ему возможность жить при указанных условиях, но и осмысливала бы эту жизнь. Как следствие его болезни явился культ страдания. «Вы желаете, насколько возможно, *уничтожить страдание*, а мы, кажется, мы хотим увеличить его, сделать его более сильным, чем оно было... Культ страдания, *великого* страдания — разве не знаете вы, что только этот культ вел до сих пор человека ввысь»*.

«В этих словах, — говорит Алоиз Риль⁵, — слышится голос больного, который превратил страдания в воспитательное средство для воли».

Но культ страдания есть только частность — и притом не весьма характерная — философской системы Ницше, частность, неосновательно выпячивавшаяся на передний план некоторыми критиками и истолкователями нашего философа. *Социальной осью* всей его философской системы (если бы только писания Ницше разрешено было оскорбить столь вульгарным в глазах их

* Мы не будем делать указаний на соответственные страницы сочинений Ницше, так как нумерация восьмитомного, не считая дополнительных томов, собрания произведений Ницше — слишком тяжелая артиллерия для газетного фельетона.

автора термином, как «система») является признание преимущественного права за некоторыми «избранными» пользоваться всеми благами жизни безданно-беспошлинно; эти счастливые избранники освобождаются не только от труда созидательного, но даже от «труда» господства. «Для вас вера и служение (Dienstbarkeit)! — такова участь, которую Заратустра предоставляет в своем идеальном обществе обыкновенным смертным, тем, которых слишком много» (den Vielzuvielen). Над ними стоит каста (sic) распорядителей, стражей закона, защитников порядка, воинов. На вершине их находится король, «как высший образ воина, судии и охранителя закона». По отношению к «сверхчеловекам» все это — элементы служебные: они берут на себя «грубую работу господства», служа для передачи массе рабов «воли законодателей». Наконец, высшая каста есть каста «господ», «творцов ценностей», «законодателей», «сверхчеловеков»... Она дает направление деятельности всего социального организма. Она будет играть у людей на земле ту же роль, какую бог, по христианской вере, играет во вселенной...

Таким образом, даже «труд» властвования возлагается не на *самых* высших, но лишь на высших из низших. Что же касается «избранных», «сверхчеловеков», то они, освобожденные от всяких социальных и моральных обязательств, ведут жизнь, полную приключений, веселья и смеха. «С того момента, как я живу, — говорит Ницше, — я хочу чтобы жизнь лилась через край и была настолько расточительна, настолько тропична во мне и вне меня, насколько это лишь возможно».

Выше говорится о культе страдания. Подразумевается страдание физическое, от которого часто не может избавить «сверхчеловека» никакая преданность «рабов». Что же касается страданий, связанных с общественным неукладом, то от них «сверхчеловек» должен быть, разумеется, вполне свободен. Если для «сверхчеловека» (да и то лишь для сверхчеловека im Werden — в процессе становления. — *Ред.*) еще остается какой-нибудь обязательный труд, так это труд самоусовершенствования, заключающийся в тщательном вытравливании всего, что напоминает собой «сострадание». «Сверхчеловек», поддавшийся чувству сострадания, жалости, участия, совершает падение. По старой «таблице ценностей» сострадание есть добродетель; Ницше считает его высшим искушением и самой ужасной опасностью. «Последний грех» Заратустры, самое страшное из всех бедствий, которые он должен претерпеть, есть сострадание. Если он смягчится над несчастным, если он тронется видом горя, то судьба его решена: он побежден, имя его должно

быть вычеркнуто из подушных списков касты «господ». «Повсюду, — говорит Заратустра, — звучит голос тех, которые проповедуют смерть, и земля полна таких, которым необходимо проповедовать смерть — или “вечную жизнь”, — прибавляет он с голым цинизмом, — это для меня все равно, только бы они поскорее убирались (dahinfahren)».

Раньше чем приступить к построению своего положительно-го идеала, Ницше должен был подвергнуть критике господствующие ныне общественные — государственные, правовые, и особенно моральные — нормы. Он нашел нужным «переоценить все ценности». Какой, по-видимому, безграничный радикализм, какая потрясающая смелость мысли! «Никто до него, — говорит Риль, — не рассматривал еще ценности нравственности, никто не посягал на критику нравственных принципов». Мнение Рилия не стоит особняком, что не мешает ему, впрочем, быть совершенно неосновательным. Человечество неоднократно ощущало надобность в коренной ревизии своего морального багажа, и многие мыслители совершали эту работу с большим радикализмом, с большей глубиной, чем Фр. Ницше. Если в системе последнего что-нибудь оригинально, то не самый факт «переоценки», а скорее уж исходная точка ее: стремления, потребности, желания «сверхчеловека» с лежащей в основе их «волей к власти» — таков критерий для оценки прошлого, настоящего, будущего... Но и это — оригинальность сомнительного свойства. Сам Ницше говорит, что при исследовании господствовавших и господствующих моралей он натолкнулся на два основных течения: мораль господ и мораль рабов. «Мораль господ» и является основой для поведения «сверхчеловека». Этот двойственный характер морали действительно проходит красной нитью через всю историю человечества, — и не Ницше открыл его. «Для вас вера и служение», — говорит, как мы уже слышали, Заратустра, обращаясь к тем, которых слишком много. Самая высшая каста есть каста «господ», «творцов ценностей». Для господ, и только для них одних, создана мораль сверхчеловека. Как это ново, не правда ли! Даже наши помещицы времен крепостного права, на что уж мало знавшие, и те знали, что существуют люди белой и черной кости, — и что требуется от первых, то строго порицается во вторых. Так, им было доподлинно известно, говоря словами гениального сатирика, «что дворянину не полагалось приличным заниматься торговлею, промыслами, сморкаться без помощи платка и т. п. и не полагалось неприличным поставить на карту целую деревню и променять девку Аришку на борзого щенка; что крестьян-

нину полагалось неприличным брить бороду, пить чай и ходить в сапогах и не полагалось неприличным пропонтировать сотню верст пешком с письмом от Матрены Ивановны к Авдотье Васильевне, в котором Матрена Ивановна усерднейше поздравляет свою приятельницу с днем ангела и извещает, что она, слава богу, здорова» («Сатиры в прозе»)⁶.

«Его мысли, — соглашается даже один из не критических критиков Ницше, — если снять с них их парадоксальную или высокопоэтическую форму, в которую они облекались под его пером, очень часто гораздо менее новы, чем это кажется с первого взгляда» (*Lichtenberger. Die Philosophie Fr. Nietzsches*)⁷.

Но если философия Ницше и не столь уж оригинальна, как это может показаться сразу, но все же настолько своеобразна, что для объяснения ее приходится будто бы обратиться исключительно к сложной индивидуальности ее автора, то чем объяснить, что в самое непродолжительное время она приобрела такое количество адептов; чем объяснить, что «идеи Ницше для многих, — по выражению Ал. Рилля, — сделались символом веры»? Объяснить это можно лишь тем, что почва, на которой выросла философия Ницше, не является чем-то исключительным. Существуют обширные группы людей, поставленных условиями общественного характера в такое положение, которому, как нельзя лучше, соответствует философия Ницше.

В нашей литературе уже несколько раз сравнивали Горького с Ницше. Сразу может показаться странным такое сопоставление, что общего между певцом самых униженных и оскорбленных, последних из последних, — и апостолом «сверхчеловека»? Есть между ними, конечно, громадная разница, но сходства между ними гораздо больше, чем это может показаться с первого взгляда.

Герои Горького*, по замыслу и, отчасти, по изображению их автора, вовсе не униженные и оскорбленные, не последние из последних, — они тоже своего рода «сверхчеловеки». Многие из них — даже большинство — очутились в своем положении вовсе не потому, что они пали побежденными в ожесточенной общественной борьбе, которая раз навсегда вышибла их из колеи, нет, они сами не могли примириться с узостью современной общественной организации, с ее правом, моралью и пр. и «ушли» из общества... Так говорит Горький. Оставляем всецело на его ответственности такое объяснение: мы остаемся на этот счет при особом мнении. Как идеолог известной обще-

* См. статью «О романе вообще и о романе “Трое” в частности».

ственной группы Горький не мог рассуждать иначе. Всякий индивид, связанный материальными или идеологическими узами с известной группой, не может считать свою группу совокупностью каких-то отбросов. Он должен найти какой-нибудь смысл в существовании своей группы. Основным общественным слоем нетрудно найти такой смысл, опираясь даже на самый поверхностный анализ современного общества со свойственной ему системой производства, необходимыми участниками которого являются эти основные слои. Таковы буржуазия, пролетариат, «умственные рабочие»... Не то с группой, певцом и апологетом которой является Горький. Живя вне общества, хотя и на его территории и на счет его, она ищет оправдания своему существованию в сознании своего превосходства над членами организованного общества. Оказывается, что рамки этого общества слишком узки для ее членов, одаренных от природы исключительными, чуть-чуть не «сверхчеловеческими» особенностями. Тут мы имеем дело с таким же протестом против норм современного общества, какой выходил из-под пера Ницше*.

В Ницше нашла себе идеолога группа, тоже хищнически живущая на счет общества, но при более счастливых условиях, чем жалкий люмпен-пролетариат: это — *паразитенпролетариат* высшего калибра. Состав этой группы в современном обществе довольно разнообразен и тягуч, благодаря крайней сложности и разнообразию комбинаций отношений буржуазного строя; но всех членов этого своеобразного буржуазного рыцарского ордена связывает почти неприкрытое, но вместе с тем — по правилу, но не по исключению, разумеется — и ненаказуемое хищение в самом широком масштабе из фондов общественного потребления без всякого — что особенно подчеркиваем — методического участия в органическом процессе производства и распределения. Как на представителя очерченного типа можно указать на героя романа Золя⁸ «Деньги» — Саккара. Конечно, не у всех искателей финансовых приключений размах так широк, как у знаменитого героя Золя. Типом финансового

* Мимоходом заметим еще одну черту, общую названным писателям: это — уважение, которое оба они питают к «сильным людям». Горький прощает человеку всякий поступок отрицательного (даже для него, для Горького) характера, если он вызван рвущей наружу силой. Он рисует эти поступки с такой любовью и так красиво, что даже читатель, стоящий на совершенно другой точке зрения, готов увлечься и залюбоваться «силою». Таков старик Гордев и некоторые другие герои Горького.

авантюриста меньшего роста может служить граф, биржевой игрок, один из героев (плохого) романа Штратца⁹ «Последний выбор» (в переводе имеется в «Сборнике Русского Богатства»).

Но разница здесь только количественная, а не качественная. Вообще говоря, типов этого рода так много в современной литературе, что не знаешь, на ком остановиться.

Не нужно, конечно, понимать сказанного выше в том смысле, что каждый нищепанец — финансовый авантюрист, биржевой хищник... Ведь распространила же буржуазия, благодаря органической связи своего общества, свой буржуазный индивидуализм широко за пределы собственного класса; то же следует сказать и относительно многих идеологических элементов очерченной группы высшего паразитенпролетариата. Затем далеко не все члены этой последней — сознательные нищепанцы: большинство из них, вероятно, не знает даже о существовании Ницше, так как сосредоточивает свою психику совсем в другой сфере, — но зато каждый из них нищепанец *malgré lui-même* (поневоле)...

Нелишне, однако, отметить, что и некоторые чисто буржуазные идеологи уже не раз развивали идеи, во многих чертах приближающиеся к идеям Ницше. Возьмем одного из самых популярных буржуазных мыслителей, английского оракула Герберта Спенсера. Мы встречаем у него то же презрительное отношение к массе, что и у Ницше, хотя и не доведенное до такой страстности, как у последнего; такое же, как у Ницше, восхваление борьбы, как орудия прогресса; тот же протест против помощи погибающим, которые падают якобы по собственной вине. «Вместо того, чтобы поддерживать — вещает буржуазный энциклопедист — основной закон добровольной (!) кооперации, состоящий в том, что каждая выгода должна быть куплена человеком на деньги, добытые им путем производительного труда, они (понятно, кто — *они*. — Л. Т.) стремятся сделать многие выгоды доступными всем, независимо от усилий, потраченных на их приобретение; даровые библиотеки, даровые музеи и т. п. должны быть устраиваемы на общественный счет и сделаны доступными каждому, независимо от его заслуг; таким образом сбережения более достойных должны быть отобраны сборщиками налогов и сделаны средством доставления известных удобств менее достойным, которые ничего не сберегают». Вспомним тут же полемику Н. К. Михайловского против требования Спенсера, чтобы никто не становился между нищетой, пороком и их естественными последствиями, — сопоставим это требование с знакомыми нам уже речами Заратустры: «...земля

полна таких, которым необходимо проповедовать смерть»; не поддерживать их нужно, а толкать, чтобы они скорее падали, — «das ist gross, das gehört zur Grösse»... (это величественно...).

Но здесь и оканчивается сходство — и то весьма условное — между Спенсером и Ницше; Спенсер вовсе не хочет отнять у буржуазии «труд» господства, а вместе с тем высшим типом у него не является человек неприкрытого инстинкта. Буржуазия как класс и капиталистический строй как исторически-определенная система производственных отношений — это два явления, немислимые одно без другого, и Спенсер, как идейный представитель буржуазии, не мог протестовать против буржуазных норм. Если он протестует против помощи слабым, то именно потому, что боится нашествия этих слабых на столь любезный его сердцу общественный порядок, а вместе с тем и на его мирный кабинет, столь хорошо охраняемый этим самым порядком.

Не то у Ницше. Он протестует против всех норм общества, окружающего его. Ему противно все добродетельное, все филистерское. Для него средний буржуа — точно такой же низший тип, как и любой пролетарий. Да это и естественно. Средний буржуа — существо чувствительное. Он сосет медленно, по системе и с прочувствованными сентенциями, моральными поучениями, сентиментальными декламациями на тему о священной миссии труда. Какой-нибудь буржуазный «сверхчеловек» действует совершенно иначе: он хватает, ловит, грабит, рвет с кровью, с мясом и приговаривает: «комментарии излишни»*.

Относясь отрицательно к «здоровой» буржуазии, Ницше встречает и к себе отрицательное отношение с ее стороны. Мы, например, знаем, как отнесся к Ницше один из представителей уравновешенной буржуазной середины, более широковецательный, чем глубокий, до мелочности завистливый и не скупящийся на энергичные выражения — Макс Нордау. «Для систематизации гадости и человеческих отбросов, возвеличенных при помощи чернил, красок и звука парнасцами и эстетиками, — говорит Нордау, — для синтеза преступления, нечистот

* Интересно было бы провести соответственную аналогию между систематическим эксплуататором крепостного крестьянства, средневековым сеньором, — и «сверхчеловеком» феодального общества. Raubritter'ом, возвестившим: «Rauben ist keine Schande, das thun die besten im Londe» («Грабить — не позор, грабят лучшие люди»). Это ли не «сверхчеловечно».

и болезни, превознесенных представителями демонизма и декадентства, для создания культа свободного и цельного человека по образцу Ибсена нужен был теоретик, и такую теорию, или выдающую себя за таковую, провозгласил впервые Ницше» («Вырождение»). Не лучше относится Нордау и к последователям Ницше; по его словам, «мудрое изречение о том, что нет ничего истинного и все позволено, раздавшееся из уст нравственно помешанного ученого, встретило громкий отклик у всех, кто, в силу морального недочета, питает в себе органическую ненависть к общественным устоям. В особенности торжествует, ввиду великого открытия, *умственный пролетариат больших городов*» (там же).

Люди, строящие свое благополучие на падении какого-нибудь министерства, смерти государственного деятеля, газетном шантаже, политическом скандале, на «понижении» и «повышении», естественно не могут ждать одобрения себе со стороны мещански-добродетельного буржуа и его идеологов. Не лучше, чем Нордау к Ницше, относятся в упомянутом романе Рудольфа Штратца все «добродетельные» герои его, — а в их лице и филистерски настроенный автор романа, — к циничному графу, который, исходя, по-видимому, из той мысли, что «нет ничего истинного и все позволено», смотрит на берлинцев, как на овец, предназначенных для его графской стрижки. И такое отношение добродетельных берлинцев к недобродетельному графу вполне понятно.

Буржуазное общество выработало известные кодексы морали, права и пр., преступить которые строго воспрещается. Эксплуатируя других, буржуазия не любит, чтобы ее эксплуатировали. Между тем разного рода *Uebermensch*'ы урывают жирные куски из буржуазного фонда «прибавочной стоимости», т. е. *непосредственно* живут на счет буржуазии. Само собой разумеется, что они не могут стать под покровительство ее этических законов. Они должны поэтому выработать этические принципы, годные для их обихода. До последнего времени эта высшая категория паразитенпролетариата не имела никакой цельной идеологии, ничего такого, что давало бы ей возможность оправдать «высшими» мотивами свою хищническую деятельность. Оправдание хищничества «здоровой» промышленной буржуазии ее историческими заслугами, ее организаторскими способностями, без которых якобы не может существовать общественное производство, это оправдание, само собою разумеется, не годится для рыцарей *hausse u baisse* (повышения и понижения), финансовых авантюристов, «сверхчеловека» биржи, по-

литических и газетных шантажистов *sans scrupule* (без совести), словом, всей той массы паразитического пролетариата, который плотно присосался к буржуазному организму и тем или иным путем живет — и обыкновенно не плохо живет — на счет общества, ничего не давая ему взамен. Отдельные представители этой группы довольствовались сознанием своего умственно-превосходства над теми, кто позволяет (а как тут не позволить!) себя «стричь». Но вся группа (довольно многочисленная и все растущая) нуждалась в теории, которая *давала бы право* умственно-превосходным «держаться». Она ждала своего апостола и нашла его в лице Ницше. Цинично-откровенный и высокоталантливый, он явился к ней со своей «моралью господ», со своим «все позволено», — и она вознесла его...

Жизнь всякого благородного, учит Ницше, есть неразрывная цепь полных опасности приключений; он ищет не счастья, но возбуждения игрой.

Находясь в состоянии неустойчивого общественного равновесия, будучи сегодня на вершине житейского благополучия, а завтра рискуя попасть на скамью подсудимых, эта злокачественная накипь буржуазного общества должна была найти для себя гораздо более подходящей проповедь Ницше о жизни, полной приключений, чем мещанскую проповедь умеренности и аккуратности какого-нибудь пошлого и всеопшляющего филистера Смайльса¹⁰, — крестного отца только-только начинающего развиваться мещанства, — или чем основанную на строгих рационалистических предпосылках проповедь утилитарной морали Бентама¹¹, — духовного вождя «здоровой», щепетильно-честной (в купеческом, разумеется, смысле) крупной британской буржуазии...

По Ницше, человечество возвысится до «сверхчеловека», когда оно откажется от современной иерархии ценностей и, прежде всего, от христианско-демократического идеала. Буржуазное общество — номинально, по крайней мере, — держится демократических принципов. Ницше же, как мы видели, делит мораль на господскую и рабскую. О демократии он говорит со словесной пеной у рта. Он полон ненависти к помешанному на равенстве демократу, который стремится сделать человека отвратительным, презренным стадным животным.

Плохо пришлось бы «сверхчеловеку», если бы рабы прониклись его моралью, если бы общество нашло слишком унижительной для себя медленную созидательную работу. Вот почему Ницше сам говорит со столь свойственным ему открытым цинизмом в одном частном письме, относительно своего учения,

что обнаружение его «представляет, по всей вероятности, опаснейший риск (Wagnis), какой только бывает, — не по отношению к тому, кто на это отважится, но по отношению к тем, которым он об этом говорит. «Моим утешением, — прибавляет он, — является то, что не существует ушей для моих великих новостей»... Следствием указанной опасности и является двойственный характер морали. Для всего человечества не только нет необходимости следовать «морали господ», которая создана для господ и только для них одних, — но, наоборот: от всех обыкновенных людей, несверхчеловеков, требуется, чтобы они «сомкнутыми рядами делали общее дело», находясь в послушании у тех, которые рождены для высшей жизни; от них требуется, чтобы они находили счастье в добросовестном исполнении тех обязанностей, которые налагаются на них существованием общества, увенчанного незначительным числом «сверхчеловеков». Требование, чтобы низшие «касты» находили нравственное удовлетворение в служении высшим, — тоже, как видите, не особенно ново...

Хотя нередко случается, что члены этого блестящего буржуазного пролетариата находятся у кормила правления, но, вообще говоря, правительственная власть буржуазного общества находится не в их руках. Попадает она к ним в руки вследствие некоторого рода общественного недоразумения, и кончается их правление каким-нибудь крупным скандалом, вроде Панамы¹², Дрейфусиады¹³, Криспиады¹⁴ и т. п. Самый захват власти они совершают вовсе не в видах реорганизации общества, к которому они относятся столь отрицательно, а просто, чтобы попользоваться общественной сокровищницей. Поэтому Ницше, освобождая своих «сверхчеловеков» даже от труда господства, мог найти себе живой отклик с их стороны и в этом пункте. Lumpenproletariat, этот паразитический пролетариат низшего разряда, в своем отрицании последовательнее поклонников Ницше: он отрицает общество в его целом; для него тесны не только духовные рамки этого общества, но и его материальная организация. Ницшеанцы же, отрицая правовые и этические нормы буржуазного общества, ничего не имеют против тех удобств, которые создаются его материальной организацией. «Сверхчеловек», по Ницше, вовсе не расположен отказываться от знания, благ и новых сил, которых человечество достигло таким долгим, многотрудным путем. Напротив того, все философское миросозерцание (если здесь уместен этот термин) ницшеанцев служит тому, чтобы оправдать пользование благами, в

созидании которых они не принимают никакого даже формального участия.

Хотя Ницше и требует, чтобы всякий раньше, чем быть зачисленным в ряды избранных, ответил на вопрос: «из тех ли он, которые имеют право уйти от ига», но так как для решения этого вопроса он не дал и не мог дать никакого объективного критерия, то утвердительный или отрицательный ответ есть дело доброй воли и хищнических талантов каждого.

Философская система Ницше, как уже не раз указывалось, между прочим, и самим Ницше, содержит немало противоречий. Вот несколько примеров: Ницше, хотя и относится отрицательно к современной морали, но это касается главным образом тех сторон ее (как сострадание, милосердие и пр.), которые нормируют — правда, лишь формально — отношение к тем, «которых слишком много». Что же касается «сверхчеловеков» в их *взаимных* отношениях, то они вовсе не освобождаются от моральных обязательств. Когда Ницше говорит об этих отношениях, он не боится употреблять такие слова, как *добро* и *зло* и даже *почтительность* и *благодарность*.

«Переоценивая все ценности», этот революционер в сфере морали относится очень почтительно к традициям привилегированных классов и гордится тем, что происходит — и то под большим сомнением — от графской фамилии Nietzsche! Этот столь прославляемый *индивидуалист* питает самые нежнейшие симпатии к старому французскому режиму, в котором «индивидуальность» имела очень мало простора. Аристократ, представитель очень определенных общественных симпатий, всегда доминировал в нем над индивидуалистом, глашатаем абстрактного принципа.

Ввиду этих противоречий неудивительно, что под знамя ницшеанства могут стать, по-видимому, совершенно противоположные общественные элементы. Какой-нибудь, авантюрист, «непомнящий родства», может совершенно игнорировать ницшеанское почтение к аристократическим традициям. Он берет у Ницше только то, что соответствует его общественной позиции. Девиз: «Нет ничего истинного, все позволено» как нельзя больше пригоден для его обихода. Извлекая из сочинений Ницше все, что может послужить развитию мысли, заключенной в этом афоризме, можно создать довольно стройную теорию, вполне годную для того, чтобы служить в качестве философского фигового листка доблестным героям французской Панамы или... отечественной мамонтовской эпопеи¹⁵. Но рядом с этой группой, которая является всецело продуктом

буржуазного общества, мы встречаем среди поклонников Ницше представителей совершенно другой исторической формации, людей с длинной генеалогией. Мы не говорим о тех, которые, подобно графу в романе Штратца, променяли свои рыцарские добродетели на биржевые акции. Эти люди не принадлежат уже больше своему сословию. Деклассированные, они так же мало обращают внимания на «благородные традиции», как и всякий плебей. Мы говорим о тех, которые еще цепко держатся за обломки того, что когда-то ставило их на вершину общественной лестницы. Выбитые из общественной колеи, они имеют особенное основание быть недовольными современным социальным укладом, его демократическими течениями, его правом, его моралью...

Перед нами Габриэль д'Аннунцио¹⁶, знаменитый итальянский поэт, аристократ по рождению и убеждениям. Мы не знаем, называет ли он себя нищепанцем, и вообще в каком отношении находится происхождение его мировоззрения к идеям Ницше. Да для нас это в настоящую минуту и не важно. Важно здесь то, что ультрааристократические идеи д'Аннунцио почти тождественны со многими идеями Ницше. Как и подобает аристократу, д'Аннунцио ненавидит буржуазную демократию. «В Риме, — говорит он, — я видел самые бесстыдные осквернения, какие когда-либо бесчестили святыню. Подобно прорвавшейся клоаке, волна низких вожделений заливает площади и улицы... Король, потомок воинственного рода, подает удивительный пример терпения при исполнении низкой и скучной должности, которую предписал ему плебейский декрет». Обращаясь к поэтам, он говорит: «В чем же теперь призвание наше? Восхвалять ли нам всеобщее голосование, ускорять ли нам вымученными гекзаметрами падение королевства, пришествие республики, захват власти чернью? Мы могли бы за умеренную плату уверять неверующих, что в толпе заключается вся сила, право, мудрость и свет». Но не в этом задача поэтов: «Клеймите бессмысленные лбы тех, которые хотели бы сделать все головы людские одинаковыми, подобно гвоздям под молотком слесаря. Пусть к небу подымается ваш неудержимый хохот, когда в собрании вы услышите гам конюхов большого животного — черни». Обращаясь к бессильным обломкам аристократического прошлого, он восклицает: «Ждите и подготовляйте событие. Вам нетрудно будет привести в повиновение стадо. Плебеи останутся всегда рабами, потому что у них врожденная потребность протягивать руки к цепям. Помните, что душа толпы только подвержена панике».

Вполне согласно с Ницше, д'Аннунцио находит необходимым переоценить все ценности, и это будет произведено: «Новый римский цезарь, природой предназначенный к господству, придет уничтожить или переместить все ценности, которые слишком долго были признаваемы различными доктринами. Он будет способен построить и перебросить в будущее тот идеальный мост, по которому привилегированные породы смогут, наконец, перейти пропасть, теперь еще отделяющую их, по-видимому, от вожделенного господства». Этим новым римским цезарем будет аристократ, «красивый, сильный, жестокий, страстный» (цитаты из д'Аннунцио сделаны нами по ст. г. Украинки в «Жизни», № 7, 1900). Это звероподобное существо мало чем отличается от «сверхчеловека» Ницше. «Хищный зверь-аристократ», по изображению Ницше, дает ценность человеку и каждой вещи; что ему полезно или вредно, то хорошо или дурно само по себе...

Пора закончить, тем более что работа наша и так затянулась превыше всяких ожиданий. Мы, конечно, не претендовали на исчерпывающую критику причудливых творений Фридриха Ницше, этого философа в поэзии и поэта в философии, — да это и невозможно сделать в рамках газетного фельетона. Мы хотели лишь в общих чертах обрисовать ту социальную почву, которая оказалась способной породить ницшеанство — не как философскую систему, заключенную в известном числе томов и во многом объяснимую чисто индивидуальными чертами ее творца, — но как *общественное течение*, привлекающее особенное внимание тем, что это — течение сегодняшнего дня. Такое сведение ницшеанства с литературно-философских высот к чисто земным основам социальных отношений представляется нам тем более необходимым, что чисто идеологическое отношение к ницшеанству, обуславливаемое субъективными моментами симпатии или антипатии к моральным или иным тезам Ницше, не доводит до добра, чему свежим примером в нашей журналистике служит г. Андреевич¹⁷, периодически подвергающийся истерическим припадкам на страницах «Жизни».

Не может, конечно, составлять большого труда — разыскать в многотомном собрании сочинений Ницше несколько страниц, которые, будучи вырваны из контекста, могут послужить для иллюстрации какого угодно предвзятого положения, особенно при соответственном истолковании, в котором, к слову сказать, весьма нуждаются сочинения Ницше, более темные, чем глубокие. Так поступили, например, западноевропейские анархисты, поторопившиеся причислить Ницше к «своим» и потер-

певшие за то жестокое разочарование: философ «господской морали» оттолкнул их со всей грубостью, на какую только был способен. Мы, как уже, надеемся, ясно читателю, не находим плодотворным такое, чисто словесное, текстуальное отношение к сочинениям недавно умершего немецкого парадоксалиста, афоризмы которого, часто противоречащие друг другу, допускают обыкновенно десятки толкований. Единственный путь к правильному изъяснению и освещению ницшеанской философии — это анализ общественной почвы, породившей этот сложный социальный продукт. Настоящая работа и представляет посильный анализ такого рода. Почва оказалась гнилой, злокачественной, зараженной... Отсюда мораль: пусть нас сколько угодно приглашают окунуться с полным доверием в ницшеанство, широкой грудью вдохнуть из творений Ницше свободный воздух гордого индивидуализма, — мы не последуем этим призывам и, не пугаясь дешевых упреков в односторонности и узости, скептически возразим вместе с евангельским Нафанаилом: «Из Назарета может ли быть что доброе?»





П. Б. СТРУВЕ

Miscellanea. Характеристика Ницше как мыслителя и художника

Ницше — великий, но чрезвычайно своеобразный писатель. Это, действительно, «художник и мыслитель», хотя он бесконечно далек от других художников философской мысли. Платон, Спиноза, Гегель, Шопенгауэр являлись художниками, как творцы метафизических систем. В метафизических построениях обнаружилась сила их фантазии, изобразительный талант, пластическая мощь.

Ницше совсем другая фигура: у него не было и по свойствам его психики не могло быть никакой системы. Художником он был не как философ, а независимо от своей философии. Впрочем, была ли у Ницше философия?

Ницше не верил в истину и страстно искал ее. Философ в нем отрицал истину, художник — стремился к ней. «Сверхчеловек» (Uebermensch) явился для Ницше воплощением истины, которой для философа Ницше, автора «Menschliches, Allzumenschliches», не было и не могло быть.

Сомнение в истине и в известном смысле отрицание истины делает из Ницше одного из самых современных и самых плодотворных философов. В этом скепсисе, опирающемся на глубокое понимание проблем новейшей биологии и на тонкое психологическое, чисто художническое чутье, и заключается философия Ницше, поскольку он был вообще философом. Абсолютный культ силы, аристократический индивидуализм, «сверхчеловечность» представляют у Ницше тот художнический атавизм, о котором он сам метко говорит в своем афоризме «Die Kunst dem Künstler gefährlich»¹ (Menschliches, Allzumenschliches, I, S. 163): «Если искусство охватывает личность, то оно влечет ее назад к воззрениям тех времен, когда искусство процветало

всего полнее: оно действует тогда регрессивно. Художник все больше и больше проникается поклонением внезапным возбуждением, начинает верить в богов и демонов, одушевляет природу, ненавидит науку, становится переменчивым в своих настроениях, как люди древнего мира, и требует ниспровержения всех условий, не благоприятствующих искусству, и притом со страстностью и несправедливостью, свойственными детям. Художник уже сам по себе отсталое существо, потому что он не идет дальше игры, а игра свойственна юности и детству; к этому же присоединяется еще то, что он постепенно преобразуется по типу другого, прошедшего времени. Так, в конце концов возникает сильный антагонизм между художником и одинаковыми с ним по возрасту современниками и наступает печальный конец: по рассказам древних, Гомер и Эсхил на склоне лет жили и умерли в меланхолии».

В этом афоризме есть нечто пророческое. В нем предвосхищен и метко, хотя и жестко, охарактеризован самим Ницше последний период его творчества, когда он «создавал новые ценности» и в этом видел задачу всякой истинной философии, когда он презирал науку, как чистое познание и весь отдавался своему художническому гению. Здесь, наконец, философ-художник предсказал и печальный конец своей умственной жизни: безумие.

Скепсис Ницше не есть ребяческое сомнение того лукиановского² скептика, который, подвергаясь побоям, на вопрос: бьют ли его? — отвечает: ἄδην — это еще неясно. Это лишь полный разрыв с *абсолютизмом* мышления, признание исторической условности «истины». Первый афоризм в «*Menschliches, Allzumenschliches*» обнаруживает всю глубину и всю содержательность скепсиса Ницше:

«Все почти философские проблемы выступают теперь в форме тех же вопросов, что две тысячи лет тому назад: как может нечто возникнуть из своей противоположности, напр<имер>, разумное из неразумного, ощущающее из мертвого, логичное из нелогичного, бесстрастное созерцание из похотливого желания, жизнь для других из себялюбия, истина из заблуждения? Метафизическая философия уклонялась от этой трудности, поскольку она просто отрицала происхождение одного из другого и для вещей, оцениваемых более высоко, принимала особое происхождение, непосредственно из самой сущности вещей (aus dem Ansich der Dinge). Противоположная философия, самая юная и самая радикальная из всех до сих пор бывших, настоящая философия развития (Philosophie des Werdens), кото-

рая, вообще, не верит в сущности и потому отказывает в праве гражданства как понятию “бытие”, так и понятию “явление”, такая антиметафизическая философия сделала для меня в отдельных случаях вероятным (и я предполагаю, что к такому результату она придет во всех случаях), что указанная постановка вопроса неверна, что намеченных ею противоречий вовсе нет, а прежняя философия верила в них, увлекаемая языком и властно предписываемой им полезностью огрубения и упрощения (мысли), словом, что прежде всего необходима химия основных понятий... Чтобы покончить раз навсегда с такими грубыми и четырехугольными противоположениями, как “эгоистичное” и “неэгоистичное”, “похоть” и “духовное стремление”, “живое” и “мертвое”, “истина” и “заблуждение”, необходима микроскопическая психология, а также навык во всякого рода исторически-перспективной оптике, которая до сих пор еще не существовала и даже не была дозволена. Философы, как я их хочу и понимаю, имели до сих пор против себя совесть: моральные, религиозные и эстетические императивы отвергали те методы исследования, которые нужны. Необходимо раньше стать свободным от этих императивов: нужно, вопреки своей совести, самому анатомировать свою совесть... История понятий и метаморфоз понятий под тираническим господством моральных оценок — понимаете ли вы эту задачу? У кого найдется достаточно охоты и смелости пуститься в такие исследования? Теперь, когда апогеем достигнутой человечности является то, что человек по чувству сторонится и противится истории своих первых шагов, что он не хочет видеть всякого рода *rudenda origo*³, разве не нужно быть бесчеловечным, чтобы стремиться видеть, искать и открывать как раз в противоположном направлении?»

Философия Ницше, т. е. действительно ценная в философском отношении доля его творчества, приурочена к определенному периоду его писательской деятельности. Сознательно и последовательно она выступает перед нами преимущественно в «*Menschliches, Allzumenschliches*». Потом он отступился от скепсиса и даже язвительно осмеял его. «Скепсис, — писал он, — есть самое духовное выражение известного, часто встречающегося, физиологического склада, который на обычном языке зовется нервной слабостью и болезненностью». «Скептик, — продолжает язвить Ницше, — даже во сне сомневается в свободе воли». Это говорит тот самый Ницше, который раньше с удивительной силой и тонкостью писал в противоположном смысле:

«Вера в свободу воли есть первоначальное заблуждение всего органического мира, существующее в нем с первых проявлений его логики; вера в безусловные субстанции и в одинаковые вещи — это тоже первоначальное и столь же древнее заблуждение всего органического мира. Поскольку же всякая метафизика преимущественно занималась субстанцией и свободой воли, ее можно охарактеризировать, как науку, которая трактует об основных заблуждениях человека, но так, как будто бы они были основными истинами».

«Разрыв с метафизикой», которым характеризуется истинно философский период умственного творчества Ницше, не был исповеданием «рационализма» или «позитивизма», каким хочет представить этот разрыв Риль⁴. Для позитивизма скепсис Ницше был слишком глубок; слишком глубок был весь Ницше, тонкий художник, проведший свой дух через горнило самой глубокой, мощной и грандиозно красивой философской системы XIX века, шопенгауэровской, Ницше-эллинист, знаток и поклонник классической литературы. Отрицание (в известном смысле) метафизики, с которым выступил в эту эпоху Ницше, было совсем не похоже на позитивизм: оно опиралось на теорию познания, но не только на теорию познания.

Как художник Ницше угадывал психологические корни метафизического творчества. Метафизические системы были для него «красными вымыслами», полными глубокого исторического смысла, законными порождениями развивающегося человеческого духа. «Когда преодолена метафизика, — пишет Ницше (*Menschliches, Allzumenschliches*, I, S. 41), — тогда необходимо понятное движение (*rückläufige Bewegung*): он (человек) должен уразуметь историческую, а также психологическую законность таких (метафизических) представлений, он должен понять, что они сыграли наибольшую роль в развитии человечества и что без такого понятного движения можно лишиться себя лучших приобретений человечества». Здесь в преувеличенной, парадоксальной форме выражена глубокая и верная мысль, бесконечно поднимающаяся над уровнем ходячего позитивизма.

Ницше справедливо думал, что психология является теперь вновь единственным путем ко всем основным проблемам. Скепсис Ницше был, таким образом, не только гносеологическим, но и психологическим. Различные возможные проблемы и решения метафизики он понимал, как порождения различных психологических складов, как выражения различных психологических мотивов. Монизм, дуализм, плюрализм, необходи-

мость, свобода, идеализм, реализм, спиритуализм и материализм, с этой точки зрения, — не противоположения истины и заблуждения, а лишь — различных направлений человеческого духа, комбинирующего, объединяющего и обобщающего нестройный материал представлений и понятий. В основе этих различных направлений лежат различия в познавательной организации, аналогичные различиям в темпераментах.

«Wahrscheinlichkeit, aber keine Wahrheit, Freischeinlichkeit, aber keine Freiheit — diese beiden Fruchte sind es, derentwegen der Baum der Erkenntniss nicht mit dem Baume des Lebens verwechselt werden kann» * — в этом дивном афоризме вскрыт дуализм познания и жизни, теории и практики. Этот дуализм человеческой психики — источник гносеологических противоречий свободы и необходимости.

Я подчеркнул выше, что в Ницше, художник жил независимо от философа. Обратного сказать нельзя. Психологическая прозорливость художника Ницше не пропала даром для философа. После Юма⁵ и Канта скептическое отношение к человеческому познанию вовсе не было новостью. Но в скепсисе Ницше есть, действительно, нечто новое и плодотворное: чрезвычайно смелые и прямо гениальные, хотя и несистематические, попытки психологии познания.

И в той области, в которой Ницше стяжал себе наибольшую известность и в которой он ставил себе чисто практическую задачу, в морали, он велик, между прочим, как психолог. Правда, моралист и художник Ницше — одно лицо. Художник поклоняется тем «новым ценностям», которые создает моралист, а последний руководствуется в своем творчестве чисто эстетической потребностью. Но создание «новых ценностей» или «переоценка старых» — дело последнего периода литературной деятельности Ницше, — не даром было предварено эпохой скепсиса и научного искания. А потому и торжествующий, вновь обретенный идеал, Заратустра — Ницше, несмотря на все свое ослепление этим новым идеалом, высказывает очень много верных и глубоких мыслей о «старых ценностях», о генеалогии, т. е. исторической морали.

Ницше был ненавистником равенства и демократической культуры, и даже более того — ненавистником народной массы, стремящейся к культурному подъему. Его аристократиче-

* Вероятность, не истина; подобие свободы, не свобода — вот плоды древа познания, которые делают невозможным смешение его с древом жизни.

скому индивидуализму претили «слишком многие» (Die Viel zu Vielen). Но в сущности он плохо знал и понимал движущие силы европейской демократии настоящего и будущего. Ему не доставало тут и живых впечатлений, и книжного знания... А тем, кто против равенства и демократии козыряет остроумными афоризмами Ницше, не мешало бы задуматься вот над чем. Ницше, противник равенства и ненавистник пролетариата, с полным знанием предмета охарактеризовал и заклеил буржуазного филистера. Его насмешки над Штраусом 70-х гг. *, воплощением *Bildungsphilister'a*⁸, прямо попадают в цель. Таким образом, в арсенале Ницше гораздо больше оружия против буржуазии и буржуазного духа, чем против антипода буржуазии. В прославлении силы, которое, несмотря на биологическое обоснование, является у Ницше *романтическим*, — Ницше, в сущности, никогда не переставал быть романтиком в душе — чувствуется сильная антибуржуазная нота...

Есть некоторые точки соприкосновения между Ницше и Марксом, хотя их практические идеалы диаметрально расходятся. Ведь и культ *силы* не только не чужд Марксу, но наоборот — с определенной *реалистической* окраской — составляет необходимую интегральную часть его мировоззрения и его психологии. А затем, как ярко выражается Ницше, гегелевскую идею, унаследованную и конкретно подчеркиваемую Марксом — о прогрессивном значении «злого» начала в истории человечества — «сильнейшие и злейшие люди (Geister) до сих пор всего больше двигали вперед человечество; они постоянно вновь зажигали засыпающие страсти — они постоянно вновь наталкивали людей на сравнение, противоречие, пробуждали стремление к новому, смелому, еще неиспытанному, они вынуждали выставлять мнения против мнений, образцы против образцов... Новое является всегда злым, оно всегда стремится завоевать, опрокинуть старые пограничные знаки и старые окруженные почтением имена; и лишь старое — добро». (Die fröhliche Wissenschaft. 1887. S. 31).

Ницше честный и смелый ум, и, я думаю, прикосновения к нему, приобщения к замечательной радуге его мысли бояться нечего. Сбить с толку он может только очень слабых людей, по своей натуре уже обреченных на декадентское холопство перед ним.



* Unzeitgemässe Betrachtungen.



Л. ШЕСТОВ

Добро в учении гр. Толстого и Ф. Ницше

(Философия и проповедь)

ПРЕДИСЛОВИЕ

В главе VII этой книги читатель найдет следующий отрывок из одного частного письма Белинского¹: «Если бы мне и удалось влезть на верхнюю ступень лестницы развития — я и там бы попросил вас отдать мне отчет во *всех* жертвах условий жизни и истории, во *всех* жертвах случайностей, суеверия, инквизиции Филиппа II² и пр. и пр.; иначе я с верхней ступени бросаюсь вниз головой. Я не хочу счастья и даром, если не буду спокоен на счет каждого из моих братьев по крови. Говорят, что дисгармония есть условие гармонии: может быть, это очень выгодно и усладительно для меломанов, но уж, конечно, не для тех, которым суждено выразить свою участь идею дисгармонии». Эти строки приведены мною отнюдь не для того, чтобы поддержать высказываемые мною мысли авторитетом знаменитого писателя. Наоборот — для меня ясно, что авторитет Белинского-писателя не за, а против меня. Чтоб сослаться на него, мне пришлось обратиться не к его сочинениям, а к переписке. Но и это может показаться странным, если припомнить, что приводимый здесь отрывок уже не раз цитировался в русской литературе писателями всевозможнейших направлений. Что же это за загадочные слова, на которых сошлись люди самых различных убеждений? Быть может, заключающаяся в них мысль слишком обща и неопределенна, т. е. поддается многообразным толкованиям? На мой взгляд — нет. На мой взгляд, едва ли во всем, что писал когда-либо Белинский, можно найти еще одно место, в котором ему бы удалось яснее и определеннее выразиться. И все-таки, несмотря на ясный смысл

ничем не затемненных и простых выражений, различные толкования этого письма оказались возможными. Никто из цитировавших этот отрывок не заметил даже, что высказанная там мысль находится в самом резком, вопиющем противоречии со всем тем, что говорил Белинский в своих критических статьях. Это письмо истолковывалось в том же смысле, в каком истолковывалась его горячая литературная проповедь, даже его письмо к Гоголю³. И здесь, как во всем, что исходило от Белинского, хотели видеть только великого идеалиста, возвышающего свой властный голос в защиту гуманности, человечности, добра. Он отвергает философию и Гегеля⁴ ввиду того, что они предлагают ему удовлетвориться по поводу гибели сотен Иванов совершенством одного Петра! В этой требовательности, хотели видеть и видели лишь своеобразное выражение запросов справедливой и гуманной человеческой души. По этому самому прощалась, даже не замечалась парадоксальная, в сущности нелепая, возмутительно нелепая форма, в которую Белинский облек свою мысль. И в самом деле, какое удовлетворение может дать Гегель Белинскому за каждую жертву истории, Филиппа II и т. п.? Если Филипп II сжег на костре кучу еретиков, то требовать теперь за них отчета — бессмысленно. Они изжарились, и их дело безвозвратно, непоправимо, *навсегда окончено*. Тут уже никакой Гегель не поможет и заявлять протесты, негодовать, требовать отчета от всей вселенной по поводу замученных и безвременно погибших людей, очевидно, уже поздно. Нужно либо прямо отвернуться от всех этих печальных историй, либо, если хочешь, чтобы в твою теорию необходимо вошли все существенные элементы, из которых складывается человеческая жизнь, — придумать что-либо вроде общей гармонии, т.е. круговой поруки человечества, и засчитывать в пассив Ивана актив Петра, либо совсем бросить всякие подсчитывания итогов жизни отдельных людей и, переименовав раз навсегда человека в «индивидуумы», признать, что высшая цель — в каком-либо общем принципе, и что этому принципу «индивидуумы» должны быть приносимы в жертву. Тогда пафос окончится и начнется философия, настоящая, всеобъемлющая философия, в которой вполне точно и определенно будет выяснено, почему Филипп II и история терзали и терзают людей, и ежели что-нибудь останется проблематическим, то разве несколько вопросов теории познания, о пространстве и времени, причинности и т. д. Но с этими вопросами, как известно, время терпит. Если для них еще не подысканы настоящие объяснения — можно пока обойтись гипотезами. Ведь и возникли

они, как и философия, если верить Аристотелю, δια το θαυμά-
ζειν*. Ну, а чтобы удовлетворить истекающей из удивления
любопытности, вовсе уже не так непременно нужно найти
«истину». Скорей наоборот: «Истина», в сущности, не нужна.
Если бы она оказалась внезапно отысканной — это был бы
очень неприятный сюрприз. По, крайней мере, Лессинг⁵ так
утверждал (а он знал, что говорил), когда просил Бога, чтоб Он
истину оставил при себе, а человеку сохранил бы его способ-
ность заблуждаться и искать. Но Белинский, вечный ученик
европейских учителей, очевидно, наедине с собой или в не-
предназначенной для публики частной беседе думал и говорил
иначе. Он уже не хотел одних исканий — он требовал всей,
полной истины и горячо протестовал против традиций своих
учителей.

Это был опасный протест. Опасный потому, что он грозил
прежде всего самому «идеализму» Белинского. Ибо в чем сущ-
ность и психологическая основа идеализма? Человек верит,
что все его сомнения, вопросы, искания — только дело време-
ни. Все это уже давно окончательно и очень хорошо порешено,
нужно только удосужиться или умственно вырасти, чтоб обсто-
ятельно разъяснить и себе то, что другие давно знают. Оттого-
то естественной почвой, на которой удачнее всего произрастает
идеализм, оказывается молодая культура, если ей приходится
развиваться в соседстве с более зрелой цивилизацией. Даже в
семьях младшие члены обыкновенно выходят «идеалистами»,
принимающими на веру «убеждения» старших, уже больше
знающих, более опытных, более искусных во всем и более со-
вершенных братьев. Каждое слово взрослого человека пред-
ставляется таинственно содержательным ребенку. Чем непо-
нятней и недоступней оно, тем более соблазняет оно юный ум,
который видит в нем источник силы и превосходства старшего.
Молодая Россия долгое время стояла именно в таком отношении
к Западу. Каждое приходившее оттуда слово казалось священ-
ным. Этим, главным образом, обуславливается идеалистиче-
ское направление нашей литературы вообще и Белинского — в
частности. Старший Запад был несомненно умнее, богаче, кра-
сивее нас. И мы полагали, что причина тому — его знание, его
опыт. Мы верили, что есть у него «слово», которым он разре-
шит все. И этого слова мы искали в его науке, которую начали
обогащать много раньше, чем узнали ее. Как ужасно должно
было быть разочарование каждого идеалиста после того, как

* Из удивления.

при более основательном рассмотрении своей святыни он убеждался, что она — не «истина», а «искание истины»!

В этом разочаровании и смысл обсуждаемого здесь письма Белинского. Отсюда его странные, невыполнимые требования к Гегелю. Если бы Гегель прочел это письмо, он бы назвал Белинского дикарем. Требовать от философии, чтобы она дала отчет за каждую жертву истории! Да разве это ее дело?! И затем разве вообще можно, должно, нужно являться с такого рода требованиями к кому бы то ни было?! Правда, Гегель утверждал, что действительность разумна. Но не вина Гегеля, если Белинский истолковывал его слова в том смысле, что «правде» гарантирована победа на земле. Совсем не то. Гегель ведь и сам был идеалистом. Немцы, как и русские, тоже имели свой Запад и научились в свое время верить в идеи. Только они были основательнее, прочнее в своей вере — это уже дело характера и национальных особенностей — и потому не иначе подходили к своей святыне, как с преклоненными коленями, и ничего от нее не требовали. «Действительность разумна» у Гегеля значило только, что наука должна быть поставлена впереди всего и что, следовательно, жизнь во что бы то ни стало должна быть изображенной как вполне соответствующая требованиям разума. Пусть на самом деле этого нет — идеалист об этом не заботится — главное, чтобы с кафедры, из книг эта истина всегда возвещалась. Немецкие идеалисты как нельзя более понимали своих учителей. В искусствах, в науках (даже в общественных и исторических) действительность обрабатывалась таким образом, что она постоянно свидетельствовала во славу человеческого разума, который и до сих пор в Германии продолжает гордиться своими *a priori*⁶. Идеализм торжествовал и до сих пор продолжает торжествовать в этой удивительной стране. И вдруг на сцену является Белинский и требует отчета у вселенной за *каждую* жертву истории! За *каждую* — слышите? Он не хочет уступить за все мировые гармонии ни единого человека, обыкновенного, среднего, простого человека, которых, как известно, историки и философы считают миллионами, в качестве пушечного мяса прогресса. Это уже не гуманность и не идеализм, а что-то иное. Немецкие историки и философы тоже гуманны. После того когда дела прогресса улажены, они очень охотно хлопочут о жертвах истории, — но это все, что требуется, что может требоваться гуманностью. Еще, пожалуй, от них можно добыть обещания на счет будущего: как известно, наука обещает, что в будущем жертв уже не понадобится и когда-нибудь да прекратится то нелепое движение истории,

при котором условием успеха одного человека являются целые гекатомбы из других людей. Это все, чем располагает наука в утешение жертвам. В будущем обещается обязательное счастье решительно всех людей. Белинский это знает очень хорошо. Он сам это рассказывает — и как красноречиво — в своих многочисленных статьях; но наедине с собой он возмущается собственным пафосом. Он не только не хочет отдавать настоящих, живых людей в жертву тем людям, которые имеют народиться через сто или тысячу лет, — он вспоминает давно загубленных в пытках людей далекого прошлого и требует за них удовлетворения. Что это не простая гуманность — надеюсь, более чем очевидно. Гуманность должна смягчать, успокаивать, примирять людей на определенной деятельности в пользу ближнего. Короче, гуманность — *отвечает*, дает ответы на вопросы. Белинский же *спрашивает*, и так спрашивает, что его вопрос грозит сбить с толку самых верующих идеалистов.

Ибо если позволительно так спрашивать, то может статься, даже почти наверное, что ответить совсем и не придется или что за ответом нужно будет идти в такие области, которых идеализм боится больше, чем самых ужасных пустынь. Здесь обычная формула идеализма может получить обратный смысл. «Действительность разумна» придется истолковывать не так, что ее следует сдабривать и обряжать до тех пор, пока «разум» не найдет ее устроенной по своим законам, а так, что «разуму» придется принять от нее взамен старых *a priori* новые *a posteriori*⁷. Понимаете ли вы, какой отсюда выход? Может быть, что если в этой действительности не найдется гуманности, иными словами, если не с кого будет требовать отчета за жертвы Филиппа II, то разуму совсем придется отказаться от своих великодушных принципов и отыскать себе иной закон... И вообще, если действительность разумна, если от нее нельзя отказываться, если ее нельзя отрицать, если ее нужно принимать, уважать, то не есть ли выход отсюда — квиетизм, то страшное слово, которым до сих пор отпугивались от разных теорий самые смелые люди?

Всего этого «неистовый Виссарион» не рассказывает своим читателям. Все это держится под строжайшей тайной в лаборатории писательской души. В статьях же «неистовство» претворяется в смелую, живую, светлую веру, в веру в будущее, в лучшее будущее, которое приведет когда-нибудь с собой наука.

Сомнения оставляются дома и там забываются за преферансом. Публике знать всего этого не нужно. Не нужно ей знать и того, что учитель пишет свои статьи за один почти присест,

чуть ли не в порыве самозабвения. Вообще ей не следует слишком много знать. Ей требуются идеалы, и тот, кто хочет служить ей, обязан во что бы то ни стало поставлять их. Старая история! Писатель подобен раненой тигрице, прибежавшей в свое логовище к детенышам. У нее стрела в спине, а она должна кормить своим молоком беспомощные существа, которым дела нет до ее роковой раны. И у Белинского была такая рана — о ней свидетельствует и его «неистовство», и приведенное письмо, и преферанс, но тем не менее до конца жизни он беспрерывно стоял на своем посту и делал свое дело.

В России существовало крепостное право — не только в своде законов, но и в сердцах людей; в России было еще многое другое в том же роде. Ей нужен был публицист, солдат. Белинскому некогда было отрываться от своей службы, ему нельзя было думать о своей стреле. И он сам всегда готов был бороться с теми, кто не приходил к нему активно на помощь.

Л. Ш.

Wehe alien Liebenden, die nicht noch eine Höhe haben, welche über ihrem Mitleiden ist!

F. Nietzsche. Also sprach Zarathustra
(Von den Mitleidigen)⁸

I

В своей книге «Что такое искусство» граф Толстой не в первый уже раз, но со всею страстностью впервые вступившего в борьбу человека обрушивается на современное общество. Книга называется «Что такое искусство», но не нужно особой проницательности, чтобы понять, что не в искусстве дело и что не оно занимает собою автора. Гр. Толстой говорит, что сочинение это задумано им еще 15 лет тому назад, но что оно не могло быть доведено до конца, потому что мысли по этому предмету не были еще и для него самого вполне ясны. В сущности, это не совсем так. 15 лет тому назад появилась в печати статья гр. Толстого, называемая «Мысли, вызванные переписью в Москве»⁹, — и в ней уже основные положения «Что такое искусство» были высказаны вполне. Та душевная буря, которая оторвала гр. Толстого от русской интеллигенции и унесла его к

иным берегам, где он научился говорить странные и чуждые нам слова — дело давно минувших дней. «Что такое искусство» — лишь заключительное слово длинной проповеди, начатой много лет тому назад. Я говорю «проповеди», ибо все произведения последних годов гр. Толстого, даже художественные, имеют исключительную задачу: сделать выработанное им мировоззрение обязательным для всех людей. Такое стремление уже резко проявилось в «Анне Карениной». Эпиграфом к ней служит евангельский стих: «Мне отмщение и Аз воздам». Мы привыкли его истолковывать в том смысле, что окончательный суд над людьми может и должен быть произнесен не человеком и что удача или неудача нашей земной жизни не служит доказательством правоты или неправоты нашей. Но в «Анне Карениной» чувствуется совершенно иное понимание евангельского текста. Уже в этом романе гр. Толстой не только изображает человеческую жизнь, но судит людей. И судит не так, как должен судить беспристрастный, спокойный судья, не ведающий жалости, но не знающий и гнева, а как человек, глубоко и страстно заинтересованный в исходе разбираемого им процесса. Каждая строчка этого замечательного произведения направлена против невидимого, но определенного врага или в защиту невидимого же, но тоже вполне определенного, союзника. И, чем сильнее враг, тем острее и утонченнее оружие, посредством которого побивает его гр. Толстой, тем искуснее, сложнее, незаметнее работа, посредством которой подкапывается под него автор. Степан Аркадьевич Облонский побивается легко — ироническими замечаниями, комическими затруднениями, в которые он каждый раз попадает. Каренин — уже посерьезней, но и с ним сравнительно немного приходится хлопотать. Иное дело — Вронский и Кознышев. Это люди покрупнее; если они не могут по собственной инициативе создать что-либо новое, то зато они умеют развить достаточно силы, чтобы поддержать то и тех, что и кого считают своими. Ими держится известный строй; они — столпы, устойчивость которых гарантирует прочность всего здания. И на них гр. Толстой обрушивается со всей силой своего громадного дарования. Не только вся деятельность — вся жизнь их сведена на нет. Они и борются, и хлопочут, и увлекаются — но все это оказывается чем-то вроде беганья белки в колесе. Они служат какому-то бессмысленному идолу, имя которому тщета. Послушайте, как характеризует гр. Толстой нравственные убеждения Вронского: «Жизнь Вронского тем была особенно счастлива, что у него был свод правил, несомненно определяющих все, что должно и не должно де-

лать... Правила эти несомненно определяли, — что нужно заплатить шулеру, а портному не нужно, — что лгать не надо мужчинам, а женщинам можно, что обманывать нельзя никого, а мужа можно, что нельзя прощать оскорблений, но оскорблять можно». Вы видите, что, по мнению автора, источник нравственных побуждений Вронского — пустые общественные предрассудки. С Кознышевым то же или почти то же. Его увлечения есть только модная подражательность. Его душевная работа — поверхностная деятельность ума, которая тем меньше значит, чем полнее и последовательнее она выражается. Итог его жизни — никому не нужная книга, остроумные разговоры в гостиных и бесполезное участие в различных частных и общественных учреждениях. Вронский и Кознышев — это все, что мог найти гр. Толстой среди призванных им к суду представителей русского интеллигентного общества нового времени. К ним присоединяются еще мимоходом очерченные фигуры — но все это люди незначачие и не могущие сказать свое определенное слово читателям.

Но последним и главным подсудимым, по поводу которого, очевидно, и приведен в начале книги евангельский стих, — является Анна. Ее ждет отмщение, ей воздаст гр. Толстой. Она согрешила и должна принять наказание. Во всей русской, а может быть, и в иностранной литературе ни один художник так безжалостно и спокойно не подводил своего героя к ожидающей его страшной участи, как это сделал гр. Толстой в своем романе с Анной. Мало сказать безжалостно и спокойно — с радостью и торжеством. Позорный и мучительный конец Анны для графа Толстого — отрадное знамение. Убивши ее, он приводит Левина к вере в Бога и заканчивает свой роман. Если бы Анна могла пережить свой позор, если бы у нее осталось сознание своих человеческих прав и она умерла не раздавленной и уничтоженной, а правой и гордой, у гр. Толстого была бы отнята та точка опоры, благодаря которой он мог сохранить свое душевное равновесие. Пред ним явилась альтернатива — Анна или он сам, ее гибель или его спасение. И он пожертвовал Анной, которая при живом муже пошла за Вронским. Гр. Толстой отлично чувствует, что это за муж для Анны — Каренин: как никто, он описывает весь ужас положения даровитой, умной, чуткой и живой женщины, прикованной узами брака к ходячему автомату. Но узы эти ему нужно считать обязательными священными, ибо в существовании обязательности вообще он видит доказательство высшей гармонии. И на защиту этой обязательности он восстает со всей силой своего художественного

гения. Анна, нарушившая «правило», должна погибнуть мучительной смертью.

Все действующие лица «Анны Карениной» разделены на две категории. Одни следуют правилу, правилам и вместе с Левиным идут к благу, к спасению; другие следуют своим желанием, нарушают правила и, по мере смелости и решимости своих действий, подпадают более или менее жестокому наказанию. Кому многое дано, с того много и взыщется. Анна — наиболее даровитая, ее ждет крайний позор. Другие страдают меньше — пока. Нужно думать, что если бы граф Толстой довел в «Анне Карениной» до конца жизни всех своих героев, то всем было бы воздано по соответствию с тем, насколько и как они нарушали «правила».

Однако в «Анне Карениной» объем «правил», почитаемых гр. Толстым за обязательные, еще сравнительно невелик. В эпоху создания этого романа художник дает добру только относительную власть над человеческой жизнью. Более того, служение добру как исключительная и сознательная цель жизни еще отрицается им. Как в «Войне и мире», так и в «Анне Карениной» гр. Толстой не только не верит в возможность обмена жизни на добро, но считает такой обмен неестественным, фальшивым, притворным, в конце концов обязательно приводящим к реакции даже самого лучшего человека. В «Войне и мире» он произносит суровый приговор над Соней, этой добродетельной, любящей и так глубоко преданной семье Ростовых девушкой. В эпилоге, где выступают на сцену молодые семьи Николая Ростова и Пьера Безухова, жизнь выросших на наших глазах людей — Пьера, Наташи, Николая и княжны Марьи — изображается осмысленной и полной. Они все нашли себе свое место и свою работу и спокойно продолжают дело своих отцов. Их существование нужно, понятно. Одна Соня, случайный, всех стесняющий пришелец, уныло сидит за самоваром, исполняя роль не то няньки, не то приживалки. А за ее спиной подруга ее детства, Наташа, и княжна Марья, так много умилявшаяся над идеями о добродетелях и потом отнявшая у Сони Николая, обсуждают ее жизнь и приводят текст из Евангелия, которым ее жалкое положение признается вполне заслуженным. Вот их разговор:

«— Знаешь что, — сказала Наташа, — вот ты много читала Евангелие; там есть одно место прямо о Соне. — Что? — с удивлением спросила графиня Марья. — “Имущему дается, а у неимущего отнимается”, — помнишь? Она — неимущий: за что? не знаю: в ней нет, может быть, эгоизма, — я не знаю: но у ней

отнимется и все отнялось. Мне ее ужасно жалко иногда; я ужасно желала прежде, чтобы Nicolas женился на ней; но я всегда как бы предчувствовала, что этого не будет. Она *пустоцвет* (курсив гр. Толстого), как на клубнике».

Едва ли нужно говорить, что подчеркнутый «пустоцвет» и его объяснение: «у нее нет эгоизма», и потому у нее «все отнялось» — не только мнение Наташи и княжны Марьи, которая хоть и иначе толковала Евангелие, но все же, «глядя на Соню», — соглашалась с Наташеею; всякому очевидно, что это мнение двух счастливых, но не выдержавших испытания добродетели женщин, есть и мнение самого автора «Войны и мира». Соня — пустоцвет; ей ставится в вину отсутствие эгоизма, несмотря на то, что она вся — преданность, вся — самоотвержение. Эти качества в глазах гр. Толстого — не качества, ради них — не стоит жить; кто ими только обладает — тот лишь похож на человека, но не человек. Наташа, вышедшая замуж за Пьера через несколько месяцев после смерти князя Андрея, княжна Марья, которой «состояние имело влияние на выбор Николая», — обе, умевшие в решительную минуту взять от жизни счастье, — правы. Соня — не права; она — пустоцвет. Нужно жить так, как жили Наташа и княжна Марья. Можно и должно стараться «быть хорошим», читать священные книги и умиляться повествованиям странников и нищих. Но это — только поэзия существования, а не жизнь. Здоровый инстинкт должен подсказать истинный путь человеку. Кто, соблазнившись учением о долге и добродетели, проглядит жизнь, не отстоит вовремя своих прав, тот «пустоцвет». Таков вывод, сделанный графом Толстым из того опыта, который был у него в эпоху создания «Войны и мира». В этом произведении, в котором автор подводит итог своей 40-летней жизни, добродетель *an sich*¹⁰, чистое служение долгу, покорность судьбе, неумение постоять за себя — прямо вменяются человеку в вину. Над Соней, как впоследствии над Анной Карениной, произносится приговор, — над первой за то, что она не преступила правила, над второй — за то, что она преступила правило.

Но еще в «Анне Карениной» антипатия гр. Толстого к людям, посвятившим себя *служению* добру, проявляется со всей силой. Какой жалкой изображена там Варенька с ее бедными больными и ее безропотной жизнью при госпоже Шталь! И с каким отвращением вспоминает Кити о своих попытках служения добру и свою встречу с Варенькой за границей. Она предпочитает лучше, чтоб ее муж был неверующим — «она, которая считает, что неверие погубит его в будущей жизни», — чем

чтоб он был таким, какой была она сама за границей. Наконец, главный герой романа, alter ego автора (даже фамилия его произведена от имени гр. Толстого: Лев — Левин) — тот прямо заявляет, что сознательное служение добру — есть ненужная ложь. Вот что о нем рассказывает автор: «Прежде (это началось почти с детства и все росло до полной возмужалости, когда он (Левин) старался сделать что-нибудь такое, что сделало бы (добро) для всех, для человечества, для России, для всей деревни, он замечал, что мысли об этом были приятны, но самая деятельность всегда была нескладная и сходила на нет; теперь же, когда он, после женитьбы, стал более и более ограничиваться жизнью для себя, он, хотя и не испытывал более никакой уверенности при мысли о своей деятельности, чувствовал уверенность, что дело его необходимо, видел, что оно спорится гораздо лучше, чем прежде, и что оно все становится больше и больше. Теперь он, точно против волн, все глубже и глубже врезывался в землю, как плуг, так что уж и не мог выбраться, не отвернув борозды». И, благодаря тому, что он порвал со своим прошлым, что отказался думать о служении добру, всей России, всей деревне и т. д., он уже всегда, при всех жизненных обстоятельствах, знает, что ему делать и как поступать, что важно и что не важно. Семья должна жить так же, как жили деды и отцы, хозяйство нужно вести возможно лучше и для этого нанимать рабочих как можно дешевле. О делах брата и сестры и всех мужиков, к нему ходивших за советами, нужно позаботиться, но работнику, ушедшему домой в рабочую пору, потому что у него умер отец, — простить нельзя, хоть и жалко его. Левина мучила мысль о том, что он не знает, для чего живет и как жить, но тем не менее он твердо прокладывал свою особенную определенную дорогу в жизни и под конец убедился, что хотя он и не ищет добра, а ищет своего счастья, то тем не менее или, вернее, именно потому его жизнь «не только не бессмысленна как была прежде, но имеет несомненный смысл добра».

II

Откуда же взялся этот «смысл добра»? Отчего добро пришло благословить Левина, а не других действующих лиц романа? Отчего Анна погибает, и заслуженно, Вронский — обращается в развалину, Кознышев — влачит призрачное существование, а Левин мало того, что пользуется всеми благами жизни, еще

приобретает право на глубокий душевный мир — прерогативу немногих и исключительных людей? Почему судьба так несправедливо оделила Левина и так жестоко обидела Анну? Для другого писателя — натуралиста, например, — подобные вопросы существовать не могут. Для него несправедливость судьбы — основной принцип человеческой жизни, столь очевидно вытекающий из закона естественного развития, что ему и удивляться не приходится. Но такой писатель не цитирует Евангелия и не говорит о возмездии. У гр. Толстого, наоборот, самый роман «Анна Каренина» вызван этим вопросом. Он не описывает жизнь, а допрашивает ее, требует от нее ответа. Его художественное творчество пробуждается лишь потребностью разрешить мучающие его вопросы. Оттого все его произведения, и малые и большие, и «Война и мир», и «Смерть Ивана Ильича», и публицистические статьи имеют характер совершенной законченности. Гр. Толстой предстает перед публикой всегда с ответами, и ответами, данными в такой определенной форме, которая вполне удовлетворяет наиболее требовательного и строгого в этом смысле человека. И это, конечно, не случайность, не может быть случайностью. В этом — основная черта творчества гр. Толстого. Вся та огромная внутренняя работа, которая понадобилась для создания «Анны Карениной» или «Войны и мира», была вызвана назревшей до крайней степени потребностью понять себя и окружающую жизнь, отбиться от преследующих сомнений и найти для себя — хоть на время — прочную почву. Слишком серьезны и настойчивы все эти запросы, чтоб можно было от них спрятаться за простой обрисовкой непосредственно бросающихся в глаза образов действительности или передачей воспоминаний из своего прошлого. Нужно иное. Нужно найти свое *право* в жизни. Нужно найти *силу*, большую, чем сила человека, которая бы поддержала, защитила это право. Личные вкусы, симпатии, пристрастия, увлечения, страсти — все те элементы, на которые обыкновенно писатели-реалисты разлагают человеческую жизнь, — не обеспечивают ничего и не могут успокоить гр. Толстого. Он ищет могучего, всесильного союзника, чтоб его именем говорить о своих правах. Вся сила гения гр. Толстого направлена к тому, чтобы отыскать этого союзника и переманить его на свою сторону. И в этом деле гр. Толстой беспощаден. Нет ничего такого, чего бы он не уничтожил, если б оно явилось ему препятствием к достижению этой цели. И нет границ его душевному напряжению, когда речь идет об этом, священнейшем его интересе. Лгать, притворяться, придумывать ложные факты — гр. Толстой не

хочет и не может. Он пишет не для других, а для себя. Поэтому-то он, не только не прибавляет своему Левину ни одного не принадлежащего ему качества, но честно и откровенно изображает все его недостатки и смешные стороны. «Таков Левин, — говорит нам гр. Толстой, — и преувеличенно ревнивый, и эгоист, бегущий общественных дел, и неловкий, неотесанный бирюк — и тем не менее добро с ним, его жизнь имеет определенный смысл добра». Он не только устроил свою жизнь сообразно своим потребностям и желаниям, но он верно угадал, куда идти, что делать для того, чтобы добро было на его стороне. А «добро» — это и есть та могучая сила, которая делает Левина великаном в сравнении с другими людьми, ибо сильнее добра — нет ничего. И в момент появления «Анны Карениной» вы могли в чем угодно убедить гр. Толстого, только не в том, что добро не за Левина. Мало того, что за Левина — оно *против* всех, кто думает, чувствует и живет не по-левински; оно против Кознышева, Вронского; против Анны, и оно им отметит, оно их накажет, как бы временно они ни торжествовали свою победу над Левиным. Левин словно плуг врезался в землю. Та сила, которая нужна была гр. Толстому, найдена и на его стороне. Все Вареньки, Сони и другие добродетельные существа служат не настоящему добру, ибо они не по-левински живут, — и их валит гр. Толстой в одну кучу с Вронским и Анной. Для них не уготовлены трагедии и жестокие удары, но их постылое существование хуже какого угодно несчастья. Гр. Толстой никого из жертв своих не жалеет. Вы нигде не услышите у него мягких нот сострадания, которые так часто слышны в произведениях Диккенса¹¹, Тургенева и даже у эксперименталистов, например у Золя и Бурже¹², никогда не пропускающих возможности подчеркнуть свои гуманные чувства. Гр. Толстому, может быть, это покажется странным, но многие читатели упрекают его в холодности, в бесчувственности, в черствости. Вести Анну Каренину под поезд — и ни разу не вздохнуть! Следить за агонией Ивана Ильича — и не пролить ни одной слезы! Это кажется до того непонятным и возмутительным многим читателям, что они готовы даже отрицать художественный гений за гр. Толстым. Им представляется, что назвать гр. Толстого гением — значит оскорбить нравственность, ставящую впереди всех своих требований умение сочувствовать несчастью ближнего. Они считают своей важнейшей обязанностью переводить гр. Толстого в разряд второклассных писателей, не могущих сравниться с Диккенсом или Тургеневым, полагая, что таким способом они отстаивают святое право сострадания. По

их мнению, тот не может называться великим художником, кто не проявляет достаточно сочувствия к страданиям ближнего. И они — эти читатели — по-своему даже слишком правы. Они хотят быть сострадательными, потому что сострадание — это все, что они могут дать от себя обиженным судьбой людям. Жалея несчастных, проливая слезы над погибающими, они успокаивают вечно тревожащие их упреки совести. «Нельзя поставить на ноги свалившегося — так поплачем над ним, все легче будет», — рассуждают они. Кому легче будет? На этот вопрос они не отвечают, этого вопроса они себе не ставят, не смеют ставить. И, понятно, гр. Толстой, не проявляющий гуманных чувств, пугает их, и они торопятся к «Степному королю Лиру»¹³, к рассказам Диккенса, даже к «Лурду»¹⁴, ибо там ужас, возбуждаемый картинами несчастья, разрешается благородными чувствами сострадания, подсказываемыми авторами читателю. Даже Золя, тот Золя, которого так не любит гр. Толстой, во всех своих произведениях приводит нас в умиление своей способностью сострадать горю своих героев.

У графа же Толстого нет и следа такого мягкосердечия. Русская публика с ужасом услышала весть о рождении в Европе нового направления — ницшеанства, вождь которого проповедовал беспощадную суровость к слабым и несчастным. «Что слабо — то нужно еще толкнуть». «Не желай быть врачом у безнадежно больного...» Мы думали, что до Ницше никто не возвещал таких и подобных им правил, как заповедей нравственности. Более того, мы были убеждены, что попираемая на Западе нравственность найдет у нас, в России, надежное убежище. Против Ницше мы считали возможным выставить своего богатыря, «великого писателя земли русской» — гр. Толстого. Даже те читатели, о которых шла речь выше, читатели, инстинктивно бежавшие от гр. Толстого к Тургеневу, даже и они видели в авторе «Войны и мира» своего естественного и могучего защитника против надвигающейся с Запада грозы. И гр. Толстой выступил против Ницше и его направления с чисто юношеской на вид свежестью и страстью убеждения. В книге «Что такое искусство», как уже было замечено, речь идет не об искусстве и даже не о французских поэтах и операх Вагнера, о которых в ней подробно говорится, — речь идет о более серьезных и важных вопросах, чем искусство, — о нравственности, о религии и более значительном и глубоком писателе, чем Верлен или Бодлер, — о Ницше¹⁵. Правда, имя Ницше редко называется) гр. Толстым, цитат из его произведений совсем нет. Но гр. Толстой делает Ницше ответственным за новое направление

в литературе. Он говорит: «Это последствие ложного отношения к искусству уже давно проявлялось в нашем обществе, но в последнее время со своим пророком Ницше и последователями его и совпадающими с ним декадентами и английскими эстетамы выражается с особенною наглостью. Декаденты и эстеты, вроде Оскара Уальда¹⁶, избирают темою своих произведений отрицание нравственности и восхваление разврата». К сожалению, повторяю, гр. Толстой, возлагая на Ницше ответственность за все грехи нового поколения, не касается ни одним словом его философского учения. Мне кажется даже, что гр. Толстой знает о Ницше только понаслышке, из вторых рук. На это указывает, между прочим, сближение, делаемое гр. Толстым между Ницше и О. Уальдом. Если бы гр. Толстой знал сочинения Ницше, он бы не повторил этих слов. Если бы гр. Толстой читал Ницше — он едва ли бы стал говорить о «наглости». Можно принимать или не принимать учение Ницше, можно приветствовать его мораль или предостерегать против нее, но, зная его судьбу, зная, как пришел он к своей философии, какою ценною было им куплено «свое слово», — нельзя ни возмущаться им, ни негодовать против него. У Ницше было святое право говорить то, что он говорил. Я знаю, что слово «святой» нельзя употреблять неразборчиво, всуе. Я знаю, что люди охотно злоупотребляют им, чтобы придать больше весу и убедительности своим суждениям. Но в отношении к Ницше не могу подобрать другого слова. На этом писателе — мученический венец. У него было все отнято, чем красится обыкновенно человеческая жизнь, и взвалена такая тяжкая ноша, какую редко кому-либо приходится нести на себе. У него есть рассказ о трех превращениях, которым подвергается человек в своей жизни. Сперва, говорит он, человек превращается в верблюда. «Что тяжело? — спрашивает выносливый дух, и, подобно верблюду, опускается на колени, и ждет, чтоб его нагрузили. — Что наиболее тяжело, вы, герои? — так спрашивает выносливый дух, — я возьму все это на себя и буду радоваться своей силе. Унижаться, чтоб оскорбить свое высокомерие? Дать проявиться своей глупости, чтоб посмеяться над своей мудростью? Или покинуть свое дело, когда оно готово праздновать победу? Взбираться на высокие горы, чтоб искушать искусителя? Или питаться желудями и травой познания и ради истины терпеть духовный голод? Или в том: быть бедным и отсылать утешителей и вести дружбу с глухими, которые никогда не слышат, что тебе нужно? Или в этом: идти в грязные воды, если это воды истины, и отбрасывать от себя холодных лягушек и горячих жаб? Или в

том: тех любить, которые нас презирают, и протягивать руку привидению, явившемуся пугать нас? Все самое трудное принимает на себя выносливый дух, подобно верблюду, спешащему со своим грузом в пустыню, идет и он в свою пустыню» *. В этих образах — краткая история длинной подвижнической жизни. Да не подумает читатель, что здесь есть хоть тень преувеличения. Наоборот — здесь главного, быть может, самого ужасного, — нет.

Читая эти строки, можно думать, что Ницше, выносливый дух, добровольно шел на муки, добровольно склонил колени и сознательно принял на себя непосильную для человека ношу. В таком сознательном и добровольном подвижничестве, как бы тяжело само по себе оно ни было, есть утешение гордости: человек чувствует, что он шел на великое дело. Но у Ницше этого не было. Несчастье свалилось на него внезапно, неожиданно, может быть, в тот именно момент, когда он ожидал себе награды за свою прошлую жизнь. Когда его поразил гром¹⁷ — небо было над ним ясно и чисто; он не ждал ниоткуда опасности, был доверчив и спокоен, как малое дитя. Он служил «добру», он вел чистую и честную жизнь немецкого профессора¹⁸, искал идеалов у греческих философов и новейших музыкантов, изучал Шопенгауэра, вел дружбу с Вагнером и во имя всего этого — что почиталось им тогда самым важным и нужным — отказывался от действительной жизни. Впоследствии он говорит: «Кто уже не жертвовал собой ради своего доброго имени!» и «Ни за что нам так дорого не приходится расплачиваться, как за наши добродетели». Но в то время, когда он ради этих добродетелей, ради этого «доброго имени» ушел от жизни, чтобы в тиши своего кабинета создавать новые теории (так понимал он тогда служение добру), он не знал, не подозревал даже, что придется так неслыханно расплачиваться за свою добросовестность. Если бы он мог хоть на минуту представить себе, что ждет его в будущем, он, конечно, сильно призадумался бы над выбором пути. Но кто может угадать свою судьбу? Кто не веряется в молодости своим учителям и идеалам? Ницше только более беззаветно, более полно, более последовательно верил в непогрешимость своих принципов. Он все задушил в себе, все природные инстинкты и запросы, которые обыкновенно умеют заставить подчинить себе и самые добродетельные души. Но у Ницше середины не было. Он учился и учил — всему, что считал важным, нужным, серьезным, и за этим делом совсем поза-

* A. S. Z. Von den drei Verwandlungen.

был о жизни. Даже при появлении первых грозных признаков болезни Ницше не обеспокоился. Он наскоро глотал разного рода лекарства, чтобы не возиться со сложным лечением и не отрываться от своего служения, и продолжал свои философские и профессорские занятия до тех пор, пока недуг не свалил его окончательно. Только тогда понял, наконец, Ницше, что добродетель не защитит его от всего. Но уже было «слишком поздно». Прошлого изменить нельзя было. Нельзя было «вернуть тот камень, который называется “то было”». Осталось одно: размышлять — искать в прошлом оправдания, объяснения ужасного настоящего. А каково было это настоящее, можно судить хотя бы по тому, что единственным облегчением для него служили мечтания о самоубийстве. На «три четверти слепой», подверженный вечным мучительнейшим и отвратительным припадкам, обреченный безжалостной болезнью на полное уединение, всегда на волосок от смерти и безумия — так прожил Ницше 15 лет, в течение которых были написаны им его главные сочинения. «Я с трудом принимаю жизнь, — говорил он, — я надеюсь, что скоро наступит конец моим страданиям». Но конец наступил не скоро. 15 лет и для менее ужасной болезни — срок слишком длинный. Кто столько страдал и чья «вина» была только в преувеличенном доверии к нравственным идеалам, тот вправе сказать свое слово, тот вправе требовать, чтоб его внимательно выслушали и не узнавали о нем от других.

Но возвратимся к гр. Толстому. Я сказал, что читающая публика — даже та, которая видела в гр. Толстом талант далеко менее значительный, чем в Диккенсе или Тургеневе, — ждала от него наиболее серьезной оппозиции ницшеанству. Как ни холоден ей казался гр. Толстой — его называют человеком со стальной душой (это, между прочим, любопытно — гр. Толстой, учащий умиляться над детскими рассказами, — и стальная душа!), — но в нем видели естественного защитника «добра» и противника Ницше. Особенно ввиду его публицистических статей, в которых он с такой решительностью высказался сторонником буквального понимания Евангелия. Правда, поклонники Диккенса и Тургенева далеко не всегда сочувственно относились к проповеди гр. Толстого. Они находили, что он слишком уже усердствует, требуя, чтоб образованные люди пахали землю и одевались по-мужицки. Но, когда пришлось выбирать между доведенной до крайности, но привычной нравственностью и совершенно уничтожающим обычную мораль учением, — все склонилось на сторону первой. Сомнения ни у кого

не было: граф Толстой и Ницше взаимно исключают друг друга. Более того, даже оба учителя считали один другого своей противоположностью. Ницше, говоря о «толстовском сострадании», полагает, что указывает на нечто ему самому совершенно чуждое. О гр. Толстом и говорить нечего: его последнее произведение, как было уже указано, имеет своей единственной целью отповедь ницшеанству.

Но так ли это? Действительно ли эти два замечательных современных писателя столь чужды друг другу? Вероятно, самая возможность такого вопроса покажется странной, тем более отрицательный ответ на него. Поэтому, ничего не предвещая, займемся первым значительным публицистическим произведением гр. Толстого, которое введет нас к его книге «Что такое искусство», а вместе с тем и к главным вопросам, занимавшим Ницше.

III

Мысли, вызванные переписью в Москве, появились сравнительно скоро после «Анны Карениной» — промежуток между ними равняется 3—4 годам. В сущности, он еще короче, если принять во внимание признание гр. Толстого, что за эту статью он несколько раз принимался еще раньше, но ему никак не удавалось довести ее до конца. Очевидно, что перепись не была причиной перемены мировоззрения гр. Толстого. Все, что нужно было для нового душевного переворота, уже давно было подготовлено у гр. Толстого. Перепись, как это часто происходит в жизни людей, была только внешним поводом, которого гр. Толстой уже, по-видимому, давно искал. Его душевное равновесие — то, что он у Левина называл «жизнью, осмысленной добром», — уже давно ушло в область воспоминаний. Может быть, «Анна Каренина» была только попыткой восстановить прошлое, и в то время, когда гр. Толстой с такой силой убеждения рассказывал нам, что «добро» с Левиным и за Левина, что Левин как плуг врезался в землю и делает самое лучшее, настоящее дело, — может быть, в это время сам гр. Толстой уже жил только воспоминаниями прошлого, к которым его тем настоятельнее тянуло, чем очевиднее и мучительнее было сознание, что казавшаяся когда-то столь прочной почва начинает уходить из-под его ног. Быть может, этим особенным настроением и объясняется его плохо скрытая радость по поводу возможности опозорить и уничтожить Анну. Он уже тогда сознавал, что теряет свои права, что хозяйство, семья, ограниченное

вмешательство в жизнь крестьян, фрондирование против либерализма и газет, «отрицательное» служение добру, — словом, все то, что наполняло когда-то собою левинское существование, — уже не удовлетворяет его, что снова явилась какая-то пустота, что снова недостает той прочности, которая давала ему право смотреть на всех людей сверху вниз и считать, что за него — Бог и против всех его врагов — Бог. «Анна Каренина» написана, по-видимому, *ex post facto*¹⁹. Оттого в этом романе столько осторожной справедливости и преувеличенной внимательности ко всем действующим лицам антилевинского направления. Никого из них в конце концов автор не пощадит; но именно вследствие этого все они описываются с их лучших сторон. Они — и добрые, и умные, и честные, и красивые. Гр. Толстой не торопится выставлять напоказ их слабости. Лишь изредка, мелкими штрихами, почти вставочными замечаниями он намекает читателю, в чем негодность этих людей. Но удар направлен верной и сильной рукой. Никто из них не спасется: левинское восторжествует.

Но ненадолго. «Анна Каренина» — последняя попытка, сделанная гр. Толстым, чтоб удержаться на прежней почве. Все старые интересы уже для него не существовали; он ушел уже далеко за пределы левинских радостей и огорчений. Когда он приехал в Москву перед переписью, это уже, по-видимому, не был тот гр. Толстой, который недавно напечатал в «Русском Вестнике» большой роман с мировоззрением столь ясным и определенным. Это был хотя уже и не молодой человек — ему уже было тогда за 50 лет, хотя и прославленный всеми писатель, в котором прежде всего поражали твердость и смелость убеждений, но на самом деле это был человек, весь преисполненный сомнений, знавший только одно — что то, что у него есть, — ничего уже не стоит и что нужно искать другого. Как ни странно звучит это, но ужасы, открытые им при обхождении московских приютов для бездомных и бедных людей, были для него почти счастливой находкой. «И прежде, — рассказывает он, — чуждая мне и странная городская жизнь теперь опротивела мне так, что все радости роскошной жизни, которые прежде мне казались радостями, стали для меня мучением. И как я ни старался найти в своей душе хоть какие-нибудь оправдания нашей жизни, я не мог без раздражения видеть ни своей, ни чужой гостиной, ни чисто, барски накрытого стола, ни экипажа, сытого кучера и лошадей, ни магазинов, театров, собраний. Я не мог не видеть рядом с этим голодных, холодных и униженных жителей ляпинского дома»²⁰. Такое

противоположение роскоши и обеспеченности собственной жизни с нуждой, ляпинской нуждой, действительно может и должно вызвать в человеке, никогда не открывавшем глаз своих на несчастья ближнего, сильную реакцию. Но гр. Толстой не был новичком в этом деле. Автор «Войны и мира», так мастерски нарисовавший нам все ужасы 12-го года, видевший пред собой тысячи смертей и убийств, самые страшные и отвратительные проявления человеческой жестокости и низости и вышедший твердым из жизненных испытаний, не мог смутиться зрелищем нужды, подобно тому индийскому юноше, который, впервые вырвавшись из дворца, увидел больного, старика и нищего. Я не хочу этим сказать, что с наступлением зрелого возраста человек научается или должен научиться равнодушно относиться к царствующему на земле злу. Нет, наоборот даже, взрослый человек может ближе, чем юноша, принимать к сердцу несчастья людей. Но тем загадочнее становятся для нас переживания гр. Толстого по поводу виденного им в ляпинском доме. Сначала, передает он, его до такой степени поразила обстановка и условия жизни обитателей ночлежных домов, что он не мог говорить об этом без слез и злобы, «Я сам не замечая того, со слезами в голосе кричал и махал руками на своего приятеля. Я кричал: *«Так нельзя жить, нельзя так жить, нельзя»*». Но потом все ему, по его словам, стали говорить, что он волнуется так не потому, что виденное им зрелище столь ужасно, а лишь потому, что он сам очень «добрый и хороший человек». И эти разговоры убедили его. «Я, — говорит он, — охотно поверил этому. И не успел оглянуться, как вместо чувства *упрека и раскаяния*, которое я испытал сначала, во мне уже было чувство довольства своей добродетелью и желание высказать ее людям». Впоследствии гр. Толстой понял, что его друзья обманывают его путем ложных и ловких софизмов и что он не только не добродетельный и хороший, но очень дурной человек, и это привело его к проповеди отречения от цивилизованной жизни. Рождается любопытный вопрос: что было бы, если бы, рассматривая свою жизнь, гр. Толстой убедился, что его друзья правы и что он точно хороший и добродетельный, а не дурной и виноватый человек? Положение обитателей ночлежных домов от этого не стало бы легче. По-прежнему на морозе толпились бы наполовину замерзшие люди, едва прикрытые разодранными лохмотьями, по-прежнему городские водили бы в участки Христовых нищих, по-прежнему ночные обходы забирали бы кучи несчастных и отвратительных проституток — все осталось бы по-прежнему, кроме одного: у гр. Тол-

стого совесть была бы спокойна. И тогда можно было бы быть довольным своей добродетелью и показывать ее людям, как это случилось с гр. Толстым, когда на время его друзьям удалось убедить его?

Этот вопрос гораздо важнее, нежели может показаться с первого раза. В нем объяснение того, какое дело занимает гр. Толстого, чего ищет он в московских трущобах. Очевидно, не в нищих ляпинского дома дело, а в нем самом, в гр. Толстом. Придя к этим беднякам, он ищет не дать им, а взять у них, он спрашивает не за них, а за себя. Он бы мог уйти от них, закрыть глаза, забыть их, как он это делал в прежние годы, когда сталкивался с несчастьем, — но на этот раз нищие ему нужны. Не все, а некоторые, и даже не эти, ляпинские, а другие. И от тех, которые ему не нужны, он уйдет, отвернется, как отворачивался когда-то от Сони, от Вареньки, от Анны, с которыми не был непосредственно, лично связан, — и придет к тем, с которыми можно жить, которые не отнимают жизненную бодрость, а увеличивают ее, которые помогают врезаться как плуг в землю и дают возможность радостно чувствовать, что «добро» опять на твоей стороне. Словом, те бедные, которые могут сделать то, что сделали для Левина хозяйство, пчелиная охота, семья и т. д. Что касается остальных, этих самых городских нищих, из-за которых, по-видимому, весь сыр-бор загорелся, — их гр. Толстой покинет: им помочь нельзя. «У безнадежно больного не должно желать быть врачом». Эти слова, как помнит читатель, принадлежат Ницше. Я уже приводил их рядом с другим его изречением, почти тождественным: «Что слабо — то должно еще толкнуть». Последнее правило читатель, пожалуй, еще не решится применить к гр. Толстому. Но первое? Ему тоже ужасались. А оно резюмирует собою отношение гр. Толстого к ляпинским и рожновским беднякам.

Сейчас, после переписи, гр. Толстой, записав всех наиболее нуждающихся, решил заняться благотворительностью. Те из его знакомых, которые обещали ему свое содействие, денег ему не дали. Тем не менее он своих бедных обходил некоторое время и кой-кому помог. В один из своих обходов он наткнулся на голодную, не евшую два дня женщину. На его вопрос, кто она, ему ответили: «Была распутная, теперь никто не берет, так и неоткуда взять». Я не стану передавать подробности этой ужасной сцены. Женщина точно ничего не ела два дня. Но вот заключение рассказа гр. Толстого: «Я дал ей рубль и помню, что очень был рад, что другие видели это». Неужели это правда? Неужели правда, что гр. Толстой «очень был рад, что другие

видели это»? Не верить нельзя: дальше он, словно желая рассеять могущие возникнуть по этому поводу сомнения, говорит: «*Мне так было приятно давать*, что я, не разбирая, нужно или не нужно давать, дал и старушке».

Я не хочу уличать гр. Толстого или обвинять его. Автор «Войны и мира», автор «Мыслей, вызванных переписью» выше всяких обличений и обвинений.

Но тем важнее нам понять смысл и значение его проповеди. Эти откровенные признания — для нас путеводные знаки, которые подведут нас, вслед за гр. Толстым, к тому источнику, откуда он черпал свое пророческое вдохновение. В том, что ему было приятно, «так приятно» давать милостыню даже в тот момент, когда на его глазах разыгралась ужаснейшая драма, — кто не почувствует ее в этих немногих словах: «Была распутная, теперь никто не берет, так и неоткуда взять», — в том, что друзья его могли хоть на время соображениями о чувствительности его души отвлечь его внимание от сцен московских ночлежных домов, кроется странная загадка, а может быть, и разгадка толстовской натуры. Уже теперь, не дочитывая статьи о переписи, можно предсказать, чем она окончится. Человек, которому так *нужно* быть добродетельным, так или иначе окажется правым перед собой и пред всеми. Добро уже придет к нему, он *приведет* его к себе, хотя бы для этого пришлось лишить добра всех людей.

Так и вышло, как помнят все, читавшие «Мысли, вызванные переписью». Гр. Толстой *бросил* московских бедных, потому что, как он подробно объясняет, им *нельзя было помочь*. Он кой-кому из них давал деньги — и раз, и два, и три раза, и давал столько, сколько, по их собственным расчетам, нужно было, чтобы стать на ноги, — но все это ни к чему не повело. Ни одного из них гр. Толстому не удалось спасти. Тогда он уехал в свою деревню, чтоб на досуге разобраться в своих впечатлениях и найти выход из тяжелого положения. А положение действительно было ужасное. Слова, которыми определял гр. Толстой свое настроение: «Так нельзя жить», — показывают нам, если его рассказы о московской бедноте и не произвели на нас должного впечатления, как он сам отнесся к обнажившимся пред ним язвам столичной жизни. И точно, как может такой человек, как гр. Толстой, жить, если наряду с ним существуют обитатели ночлежных домов? Хорошо тем, которые никогда не открывали глаза на эти ужасы. Но как быть тому, кто их видел, кто их не может забыть, не хочет, не должен забыть? Можно их помнить?

IV

Ответом на эти вопросы послужат для нас результаты, к которым пришел в своей деревне гр. Толстой. Их знают все, и подробно говорить о них не приходится. Он решил, что вся беда наша в том, что мы, интеллигентные и достаточные люди, собирающиеся помогать несчастным беднякам из ляпинского и иных домов, что мы сами недостаточно нравственны для такого дела и что, прежде чем исцелять других, нам нужно исцелиться самим. Деньгами ничего сделать нельзя, ибо эти бедняки не в деньгах нуждаются. Их нужно научить работать, ценить и любить труд — тот труд, которым приобретаются средства к существованию. А как же можем мы научить их этому, когда мы сами ничего не делаем? Следовательно, прежде всего нужно нам о самих себе подумать, исправиться, тогда все остальное само собою устроится. Тогда мы можем словом и делом учить, а не только словом, которому наши дела противоречат; и затем мы, отказавшись от права на чужой труд, этим самым перестанем отнимать у других те средства, которые им необходимы, а нам служат для роскоши. И гр. Толстой, сбросивши с себя европейское платье, оделся по-мужицки, стал сам для себя топить печь, убирать комнату, пахать, сеять и т. д. «И тут-то, придя к этому сознанию и практическому выводу, — говорит он, — я был *вознагражден вполне* за то, что не заробел перед выводами разума и пошел туда, куда они вели меня».

В чем же оказалась награда? В том, что ляпинские жители стали иными, что их судьба стала менее ужасной? Нет, само собою разумеется, ляпинцы забыты: лучше стал сам гр. Толстой. Оказалось, объясняет он, что, «отдав на физический труд восемь часов, ту половину дня, которую я прежде проводил в тяжелых усилиях борьбы со скукой, у меня оставалось еще 8 часов... оказалось, что физический труд не только не исключает возможности умственной деятельности, не только улучшает ее достоинство, но поощряет ее». И далее он говорит: «Чем напряженнее был труд, чем больше он приближался к считающемуся самым грубым земледельческому труду, тем больше я приобретал *наслаждений*, знаний и приходил тем более в тесное и любовное общение с людьми и *тем более получал счастье жизни*». Несмотря на предостережение врачей, физический труд не только не повредил здоровью, но, наоборот, тем «сильнее, бодрее, веселее и добрее» себя чувствовал гр. Толстой, чем больше он работал. И сверх всего этого — что самое главное — он испытал полнейший душевный мир, успокоение

совести, которое он, в красноречивых и патетических словах, обещает всякому, кто последует его примеру: «Ты почувствуешь радость жить свободно с возможностью добра, ты прольешь окно, просвет в область нравственного мира, который был закрыт для тебя».

Таков результат, к которому пришел в деревне гр. Толстой. У нашего брата, учившегося человека, есть возможность хорошо жить, спастись от скуки, стать бодрым, веселым, радостным и, сверх того, опять привлечь на свою сторону добро, успокоить свою совесть, сделаться очень хорошими, нравственными и счастливыми людьми. Гр. Толстой узнал это у нищих ляпинского дома, которым он шел помочь. Не правда ли, эти нищие были для него счастливой находкой, тем именно, в чем он более всего нуждался в ту эпоху, когда он уже не мог быть более бодрым, веселым, счастливым и нравственным на тот левицкий манер, когда пчелиная охота, семья и все прочее так высоко ценились? Такова уже, видно, судьба бедняков: всегда они служили и служат средством для богатых. Если нельзя или не нужно брать у них материальные блага, то они доставляют «нравственные» утешения. Оказывается, что не только не *«нельзя жить»* нам ввиду ляпинской нужды, но *можно жить отлично* — радостно, весело, бодро, совсем так, как в свое время жил Левин или Пьер Безухов после женитьбы. Даже более того, теперь, после переписи, явился один совершенно новый и чрезвычайно важный ресурс в жизни — сознание того, что все эти радости не просто радости, как бывает у других, и даже не добро, как было у Левина, а подвиг во имя и ради страдающих ближних.

Если и прежде можно было негодовать против всех, кто не по-левицки жил, если прежде можно было ради «добра» уничтожить Вронского, Кознышева, Анну Каренину, — то теперь, нечего и говорить, это право переходит в обязанность, в святую обязанность, можно было бы сказать, если бы скрывающееся под словом «уничтожение» содержание не так плохо ладилось с нашими представлениями о святости. Гр. Толстой, по-видимому, только ждал того момента, когда, наконец, можно будет прямо и открыто начать проповедовать — не в романах, где нападать приходится осторожно, с соблюдением всех условий, поставляемых художественной задачей, а в специальных статьях, не имеющих никаких посторонних проповеди целей.

Теперь только он нашел себе дело, настоящее дело. Правда, гр. Толстой утверждает, что он нашел способ исцелить человечество от всех общественных недугов. По его словам, он напал

наконец на Архимедов рычаг. Стоит только надавить — и весь старый мир перевернется, все бедствия исчезнут, и люди станут счастливыми. Но об этой стороне дела он говорит очень мало. Это для него само собою разумеется, так само собою разумеется, что он даже не допускает искренних сомнений в годности средств, рекомендуемых им для спасения человечества. На все возможные возражения он отвечает либо сказками о человеке, испугавшем своей настойчивостью духа моря, либо общими рассуждениями, вроде следующего: «Это будет тогда (т. е. все люди тогда начнут жить по принципам гр. Толстого), *что будет очень скоро*, когда люди нашего круга, а за ними все огромное большинство людей не будут считать, что стыдно идти в личных сапогах в гости, а не стыдно идти в калошах мимо людей, у которых нет никакой обуви: что стыдно не знать по-французски или последней новости, а не стыдно есть хлеб и не знать, как его ставят: что стыдно не иметь крахмальной рубашки и чистого платья, а не стыдно ходить в чистом платье, выказывая тем свою праздность: что стыдно иметь грязные руки, а не стыдно не иметь руки с мозолями. Все это будет тогда, когда этого будет требовать общественное мнение» ... «Будет очень скоро»! Скоро, конечно, понятие условное: может, через 50, может, через 100 лет, — а может, и раньше. Пока с того времени, как была окончена статья «Мысли, вызванные переписью», прошло 20 лет. Несмотря на то, что гр. Толстой все это время неустанно проповедовал одно и то же, обстоятельства не только не изменились к лучшему, но стали еще ужаснее.

Если бы он теперь, как 20 лет тому назад, вздумал навестить московские ночлежные дома, — он, конечно, не нашел бы там своих старых знакомых. О них позаботилось время, сметающее с земли и радости, и несчастья, но он нашел бы там новых людей, таких же ужасных, как и те, которых он когда-то видел. И этих людей теперь гораздо больше, чем было прежде. За 20 лет десятки, может быть, сотни тысяч прошли через рожновские дома; жили там, мучились там, совершали преступления, умирали, — в то время как гр. Толстой совершенствовался нравственно в Ясной Поляне и готовил громовые статьи по адресу тех интеллигентов, которых его пример не соблазнял к подражанию. Что же это значит? Как может гр. Толстой говорить себе и убеждать нас, что он вполне был удовлетворен за то, что не заробел перед выводами разума? О каком удовлетворении может быть речь, пока существуют ляпинцы, да еще в таком подавляющем количестве? Пророческое «будет очень

скоро» оказалось неправдой, значит! И какой обидной неправдой!

Тут только сказывается то представляющееся на первый взгляд парадоксальным обстоятельство, что проповедь, как и многие другие виды духовной деятельности человека, не имеет и не ищет цели вне самой себя. По-видимому, гр. Толстой не только словом, но и примером учит людей помогать ближним. Но оказывается, что ни слово, ни дело к ближним отношения не имеют. Статьи и книги, одна лучше другой, в смысле силы и полноты выражения, непрерывно напоминают читателям о беспокойном мыслителе Ясной Поляны; гр. Толстой все больше и больше укрепляется в своем убеждении, что он открыл новый путь, несомненно ведущий — и скоро — к всеобщему счастью, но счастье так же далеко, как и прежде, а горе, то ужасное горе, о котором так мастерски рассказал нам знаменитый художник, осталось все тем же и даже стало ужаснее. И он «удовлетворен»? И он уже забыл свое «нельзя жить» только потому, что пашет и пишет хорошие книжки, что ему снова удалось переманить на свою сторону «добро»? Ему «так приятно давать», он считает это дело даванья столь важным, что за ним можно забыть грозное «так нельзя жить» и даже выступать с суровыми, уничтожающими обличениями против всех тех, кто не видит возможности выхода по указываемому им пути?!

В «Мыслях, вызванных переписью» обличитель сравнительно еще не так заметен. Гр. Толстой, вновь почувствовав приятство добра, считает себя еще слишком богатым, чтоб сердиться и негодовать. Он как будто бы надеется лаской и добрыми словами повести за собой людей. Но люди, конечно, не пошли за ним. И по мере того как уходило время и «это будет скоро» затягивалось, счастливые времена не наступали, пророчество не сбывалось, — раздражение гр. Толстого все росло. Явилось неизбежное «кто виноват?». Кто виноват, что простое и ясное учение гр. Толстого не осуществляется? Виноваты — люди и только, конечно, люди, — ибо кто же другой, кроме людей, ответит, кому можно будет вменить в вину, на кого можно напасть, кого упрекать? Таково уже свойство нравственности. Она не может существовать без своей противоположности — безнравственности. Добру нужно зло как объект мщениия, а добрым людям — злые люди, которых можно призвать к суду, хотя бы к воображаемому суду совести.

Этим и объясняется странная симпатия гр. Толстого к кантовской «Критике практического разума»²¹. Последователь

Евангелия, ученик Христа заявляет, что критика практического разума «содержит в себе сущность нравственного учения». Уже одно происхождение «критики» отнимает у истинного христианина право называться «кантианцем». «Критика практического разума» является только пристройкой к «Критике чистого разума». Кант нашел синтетические суждения а priori и признал их источником наших знаний, условием существования науки. Таким способом, как он сам объясняет в своих «Prolegomena»²², он задержал скептицизм Юма, устанавливавший невозможность какой бы то ни было науки. Прав или не прав был Кант, разрешивши таким образом юмовскую задачу, но решение показалось ему до того важным, всеобъемлющим, что он, не затрудняясь, применил его к вопросам нравственной философии.

В опытных науках нас смущало понятие о причинности, и мы склонны были признать его незаконным детищем опыта. Кант доказал его законное происхождение, отнеся его к синтетическим априорным суждениям, т. е. к таким, которые предшествуют опыту, обуславливают собою опыт. Категорический императив построен по образу и подобию категории причинности, и только потому, что для полноты системы ему должно было быть так построенным.

Действительные противоречия в области нравственной жизни для Канта уже не существовали. Пред ним стояло неоконченное здание метафизики, и его задача состояла лишь в том, чтобы, не изменяя раз задуманного и наполовину выполненного плана, докончить начатое. И явились категорический императив, постулат свободы воли и т. д. Все эти столь роковые для нас вопросы имели для Канта лишь значение строительного материала. У него были незаделанные места в здании, а ему нужны были метафизические затычки: он не задумывался над тем, насколько то или иное решение близко к действительности, а смотрел лишь, в каком соответствии находится оно с критикой чистого разума — подтверждает ли оно ее или нарушает архитектурную гармонию логического построения. И, конечно, своей цели он достиг. Логическое соответствие между частями здания ничего не оставляет желать: оно вполне кантовское. Но тем поразительнее отношение гр. Толстого к критике практического разума. Что общего между категорическим императивом или принципом возмездия, провозглашенным Кантом, и евангельским учением? Если немецкие профессора благоговеют пред нравственным учением Канта, если они восхищаются его «благородной защитой долга» — это понятно.

Им больше всего нравится то обстоятельство, что у Канта этика по прочности и точности своих выводов приравнена к математике. Но гр. Толстой? Как мог он примириться с учением, где принципом наказания выставляется не милосердие, а справедливость («гордое слово справедливость», как выражался он еще в «Войне и мире»), где говорится, что наказывать нужно не затем, чтобы оградить общество от опасности, и даже не затем, чтобы исправить преступника, а *потому*, что преступление совершено. Для Канта возможность подменить в данном случае слово «затем» словом «потому» было настоящей и очень важной победой: *ad majorem gloriam*²³ критики чистого разума, интересы которой для ее автора, естественно, казались самыми высшими. Но гр. Толстой говорит, что критика чистого разума никуда не годится, что она «только потакает царствующему злу». Что же привлекло его к критике практического разума? Едва ли ему пришлось по сердцу учение Канта о сострадании. Как известно, Кант отвергал сострадание на том «основании», что оно только увеличивает количество страданий, прибавляя к горю страдающего еще горе страдающего. Все эти практические выводы, которые так подходили Канту, так мало гармонируют с запросами гр. Толстого, по словам которого — «все благо людей только в отвержении от себя и служении другим»! Что же подвигло его, так скупое расточающего похвалы ученым — особенно знаменитым, — возносить «критику практического разума». Очевидно, одно: категорический императив, обязанность служить добру как добру, то самое, что когда-то Левин, после мучительных сомнений, отверг как антижизненный, ложный принцип. Теперь же для гр. Толстого этот принцип — дороже всего. «Служить добру» — для него это не только бремя, а облегчение от бремени. И, сверх того, это дает ему, помимо мнимых обязанностей, еще *право* требовать от других людей, чтобы они делали то, что он делает, чтобы они жили так, как он живет. Это дает ему счастливую возможность выступить с проповедью, открывает ему новые горизонты и перспективы, в которых он теперь более, чем когда бы то ни было, нуждается, после того как «Война и мир» и «Анна Каренина» заключили собой иной период его существования, когда были другие горизонты и перспективы. И долг, чистый кантовский долг, в той своей форме, которая не допускает никаких сомнений о том, что «можно» и чего «нельзя» делать, ложится в основание учения гр. Толстого, того самого гр. Толстого, который еще недавно так мало верил в разум и требовал от людей, чтобы они не меняли легкомысленно пути своих от-

цов и верялись не соображениям ума, воображающего, что он может перекроить мир, а непосредственному инстинкту, дающему возможность «врезаться как плуг в землю».

Быть может, читателю покажутся несправедливыми и ненужными сличения нового учения гр. Толстого с его прежним мировоззрением. Кто старое помянет — тому глаз вон. И затем, гр. Толстой так торжественно отрекся от своего прошлого, что укорять его в противоречии и непоследовательности уже совсем излишне. Он ведь сам признается, что был дурным. Чего же еще? Но прежде всего я менее кого бы то ни было хочу укорять гр. Толстого. Он был, есть и навсегда останется «великим писателем земли русской». Если я заглядываю в его прошлое, то вовсе не затем, чтобы уличить его, а единственно с тем, чтобы лучше разъяснить себе смысл и значение его учения. И затем, меня не столько поражает разница между новым и прежним гр. Толстым, сколько единство и последовательность в развитии его философии. Правда, есть и существенные противоречия, и их забывать не следует. Гр. Толстой времени «Войны и мира» и «Анны Карениной», во всяком случае, является для нас важным свидетелем, которого не только можно, но должно обязательно выслушать. В особенности ввиду того обстоятельства, что, как было показано выше, этот замечательный человек упорно и постоянно, в течение всей своей жизни, высказывал убеждение, что вне «добра» — нет спасения. Все изменения его философии никогда не выходили за пределы «жизни в добре»: перемены происходили только в представлении о том, в чем это добро и что нужно делать, чтобы иметь право считать его на своей стороне. Оттого-то в гр. Толстом всегда замечалась такая чисто сектантская нетерпимость в отношении к чужим мнениям и к отличному от его собственного образу жизни. Таково уже свойство добра. Кто не за него, тот против него. И всякий человек, признавший суверенность добра, принужден уже делить своих ближних на хороших и дурных, т. е. на друзей и врагов своих. Правда, гр. Толстой выражает постоянную готовность простить человека и перевести его из разряда дурных в разряд хороших, — но под неперменным условием раскаяния: «Признайся, что ты был не прав, был дурным, живи по-моему, и тогда я назову тебя хорошим». Иного способа примирения нет. Более того, без этого условия объявляется вражда навеки. Вражда, конечно, не в обыкновенном смысле. Гр. Толстой не ударит, не подведет под несчастье своего противника. Наоборот даже, он подставит другую щеку, когда его ударят в одну, он примет и обиду и горе и тем больше

будет доволен, чем больше нужно будет отдать. Одного только не отдаст — своего права на добро. При всяком посягательстве на это право гр. Толстой проявляет такую же жадность, какую проявляет у Шекспира Генрих V, когда дело идет о славе. Оба они — и гр. Толстой, и Генрих V — считают, что в данном случае жадность — не порок и не только не может быть поставлена в упрек, а прямо-таки должна быть вменена в достоинство человеку. С английского короля, конечно, спрашивать нечего, но, когда гр. Толстой проявляет ту же готовность защищать свое благо, что и средневековый рыцарь, — это наводит уже на серьезные размышления. Та нравственность, то добро, которое, как мы всегда думали, стоит вне обычного соревнования эгоизма, оказывается вдруг таким же человеческим, неотчуждаемым благом, как и все другие, чисто языческие блага, как слава, власть, богатство и т. д. Из-за добра тоже возможна неумолимая борьба — только при посредстве иного оружия. Вся жизнь гр. Толстого служит тому примером; вся проповедь его служит тому доказательством. В последнем своем произведении — «Что такое искусство» — гр. Толстой, уже семидесятилетний старик, вступил в борьбу за свое право с целым поколением людей. И как эта борьба вдохновляет его! Книжка эта, вся задача которой сводится к тому, чтобы заявить людям: вы безнравственны, а я нравствен, т. е. высшее благо за мной, а не за вами, — написана с мастерством, подобного которому вы не найдете в современной не только русской, но и европейской литературе. Несмотря на внешне спокойный, почти эпический тон, страстное возбуждение и негодование, направлявшие собой перо гр. Толстого, слишком чувствуются даже и теми, которые не очень интересуются источником творчества этого замечательного писателя. Бранных слов, в которых обыкновенно выражается человеческий гнев, там нет и в помине. Гр. Толстой избегает даже открытой насмешки. Все его оружие — это тонкая ирония, и затем несколько на вид безобидных эпитетов — «дурной», «безнравственный», «испорченный» и т. д. Слово «наглость» употреблено всего один раз — в применении к Ницше. Казалось бы, таким путем ничего и сделать нельзя, особенно в наше время, когда слово «безнравственный», по-видимому, уже давно потеряло свою прежнюю остроту, а противоположное ему слово «добродетельный», которым гр. Толстой не боится пользоваться для обозначения своего и своих, считается почти синонимом комического. И тем не менее, что может сделать талант! «Что такое искусство» является образцом полемиической литературы. Сильнее сказать то, что сказал гр. Тол-

стой, невозможно, даже и вне тех условий христианской самообороны, в которые он добровольно себя поставил. Я глубоко убежден, что огромное большинство читателей, особенно русских, — как бы далеки они ни были от идеалов гр. Толстого и как бы мало они ни были расположены отказываться от своих преимуществ привилегированного класса, — с истинным наслаждением прочли его новое произведение и даже нашли, что «в сущности» он совершенно прав. Правда, и на этот раз, как и до сих пор было, дело «добра» нисколько не подвинулось вперед. Даже, если угодно, еще ухудшилось. Ибо между многочисленными читателями толстовской литературы, наслаждающимися художественным талантом великого мастера, есть и такие, которые на самом деле хотят у него научиться чему-нибудь и исправить свою жизнь. И на совесть этих людей слова гр. Толстого упадают свинцом, их и без того невеселая жизнь совершенно отравляется грозными нападками неумолимого судьи. «Да, мы едим, пьем, одеваемся и все берем у мужиков, которым ничего взамен не возвращаем», — повторяют они слова учителя, но сделать, конечно, ничего не могут. Они идут в деревню, куда зовет их гр. Толстой, и возвращаются оттуда с новым запасом укоров совести, ибо там они ничего или почти ничего не могли сделать по той программе, которая была выработана для них в Ясной Поляне. От них требовалось, чтобы они жили среди мужиков и по-крестьянски; они, конечно, не могли этого сделать и ушли назад в город больные, обессиленные, измученные, с тяжким сознанием громадности числящегося за ними долга. Те, которых имел или, по крайней мере, должен был иметь в виду опрокинуть своим рычагом гр. Толстой, и ухом не вели, читая его произведения. Наоборот, они с удовольствием перечитывали его новые статьи как образцы душевспасительной литературы, как они читали Евангелие, пророков. Я знал одного фабриканта, миллионера, отдававшего свои деньги на проценты и считавшего себя толстовцем. И этот случай — не исключение. Наоборот, он типично выражает собой отношение читающей публики к проповеди. Да что говорить! Ведь гр. Толстой не от своего имени проповедует. Он лишь повторяет на современном языке то, чему тысячи лет тому назад учили пророки и апостолы: но если европейские народы, столько столетий подряд признававшие Библию своей священной книгой, не исполнили ее заветов, то как гр. Толстой мог серьезно надеяться, что его слово сделает больше, чем слово его учителей! Очевидно, его обещание «это будет скоро», как и весь пафос его проповеди, относился не к действительной борь-

бе со злом и неправдой, а к собственным, чисто личным задачам. Ему нужно было не вне себя сделать что-нибудь, не другим помочь, а себе найти дело, удовлетворение, которого он не нашел в своих художественных трудах. «Война и мир», носившая печать полной законченности и умиротворения, сменилась «Анной Карениной», «Анна Каренина», в свою очередь казавшаяся произведением цельного и самоудовлетворенного духа, сменилась проповедью нравственности. Конец ли это? Кто может предсказать? Может быть, у гр. Толстого еще раз хватит сил и мужества сжечь то, чему он теперь поклоняется, и возвестить новое слово? Теперь он отвергает свою прежнюю художественную деятельность, которой он с такой искренностью и страстностью предавался когда-то. Она ни для чего не нужна, она ничего не сделала. Но проповедь, на которую он теперь рассчитывает, сделает ли больше? И какой критерий человеческой деятельности выставит гр. Толстой тогда? Теперь он отвергает все искусство: и свое, и не свое — на том основании, что оно не нужно массе. Но если и проповедь его не облегчает положения масс, то следовательно, и ее нужно отвергнуть?

Но в отношении к проповеди гр. Толстой, по-видимому, не признает — теперь по крайней мере — того масштаба, которым он измеряет достоинство всех других родов литературы. Проповедь хороша сама по себе, независимо от результатов, ею приносимых. Есть возможность и все искусство сделать в этом смысле ценным. Для этого нужно ему поставить те же задачи, которые поставляет себе проповедь. Художник, который хочет иметь право называться этим почетным именем, должен в своих произведениях подчиняться двум условиям: во-первых, писать так, чтобы все решительно могли понимать его, а во-вторых, — говорить не обо всем, что его занимает, а лишь о таких вещах, которые возбуждают в людях добрые чувства. С этой точки зрения гр. Толстой осуждает все современное искусство, начиная с собственных произведений и кончая Шекспиром, Данте²⁴, Гете, — не говоря уже о менее видных и особенно более новых писателях, для осуждения которых он в своем кратком репертуаре добродетельно-бранных слов не находит достаточно сильных выражений. Исключение он делает лишь для немногих произведений немногих писателей. В этом ограниченном списке достойных учителей слова любопытно видеть имя Достоевского — того самого Достоевского, которого и Ницше называл своим учителем. Собственно говоря, Достоевский не удовлетворяет основному условию, предъявляемому гр. Толстым к писателям. Мужики его не поймут, ибо он для них на-

столько же учен, как и Шекспир. По-видимому, гр. Толстой считает, что зато Достоевский более полно, чем какой бы то ни было другой писатель, удовлетворяет второму условию: он учит добру. В этом отношении гр. Толстой вполне прав. Достоевский точно во всех своих сочинениях (исключая отчасти особенно рекомендуемых гр. Толстым «Записок из мертвого дома») никогда не забывает учить добру. Но чем же тогда мог он снискать себе расположение Фридриха Ницше, для которого добро было приблизительно тем же, чем дьявол для гетевской Гретхен? Понять, за что Ницше и гр. Толстой ценили Достоевского, — значит найти ключ к объяснению их столь противоположных на вид философий. Поэтому мы остановимся на одном из самых характерных и наиболее прославившихся произведений Достоевского — «Преступлении и наказании».

VI

Основная идея «Преступления и наказания» почти уже высказана в самом названии романа. Сущность ее в том, что нарушения «правила» ни в каком случае дозволено быть не может — даже тогда, когда человек решительно не понимает, для какой надобности это правило придумано.

Раскольников, бедный студент, решается убить уже почти неживую старуху, чтобы добыть средства для устройства своей жизни. Раскольников — человек даровитый, талантливый, полный жизни и желания найти себе соответствующую своим силам деятельность. Все мечтания его по душе и самому Достоевскому, у которого не было, как у гр. Толстого, убеждения, что всякого рода интеллигентный труд — безнравствен. Наоборот, если бы случайно Раскольников получил дозволенными законом способами нужные ему для занятия средства, Достоевский благословил бы все его планы. Но эти средства дозволенным способом достать невозможно. Нужно выбирать одно из двух: или отказаться от своего будущего и погубить жизнь за черной, бессмысленной работой в борьбе из-за куска насущного хлеба или открыть себе путь к настоящей (по мнению Достоевского, «настоящей») жизни при посредстве преступления, убийства. Половина романа наполнена размышлениями Раскольникова, борющегося против живущего в нем представления о недозволённости убийства. С одной стороны, внутренний голос говорит ему: нельзя убивать: с другой стороны, тысячи соображений являются к нему в доказательство того, что этого

голоса слушать не надо, что убить — можно. В отыскании этих соображений Раскольников (т. е. Достоевский) неисчерпаем — это и называется «психологией преступника», этому роман обязан своей славой. Основная, впрочем, тема одна: убийство бесчисленное количество раз совершалось людьми — и безнаказанно. Все дело не в том, что «нельзя» убивать, размышляет Раскольников, но что это «нельзя» связывает только маленьких, слабых людей. Большие же и сильные люди не боятся этого формального препятствия и, когда оно задерживает их в намеченных целях, сметают его с пути. Пример — Наполеон. В таком духе написана была Раскольниковым и статья для журнала. Приблизительно эти же соображения заставляют его решиться и на убийство. Я не знаю, нужно ли говорить, что Раскольников — фантастический убийца и что при его настроениях совершить убийство — дело невозможное. Мне кажется, что и сам Достоевский не стал бы этого отрицать. И в этом именно весь интерес романа. Настоящий убийца и те способы, которыми он преодолевает заповедь «не убий», — Достоевского совсем не занимали. Оттого-то и жертва для Раскольникова подобрана такая: полуживая старуха, со дня на день готовящаяся отдать Богу душу. Это именно и нужно было Достоевскому. Он стремился поставить своего героя в такое положение, при котором его преступление будет преступлением только с формальной стороны. Мне кажется, что, если б он мог, не запутывая слишком романа, так сделать, чтоб Раскольников ударил топором старуху уже после того, как она умерла раньше естественной смертью, он бы это сделал — и потом все-таки заставил бы Раскольникова угрызаться, отдать себя в руки правосудия, пойти на каторгу и т. д. Пред Достоевским вопрос стал так: кто прав, кто лучше — те ли, которые (как он сам, Достоевский) держатся правила, смысл которого им непонятен, или те, которые по тем или иным побуждениям осмеливаются нарушать это правило. Ответом и является вторая часть «Преступления и наказания», в которой Раскольников смиряется — и не в силу того, что ему жаль своей жертвы (жертвы, обе жертвы не играют никакой роли в романе, и для Достоевского, как и для Раскольникова, имеют только внешнее значение преграды, черты, дальше которой человек не должен идти), а потому, что он постиг, что нельзя преступать правило. Чтоб привести Раскольникова к этому сознанию, Достоевский придумывает для него самые ужасные пытки.

Жестокий талант! Но откуда пришла к нему эта жестокость? Разве Достоевский иначе создан, чем все люди? Здесь та

же история, что и у гр. Толстого, только на иной манер. Раскольникова (фантастического, никогда не существовавшего убийцу — повторяю это) нужно заставить покориться правилу, чтоб из покорности правилу создать свою добродетель. Достоевский, как и гр. Толстой, готов подставить щеку ближнему, — но добродетели своей, своего права на добродетель — не только не уступит, но отнимет у ближнего. И в борьбе за это право — он неумолим. Даже наоборот — чем больше он может проявить жестокости, чем сильнее может наказать он свою жертву, тем полнее его торжество. Но и этого ему мало; он не довольствуется тем, что мучает жертву, — он вырывает у нее признание в ее неправоте, в ее виновности, преступности. Приведу несколько слов, в которых выльется весь Достоевский: «Странно было видеть, как в этой маленькой комнатке сошлись за чтением вечной книги убийца и распутница». Убийца — Раскольников, распутница — Соня. Зачем понадобилось Достоевскому, не выпускавшему из рук Евангелия, клеймить этими ужасными именами изголодавшегося студента и содержавшую своим позором семью Соню? Это он в Евангелии прочел? Так он читал Евангелие? Нет, ему нужно было иное! Ему нужны были для себя особые права и привилегии, ему, подпольному человеку, не умевшему не посторониться при встрече с офицером и тщетно надевавшемуся превзойти в величии Наполеона, — и он ставил себе в заслугу свою готовность не преступать правило, свою нравственность, которую он придумал в долгие бессонные ночи, проведенные в борьбе с соблазнами недоступной ему силы. В результате — «психология», две психологии даже. С одной стороны, первая часть «Преступления и наказания», в которой Раскольников заодно со своим творцом признает свою неспособность к преступлению — слабостью, с другой стороны, — вторая часть, где Достоевский уже один, без Раскольникова, находит для себя в готовности остаться нравственным — новый ореол, источник славы и гордости.

И тогда только, когда сомнения в своей слабости побеждены, Достоевский начинает торжествовать победу правила над Раскольниковым, как свою собственную победу. И, чем больше унижен, опозорен, уничтожен Раскольников, тем яснее на душе у Достоевского; под конец, когда Раскольников, уже лишенный всех, не только юридических, но и нравственных, прав состояния, кается в совершенном, Достоевский дарует ему душевный мир, под условием, что все оставшиеся ему дни он проведет в каторге как кающийся, не смеющий надеяться на земное счастье «убийца» в обществе «распутницы» Сони, тоже иску-

пающей добрыми делами несчастье своей молодости. «Жестокый талант» теперь понятен. Понятно теперь, почему и Ницше, и гр. Толстой пришли поклониться ему. Ницше близки были подпольные рассуждения первой части «Преступления и наказания». Он и сам, с тех пор как заболел безнадежно, мог видеть мир и людей только из своего подполья и размышлениями о силе заменять настоящую силу. Он простил охотно Достоевскому вторую часть — наказание за первую — преступление. Гр. Толстой — обратно: за вторую часть — простил первую. Ибо та «психология», которая грозит подорвать обязательность правила, наверное, не по душе гр. Толстому. Это все «испорченность», «развратность», это все «пакостные идеи», придуманные «праздной культурной толпой» (все слова гр. Толстого — если собрать их вместе, едва ли от них повеет смирением, да и отдельно взятые, особенно в том количестве, которое допускает в передней своей книге гр. Толстой, — они достаточно говорят о «кротости» знаменитого писателя), — за это похвалить нельзя. Но Раскольников был наказан, у Раскольникова было исторгнуто признание вины, прощение было дано под условием жизни в добре — разве этого не достаточно, чтобы заслужить право на звание народного учителя?

Здесь я позволю себе небольшое отступление, которое, ввиду задачи этой книги, вероятно, окажется не лишним. Я хочу сравнить миросозерцание Шекспира, того самого Шекспира, которого не признает гр. Толстой, с миросозерцанием Достоевского. Сравнить не во всем объеме, — а только отчасти: в их понимании зла и преступления. У Достоевского есть Раскольников, у Шекспира — Макбет. Сюжет — тождествен. И оба писателя — христиане. Только Шекспир никогда не ставит на вид этого обстоятельства, Достоевский же сделал из этого свое литературное *profession de foi*²⁵.

Больше всего поражает при сравнении «Макбета» с «Преступлением и наказанием» отношение их авторов к жертвам убийства. У Достоевского обе убитые женщины не играют никакой роли. Он бы, подчеркиваем это обстоятельство, оставил их жить или воскресил бы, если бы мог, до такой степени факт их смерти безразличен для него. Они введены в роман лишь потому, что нужен же хоть какой-нибудь объект для Раскольникова. Но смысл и значение преступления, с точки зрения Достоевского, не в том, какое зло сделал Раскольников своим жертвам, а в том, какое зло сделал он своей душе. В этом отношении и автор и герой «Преступления и наказания» думают и чувствуют совершенно одинаково. Достоевский почти не гово-

рит ни о старухе, ни о девушке — хотя говорит о многом, что никакого отношения к роману не имеет, хотя часто является многословным до утомительности: Раскольников, в свою очередь, почти не вспоминает об убитых им, хотя фантазия его непрерывно рисует ему самые разнообразные ужасы. У Шекспира мы видим совсем иное. Макбет, действительно, только и размышляет что о своей душе. Для него весь ужас совершаемых им поступков сводится только к личной ответственности. Он «погубил» навеки свою душу, он «не может молиться», не может произнести «аминь», когда другие говорят «Господи, помилуй» — и это мучительное душевное состояние застилает пред ним весь остальной мир, всех людей. Он так глубоко погрузился в кровь, что ему все равно не стоит возвращаться. Он чувствует, что отрезан от всего мира, и видит во всех людях, живых и мертвых, только врагов, ищущих погубить его душу. Но Шекспир смотрит на Макбета своими собственными глазами. Он ни на минуту не забывает, что не только в душе и ее погибели дело, когда речь идет о зле и преступлении. Наоборот, его столько же занимают те несчастья, которые Макбет приносит окружающим его людям, сколько и психология преступной души. Вот в каких словах Росссе описывает положение Шотландии:

Страна несчастная! Увы, ей страшно
И оглянуться на себя! Для нас
Она не мать, а темная могила.
Улыбки там не встретишь на лице;
На стон и вопль, звучащий без умолку,
Никто не обращает там вниманья,
Печаль слывет за пошлое безумство.
При мрачном звуке похоронной меди
Едва ль кто вздумает спросить: по ком?
И люди мрут, с болезнью не знакомясь,
Как вянет сорванный цветок.

Шекспир далее изображает ужасную сцену избиения семьи Макдуффа. Какое страшное впечатление производит на читателя немой ужас Макдуффа, узнавшего о гибели своих малюток и жены. Кто не помнит обращенных к Макдуффу слов Малькольма:

Творец небесный!
Макдуфф, не надвигай на брови шляпу!

И затем восклицание Макдуффа о Макбете: «Злодей бездетен». Ничего подобного у Достоевского мы не видим. Преступ-

ление его заинтересовало, могло заинтересовать только с одной стороны: со стороны своего значения для души преступника. Он подошел к своему Раскольникову с прямо противоположной стороны, чем Шекспир к Макбету. Его занимал вопрос, как могут, как смеют делать другие люди то, чего он, Достоевский, не может, не смеет делать. Оттого-то он и убийцу подобрал такого, который учится в университете, пишет статьи, не знает сегодня, что будет есть и будет ли вообще есть завтра. С этим — он знал заранее — психология справится в желательном смысле, т. е. убийство, наверное, раздавит и уничтожит его: его ли это дело? А вывод получится такой: в подчинении правилу высший смысл жизни; Достоевский правилу подчиняется, следовательно — смысл за ним. У Шекспира нет и следа таких настроений. Для него преступление становится преступлением только в силу того зла, которое он причиняет людям — Дункану, Макдуффу, его детям, всей Шотландии. У него нет и не может быть вопроса о том, хорошо ли самому стать убийцей и не прибавить ли к его собственному душевному величию то обстоятельство, что он убьет кого-нибудь. Более, если бы он и убедился в том, что убийство может прибавить что-нибудь, даже очень много к величию его души, — он все-таки не убил бы. Если бы размышления выяснили ему, что такого правила — «не убий» — нет или что это правило для ничтожных и маленьких людей, а для больших, великих людей есть другое правило: убивай, — он все-таки не убил бы. Ибо, кроме расчетов, выгод своей души, у него есть еще понимание счастья и несчастья других людей — малюток Макдуффа, короля Дункана и т. д. Если бы пред ним «убий» восстало бы в том всеоружии грозной повелительности, в каком пред Макбетом и Раскольниковым встало «не убий» — он все-таки не убил бы. Для Достоевского, очевидно, шекспировское отношение к преступлению было совершенно недоступным. У него весь вопрос сводился лишь к тому, какое правило лучше вооружено — «убий» или «не убий». Но и в этом вопросе он не был беспристрастным судьей. Он всю силу своего огромного таланта направил на поддержание престижа «не убий» главным образом потому, что он все равно не мог быть Наполеоном. Оттого-то он и душил своего Раскольникова, оттого-то он его отпускает только под условием признания своей «вины». У Шекспира нет и следа такого отношения к Макбету. Едва ли нужно говорить, что красок у Шекспира для изображения мук угрызения совести у преступника много больше, чем у Достоевского, что в коротеньком «Макбете» полнее и ярче обрисованы настроения и терзания героя,

чем в длинном «Преступлении и наказании». Вспомните хоть эти слова несчастного убийцы:

По сводам замка
Неумолкаемо носился вопль:
«Гламис зарезал сон, зато отныне
Не будет спать его убийца, Кавдор,
Не будет спать его убийца, Макбет!»

От этого и подобных восклицаний Макбета веет истинно средневековым ужасом пред неизбежностью страшного суда. Шекспир понимал и умел обрисовывать самые ужасные трагические настроения, не делая ни малейшего напряжения, не прибегая к искусственным приемам, не выматывая душу у читателя вечным повторением мучительных длиннот. И тем не менее какая разница между Шекспиром и Достоевским и здесь, в изображении психологии убийцы! Шекспир не только не ищет погубить душу Макбета, не только не хочет раздавить, уничтожить своим красноречием и без того уже уничтоженного и раздавленного человека, но, наоборот, он весь, целиком на стороне Макбета — и без всяких условий, ограничений и требований, без которых Достоевский и все почитатели «добра» ни за что не отпустят своих преступников. И Шекспир ни на минуту не боится, что таким отношением он потакает убийце или поощряет убийство. И еще менее думает о том, что его нравственное величие потеряет, если за Макбетом останутся человеческие права, если преступник будет сметь думать о себе, о своем спасении, а не о покаянии: у Шекспира, по мере развития трагедии, Макбет не только не уступает, не склоняет повинной головы пред добродетельным автором, но, наоборот, все более и более ожесточается с того момента, когда он понял или вообразил себе, что внутренний судья ни за что не простит ему «одного удара»! И это ожесточение не вызывает у Шекспира вражды к непокорному: оно кажется поэту естественной, справедливой реакцией против безмерной притязательности «категорического императива», осмеливающегося предавать вечной анафеме человека за «один удар». Для Шекспира Макбет не перестает быть человеком ближним после рокового события, и, несмотря на то, что Шотландия обращена озверевшим королем в темную могилу, несмотря на то, что тысячи жертв вопиют к небу о справедливости, Шекспир не считает ни нужным, ни возможным заставить самого Макбета признать постигшую его кару законной. Чем безжалостнее преследуют Макбета фантастические призраки, тем энергичнее он готовится к отпору, и пока

есть у него физические силы — он не смиряется. Нужно ли говорить о том, насколько психологически Шекспир правее Достоевского? Ибо как бы ужасно ни было прошлое человека, как бы он ни раскаивался в своих делах — никогда он, в глубине своей души, не признает, не может признать себя справедливо отверженным людьми и Богом. Конечно, пред непобедимыми внутренними и внешними препятствиями каждый в конце концов смиряется. Но никто не признаёт и не признает, что вечное осуждение справедливо, что все права его потеряны, что он зависит от милости и великодушия других людей, соглашающихся на известных условиях даровать ему прощение. Гигантская борьба Макбета с живыми и мертвыми врагами служит этому бесподобной иллюстрацией. Не всякий будет смел, как Макбет, не всякий решится до конца поступать и говорить по своему, от своего имени. Обыкновенный, средний человек, при подобных обстоятельствах, сдаётся: он признает, что травля категорического императива законна, что он действительно заслуживает какого угодно вечного осуждения. Но это — притворство, ложь, посредством которой он ищет избежать именно той участи, которой он на словах признает себя достойным. В выборе сюжета сказались черты обоих художников. Шекспир заинтересовался непокорившимся и действительно ужасным злодеем, Достоевский — покорившимся и безобиднейшим убийцей. Шекспир искал оправдать человека, Достоевский — обвинить. Кто из них истинный христианин? И до какой степени по основной своей идее (я уже не говорю о выполнении) «Преступление и наказание» уступает «Макбету»? Меж этими двумя художественными произведениями, помимо степени дарования их творцов, существенная разница в основных задачах. У Достоевского — на первый план выдвигается проповедь. У Шекспира — вопрос чисто философского характера. Достоевскому нужно внушить людям, что можно служить «добру» и «злу», что он сам служит «добру», потому — очень достойный человек, а другие служат «злу» и — недостойные люди. У Шекспира вопрос о личном достоинстве в стороне. Пред ним — ужасное явление: преступление. Ужасное вдвойне: по тем несчастьям, которые оно приносит людям, и по вечному проклятию, которому подвергается преступник.

Ему нужно понять, объяснить себе, что это значит: действительно ли наши представления о сущности нашей преступной души правильны? Он не хочет великодушно поступить со своим злодеем — даровать ему прощение в доказательство собственной нравственной высоты. Он добивается найти право Мак-

бета и потому не отнимает у него сил для борьбы. Прочитавши «Преступление и наказание», вы остаетесь под мучительным впечатлением, что выслушали проповедь безгрешного праведника, направленную против многогрешного мытаря. Прочитавши «Макбета», в котором автора как будто и нет, вы выносите убеждение, что нет такой силы, которая могла, хотела бы уничтожить человека. Говоря словами Евангелия: «Нет воли вашего Отца небесного, чтобы погиб один из малых сих»²⁶.

Более подробно останавливаться на Шекспире и Достоевском программа настоящей работы не позволяет.

Но и приведенного, кажется, достаточно для того, чтобы выяснить, в чем существенная разница между философией и проповедью и кому нужна проповедь, кому философия.

VII

У нас для обозначения происшедшей в творчестве гр. Толстого перемены говорят, что он от художественной деятельности перешел к философии: об этом очень жалеют, ибо предполагается, что гр. Толстой, будучи отличным, гениальным художником, как мыслитель, философ — очень плох. Доказательством и, по-видимому, очень решительным в пользу такого предположения, является послесловие к «Войне и миру». Оно написано неясно, запутанно. Гр. Толстой все топчется на одном месте среди не имеющих значения общих фраз. Это, пожалуй, справедливо. Послесловие написано нехорошо. Но «Война и мир»? Разве «Война и мир» не истинно философское произведение, написанное художником? Разве послесловие не есть только плохо сделанный план к чудесному зданию? Каким же образом могло случиться, что архитектор, проявивший столько искусства при возведении постройки, не мог нарисовать ее плана? По-видимому, не в архитектуре дело, а в самой задаче. По-видимому, послесловие плохо не оттого, что гр. Толстой не владеет циркулем и линейкой, а оттого, что циркуль и линейка не пригодны для выполнения задачи. Отняв у себя право пользоваться красками, гр. Толстой этим самым обрек себя на непроизводительную работу, ибо смысл всей философии «Войны и мира» в том и заключается, что человеческая жизнь находится за пределами, поставляемыми нам всею совокупностью имеющих в языке отвлеченных слов. Несомненно, что попытка гр. Толстого пояснить «Войну и мир» посредством добавочных рассуждений могла только испортить дело. Он первой частью

своего эпилога закончил все, что имел сказать; вся его философия в четырех томах этого романа вылилась с такой ясностью и полнотой, дальше которых он не мог уже идти. Князь Андрей, Пьер, Наташа, старик Волконский, княжна Марья, Ростовы, Берг, Долохов, Каратаев, Кутузов — всех не перечесть — разве они нам не рассказали все, что видел и как видел в жизни гр. Толстой? Разве пребывание в плену Пьера, старческая прозорливость Кутузова, трагическая смерть кн. Андрея, огорчения и радости Наташи, резиньяция Каратаева, стойкость русских солдат, неприятзательное, тихое геройство безвестных офицеров, массовое бегство жителей из городов — разве все это, с такой законченностью и яркостью изображенное гр. Толстым, не включает в себя «вопросы» о свободе воли, о Боге, нравственности, историческом законе? Не только включает, само собою разумеется, — но более того, обо всем этом нельзя иначе говорить, как в форме художественного произведения. Всякий другой способ обязательно поведет к тому, образцом чего является послесловие. В особенности у художника, т. е. у человека, который знает, как много нужно сказать, и чувствует, как мало говорят линии. Поэтому он пытается еще раз и еще раз на различные лады повторить уже сказанное, ничего, конечно, выяснить не может и приводит нас к сознанию, что он — не философ. Но, это, конечно, наше заблуждение. Гр. Толстой в «Войне и мире» философ в лучшем и благороднейшем смысле этого слова, ибо он говорит о жизни, изображает жизнь со всех наиболее загадочных и таинственных сторон ее. Если послесловие ему не удалось, — то только потому, что он искал недостижимого. Любой критик написал бы лучшее заключение к «Войне и миру», чем сам гр. Толстой, ибо критик, не чувствуя так, как сам художник, всей ширины задачи, держался бы в пределах обычных представлений и потому достиг бы известной, очень относительной, логической закругленности и законченности, которая удовлетворила бы читателей. Но это значило бы, что критик не лучший, а худший философ, чем гр. Толстой, что он не чувствует потребности передать все свое впечатление от жизни и потому превосходно владеет циркулем и линейкой, доволен своей работой и удовлетворяет своих читателей. Сказать про гр. Толстого, что он — не философ, — значит отнять у философии одного из виднейших ее деятелей. Наоборот, философия должна считаться с гр. Толстым как с крупной величиной, хотя его произведения и не имеют формы трактатов и не примыкают к какой-нибудь из существующих школ. Как было, уже указано выше, вся творческая деятельность его

была вызвана потребностью понять жизнь, т. е. той именно потребностью, которая вызвала к существованию философию. Правда, он не касается некоторых теоретических вопросов, которые мы привыкли встречать у профессиональных философов. Он не говорит о пространстве и времени, монизме и дуализме, о теории познания вообще. Но не этим определяется право называться философом. Все эти вопросы должны быть выделены в самостоятельные дисциплины, служащие лишь основанием для философии. Собственно же философия должна начинаться там, где возникают вопросы о месте и назначении человека в мире, о его правах и роли во вселенной и т. д., т. е. именно те вопросы, которым посвящена «Война и мир».

«Война и мир» — истинно философское произведение; в ней гр. Толстой допрашивает природу за каждого человека, в ней преобладает еще гомеровская или шекспировская «наивность», т. е. нежелание воздавать людям за добро и зло, сознание, что ответственность за человеческую жизнь нужно искать выше, вне нас. Только в отношении к Наполеону не выдержан общий тон, характеризующий «Войну и мир». Наполеон для гр. Толстого с начала до конца остается врагом — и врагом нравственно виноватым. И не за те бедствия, которые он причинил России и Европе: это ему прощается. Гр. Толстого возмущает только притязательность императора, его уверенность, что он в течение 15 лет делал историю. «Человеческое достоинство говорит мне, что всякий из нас если не больше, то никак не меньше человек, чем всякий Наполеон», следовательно, не может быть, чтоб он вершил судьбы народов. Он сам — «только ничтожнейшее орудие в руках судьбы». Еще с Соней гр. Толстой не может примириться за ее постылое житье: в то время постылые, ни себе, ни другим не нужные люди смущали его бессмысленным своим существованием. Но затем — он никого — не хочет и не находит нужным винить. Когда Наташа говорит Пьеру, что желала бы только пережить все сначала (смерть князя Андрея) и «больше ничего», Пьер с жаром перебивает ее: «Неправда, неправда, — закричал он. — *Я не виноват*, что я жив и хочу жить; и вы — тоже». Так тогда разрешал гр. Толстой навязчивые вопросы совести, эти вечные «виноват», которые загораживали путь его лучшим героям. «Я жив и хочу жить» — было тогда ответом, пред которым смирялись даже такие щекотливые затруднения, как то, что Наташа была невестой друга Пьера и что этот друг умер всего несколько месяцев назад на ее руках. И всякий, кто жил, как бы он ни жил, даже безнравственно, пошло, грубо, не вызывал негодования гр. Тол-

стого. К Бергу, Друбецкому, князю Василию он относится с добродушной, веселой насмешкой; к злодею Долохову и крепостнику старику Волконскому — с уважением; к Элен — как к *superbe animal*²⁷ и почти так же к ее, во всем на нее похожему, брату Анатолию. Все живое живет по-своему и имеет право на жизнь. Одни — лучше, другие — хуже: одни — маленькие, другие — крупные люди; но клеймить, отлучать от Бога никого не нужно. Спорить нужно только с Наполеонами, желающими отнять у нас человеческое достоинство, да с Сонями, так неудачно втирающимися своими безрезультатными добродетелями в богатую и полную жизнь. С какой любовью описывает гр. Толстой своего Николая Ростова! Я не знаю другого романа, где бы столь безнадежно средний человек был изображен в столь поэтических красках. Даже разбитый о физиономию мужика камень кольца не роняет его в глазах гр. Толстого. Если бы теперь Николай попался под руку гр. Толстому! Какое бы грозное обвинение произнес бы он! Я уже не говорю о Пьере и кн. Андрее. Они, вдобавок к тому, что сами не работают, еще умствуют и считают себя высшими людьми! Несомненно, гр. Толстому необходимо было отречься от своих прежних произведений, особенно от «Войны и мира». Вопрос лишь в том — *возможно ли это*, достаточно ли признать свою прежнюю философию, *прежнюю жизнь* дурной, чтобы навсегда порвать с ней. Целая жизнь не опровергается несколькими книжками. Гр. Толстому *никогда* не развязаться со своим прошлым, так блестяще воплотившимся в его двух больших романах. Оно навсегда будет свидетельствовать — и самым уничтожающим образом — против него. Что бы ни стал он проповедовать теперь о «нравственном просвете» — он всегда будет слышать в устах других свой собственный голос, тридцать лет тому назад так искренно и страстно восклицавший: «Я не виноват, что жив и хочу жить и что вы теперь, взяв уже от жизни все то хорошее, о чем вы так красноречиво рассказывали нам в «Войне и мире», ищете чего-то другого, может быть, тоже хорошего и для вас необходимого, но мне чуждого, ненужного и непонятного. «Пустоцвет» Соня — вы ее забыли?»

Иначе говоря, если бы 30 лет тому назад гр. Толстому предъявили бы его собственные последние произведения — он бы тогда от них отрекся, как теперь отрекся от «Войны и мира», хотя и в то время он всегда хлопотал о том, чтобы жить «в добре». Отречение — против отречения. Которое из них принять? И более всего он отказался бы от своего «Что такое искусство».

Мы уже сказали, что в этой книге собственно искусству отведено второстепенное место. Это уже видно по началу ее.

Гр. Толстой рассказывает о том, как ему однажды пришлось присутствовать на репетиции плохой оперы. По этому поводу он делает расчеты, сколько должна была стоить эта нелепая затея. Оказывается, что очень дорого. Затем он сообщает, что капельмейстер грубо бранил хористов и статистов, что хористки были неприлично обнажены, а танцовщицы делали сладострастные движения. Огромные расходы на постановку дурных произведений искусства и безобразное отношение старших к младшим, бесправным сотрудникам по общему делу возводятся гр. Толстым в правило и предъявляются к искусству вообще как первый тяжелый и серьезный обвинительный пункт. Что могут ответить на это составители драм и симфоний? «Хорошо было бы, если бы художники все свое дело делали сами, а то им всем нужна помощь рабочих не только для производства искусства, но и для их большей частью роскошного существования, и, так или иначе, они получают ее или в виде платы от богатых людей, или в виде субсидий от правительства, которые миллионами дают им на театры, консерватории, академии. Деньги же эти собираются с народа, который никогда не пользуется теми эстетическими наслаждениями, которые дает искусство». В этом исходная точка зрения гр. Толстого: искусство стоит огромных денег, деньги собираются с народа, народ же благами, приносимыми искусством, не пользуется. Сверх того, под видом искусства нам преподносят множество всяких глупостей и гадостей, подобных той опере, на репетиции которой присутствовал гр. Толстой, во имя искусства одни люди оскорбляют человеческое достоинство других. Возникает вопрос: действительно ли искусство такое важное дело, чтобы из-за него приносить подобные жертвы? Не лучше ли совсем отказаться от искусства, а затрачиваемые на него силы и средства употребить на что-нибудь другое — хотя бы на народное образование, о котором так мало заботятся? Так поставлен вопрос гр. Толстым. Едва ли кто-нибудь из его читателей не угадал в самом начале книжки ответ. Народ так дорого расплачивается за искусство и не пользуется им. Разве может быть сомнение в том, что такое положение вещей грубо, возмутительно несправедливо? Богатые люди, у которых все есть, идут к бедным и отнимают у них необходимые не только на образование, но и на пропитание средства, чтобы устраивать театры, концерты, выставки. Разве во время голода в больших городах прекратились спектакли, разве богатые отказались от эстетических на-

слаждений, чтобы помочь несчастным ближним? В справедливости такого вопроса, по-видимому, не может быть сомнения. Любопытно, однако, иное обстоятельство. В русской литературе взгляд, подобный тому, который высказывает гр. Толстой, — не новость. В шестидесятых годах так думали и чувствовали все, которые называли себя «мыслящими реалистами». Добролюбов²⁸ во всех своих статьях только и говорил, что о необходимости все забыть, все забросить и сосредоточить силы общества и государства на поддержании погрязающего в нищете и невежестве народа. Нужно было разбить оковы крепостного права, нужно было дать крестьянам все те блага, которыми пользуется каждый из нас. Гр. Толстому, конечно, еще памятно счастливое возбуждение этого бурного времени. После великого акта освобождения крестьян лучшим русским людям казалось, что для нас нет ничего невозможного, что в самое короткое время путем общественных реформ и литературной проповеди можно добиться уничтожения того обидного неравенства, которое господствовало у нас в старое время. Правда, этих надежд прямо не высказывали. Даже наоборот, многие демонстративно прикрывали свои упования грубыми названиями «положительной философии», «эгоизма» и т. д. Говорили, что нужно резать лягушек и заботиться только о личном счастье. Но под всем этим для глаз всякого беспристрастного человека ясна была великая и благородная задача молодежи; она надеялась спасти отечество и возродить, посредством России, чуть ли не все человечество. Вслед за безвременно скончавшимся Добролюбовым явился Писарев. В нем идеи предшествовавших писателей сказались в еще более резкой форме. В свое дело спасения отечества он верил еще более, чем другие. Но слова для своих идей он подбирал еще более грубые, еще более скрывающие сущность его стремлений. И за ним вся молодежь того времени стала повторять разные страшные слова отрицания, и вместе с ним лелеять надежды на близость лучшего времени, и мечтать о величии предстоящих к исполнению задач. И тогда-то возник вопрос о значении искусства именно в той форме, в которой он представляется теперь гр. Толстым. Что делает искусство? — спросили они себя. Спасает народ от невежества? Кормит, поит, лечит? Развивает нравственно? Предохраняет от пьянства? — На все вопросы получился отрицательный ответ. Нет, искусство доставляет только «эстетическое наслаждение» богачам, которым и без того тепло и сыто живется. А если так, чего же с ним церемониться? И в результате знаменитые статьи Писарева о Пушкине²⁹, в которых вся его поэзия признается никуда

негодной и никому не нужной забавой пустого человека. Хорошо пишет — Некрасов. У него есть «еду ли ночью по улице темной»: это призывает к справедливости, к состраданию, к человечности. А «Евгений Онегин», «Моцарт и Сальери» и т. д. — это искусство ради искусства, народу ненужное и великим целям, поставленным себе молодым поколением, не только чуждое, но прямо враждебное. Даже первые произведения гр. Толстого Писарев похвалил только потому, что нашел их полезными для общественных целей³⁰. Так поставили и разрешили вопрос об искусстве в 90-х годах молодые руководители молодого поколения. Нужно ли говорить, что их взгляды и их проповедь для историка русского общественного развития — одно из самых отрадных проявлений пробуждающейся мысли? Их юношеская честность, суровая на вид и стыдливая на самом деле горячность, их увлечения несбыточными надеждами, их детская и наивная вера во всемогущество печатного слова — до сих пор любовно привлекают к себе взоры даже тех, кто уже давно вырвался из власти их «убеждений» и «принципов». Но как странно нам теперь встретить в книге гр. Толстого рассуждения, так близко напоминающие нам нашу отдаленную юность, когда мы вслед за своим учителем Писаревым полагали, что прежде всего нужно и важно разрешить вопрос о том, какое искусство полезно обществу, а потом лишь позволять себе признавать тех или иных поэтов и художников: когда мы нападали на Пушкина со всей пуританской энергией строго воспитанных в нравственности людей за то, что он воспевал в романах ручки и ножки хорошеньких барышень, размышлял о вечности в «Фаусте», писал никому не нужного «Бориса Годунова», отдавал столько внимания бездельнику Онегину и проливал слезы над сентиментальной Татьяной, вместо того чтобы звать людей к важному делу. И даже его дуэль мы ему ставим в упрек, и даже поставленный ему памятник вызвал в нас негодование. «За что»? — спрашивали мы, совсем как гр. Толстой. Разве он — мы не говорили, как гр. Толстой, «святой», это слово мы возбраняли себе употреблять, но мы именно его имели в виду, — разве он, говорили мы, полезный общественный деятель? Мы хотели, чтобы поставили памятник Некрасову за его любовь к народу, т. е. к униженным, оскорбленным, страдающим, Некрасову, за которым мы восторженно повторяли:

Уведи меня в стан погибающих
За великое дело любви!

Каково же было нам теперь встретить у гр. Толстого столь знакомый нам способ отношения к искусству и его представи-

телям? Правда, гр. Толстой оказался смелее нас. Мы, например, Шекспира и Гете не трогали. Собственно говоря, мы отлично тогда понимали, что эти писатели, с нашей точки зрения, никуда не годятся, ибо у них нет того непосредственного и горячего призыва о помощи народу, который одушевлял поэзию Некрасова. Но даже сам Писарев не осмеливался нападать на них, и мы предпочитали обходить их молчанием, даже позволяли себе читать их в смутной надежде, что когда-нибудь мы с ними справимся. Но если бы в то время появилась книга гр. Толстого «Что такое искусство» и если бы в этой книге было поменьше добродетельных слов (такие слова в то время оскорбляли нашу стыдливость — мы делали добро исключительно потому, что нам это было «очень выгодно») — она была бы для нас настоящим откровением. Нам только и нужно было, что получить право отрицать все искусство: и Рафаэля, и Бетховена, и Шекспира, и Данте — на том именно основании, что все они не считали себя призванными «воспеть страдания изумляющего терпением народа», говоря словами Некрасова, или, употребляя выражение гр. Толстого, — выражать «религиозное сознание истинного христианства, сознание братства людей». Как тогда оскорбил нас гр. Толстой своей «Анной Карениной», т. е. своим Левиным, который, как только перестал думать о спасении России, человечества и т. д., — «как плуг врезался в землю». Мы не могли простить гр. Толстому, что он сошел с пути обличения общественных язв, за который его похвалил Писарев, и заговорил в своих романах о вопросах, к устройению народа никакого отношения не имеющих. «Война и мир», «Анна Каренина» были для нас «искусством для искусства», пленительным, захватывающим, но тем более раздражающим. Мы только жалели, что Писарева уже нет и что некому воздать гр. Толстому по достоинству за его грехи. Теперь гр. Толстой сам исполняет ту миссию, для которой мы ждали нового Писарева. Он причисляет свои романы к дурному искусству и мечтает о том, как бы создать новое искусство, которое служило бы народу и его нуждам. Каким же образом гр. Толстой вернулся к тем идеалам, от которых бежал в молодые годы? Писарев, воюющий с искусством ради искусства и уничтожающий Пушкина, нам понятен. В 27 лет естественно надеяться, что помехой к осуществлению великих идеалов служит преувеличенное преклонение людей пред эстетикой и что несколькими статьями можно сразу подвинуть вперед дело разрешения экономических и иных вопросов. Писареву казалось, что каждая статья его является событием в этом смысле, и про-

поведь не могла не вдохновлять его. Но гр. Толстой отлично знает, что его книжки ничего изменить не могут. Он сам говорит: «Я мало надеюсь, чтобы доводы, которые я привожу об извращении искусства и вкуса в нашем обществе, не только были приняты, но *серьезно обсуждены*. И это в нем, конечно, не скромность говорит. Он на самом деле превосходно понимает, что никогда его «Кавказский пленник» или «Бог правду знает, да не скоро скажет» (только эти два рассказа из всего, что им написано, относит он к хорошему искусству) не будут иметь для читателей того значения, которое имеют не только его большие романы, но даже «Смерть Ивана Ильича». Зачем же, для кого он пишет? Отчего он вместо «Что такое искусство» не написал еще двух-трех сказок для народа по тем правилам, которые он выработал для талантливых художников? Очевидно, что и сам он обращается к тем или иным вопросам не потому, что разрешением их надеется быть полезным мужику, а потому, что не думать о них он не может. Рецепт художественного творчества составлен им не для себя, а для других... У Ницше в «Also sprach Zarathustra» есть одно очень любопытное место. После своей беседы с калеками Заратустра обращается с проповедью к ученикам своим. Один из калек — горбатый, — с удивлением прислушиваясь к новым словам, спрашивает учителя: «Отчего ты с учениками иначе говоришь, чем с нами?» — «Чему ж тут удивляться! — отвечает Заратустра, — с горбатым по-горбато-му и говорить нужно». — «Хорошо, — сказал горбатый, — и с учениками нужно разговаривать по-школьному (aus der Schule). Но почему Заратустра иначе говорит к своим ученикам, чем к самому себе? ** От гр. Толстого таких речей не услышишь. Он никогда не позволит читателю проникнуть дальше того, что им официально возвещается как учение. Он предлагает нам считаться не с ним самим, а с его «школой». И Ницше умеет носить «маску» и даже слишком часто надевает ее на себя. Но он никогда так бережно не охранял святыню своего творчества от посторонних взглядов, как это делает гр. Толстой, хотя у него, несомненно, было больше поводов скрываться, чем у гр. Толстого, хотя он временами высказывал убеждение, что вся задача писателя сводится к тому, чтобы украшать себя и жизнь. Несомненно, что не только Ницше, но и гр. Толстой с учениками разговаривает по-школьному, делаясь с ними только «выводами» и утаивая от них ту беспокойную и тяжелую работу своей души, которая представ-

* A. S. Z. Von Erlösung.

ляется ему исключительным уделом «учителя». Оттого у него на первый план выдвигается чисто писаревская, т. е. юношеская, уверенность, что «стоит только захотеть людям», и искусство для искусства будет заменено другим, хорошим искусством. Гр. Толстой знает, что кроется под этим «стоит людям захотеть». В этих словах говорит не писаревская молодая вера, а разочарование долго и упорно боровшегося старого человека, решившегося отказаться от неравной борьбы. Он эти слова не для себя придумал, а для учеников, для других, чтобы иметь возможность отвязаться от преследующих сомнений и перейти от ставшего невыносимо тяжелым дела — философии к более легкому, простому и утешительному занятию — проповеди.

Гр. Толстой кончает тем, с чего начал Писарев! Стоит только вдуматься в это загадочное явление, чтобы понять, зачем гр. Толстой в своих статьях громит нас и наше искусство. Он, как и все жившие до него люди, не умел сорвать покрывала с истины и должен забыть, во что бы то ни стало забыть роковую загадку жизни. Он написал «Войну и мир» и вышел на время победителем из искушавших его сомнений неверия. Все ужасы двенадцатого года представились ему законченной, полной смысла картиной. И движение людей с востока на запад и с запада на восток, с сопровождавшими его массовыми убийствами, и жизнь самых различных людей от Каратаева и Анатоля до Кутузова и князя Андрея — все представилось ему единым и гармоническим целым, во всем он умел увидеть руку Провидения, пекущегося о слабом и незнающем человеке. «Война и мир» — высший идеал душевного равновесия, до которого только может прийти человек.

Белинский в одном из своих частных писем говорил: «Если бы мне и удалось влезть на верхнюю ступень лестницы развития, я и там попросил бы вас *дать мне отчет во всех жертвах условий жизни и истории, во всех жертвах случайностей, суеверия, инквизиции, Филиппа II и пр., и пр.* — иначе я с верхней ступени бросаюсь вниз головой. Я не хочу счастья и даром, если не буду спокоен на счет *каждого* из моих братьев по крови». В этих немногих и простых словах выражена сущность философской задачи. В них и программа «Войны и мира»: гр. Толстой требовал отчета у судьбы на счет каждого из своих братьев по крови. И — как ему казалось — получил полное удовлетворение. Во всех событиях он видел руку Творца и смирился, успокоился душою. Он никого не хотел учить, полагая, что все учатся у жизни и каждый получает свое. Вот какими словами обрисовывает он в Пьере это настроение: «В Пьере

была новая черта, заслуживавшая ему расположение всех людей, — это признание возможности каждого человека думать, чувствовать и смотреть на вещи по-своему; признание невозможности словами разубедить человека. Эта законная особенность каждого человека, которая прежде волновала и раздражала Пьера, теперь составляла основу участия и интереса, которые он принимал в людях. Различие, иногда совершенное противоречие взглядов людей со своей жизнью и между собою радовало Пьера и вызывало в нем насмешливую и кроткую улыбку». Но, как было уже указано, гр. Толстой ненадолго сохранил душевное равновесие, а вместе с тем потерял возможность оставаться на высоте философии «Войны и мира». У него, как и у Достоевского, стала развиваться черта нетерпимости, сознание противоположности своих интересов не только с интересами Наполеона и Сони, но многих, очень многих людей, и поэтому он ухватился за нищих ляпинского дома и народ, чтобы их именем защищать «добро» от «зла». Поэтому-то в современном обществе, в людях своего круга он не видит ничего хорошего. Это хорошее ему не нужно, ему нужно дурное, чтобы было на кого и на что излить накопившееся в сердце ожесточение против таинственной и упорной неразрешимости мучительных жизненных вопросов. Несмотря на то что он всегда ссылается на Евангелие — христианского в его учении очень мало. Если приравнять его к св. Писанию, то разве к Ветхому Завету, к пророкам, которых он напоминает характером своей проповеди и требовательностью. Он не хочет убедить людей — он их запугивает. «Делайте то, что я говорю вам, иначе вы будете безнравственными, развратными, испорченными существами». Я пробовал подчеркивать такого рода слова в книге гр. Толстого: целые страницы оказались испещренными карандашом. Очевидно, гр. Толстому нужно прежде всего обидеть, оскорбить «наше общество», выместить на ком-нибудь свою боль. И этого книга его достигает как нельзя лучше. Он хочет отнять у нас то, что нам больше всего нужно, и заставить принять нас то, что нам совсем не нужно. Средство же простое: то, что нам нужно, — зло, и те, которые от этого не отказываются, — безнравственные, дурные люди; то, что нам не нужно, — добро, и те, которые его не принимают, — не принимают добра. А добро — Бог. Вот его подлинные слова из «Что такое искусство»: «Добро есть вечная, высшая цель нашей жизни. Как бы мы ни понимали добро, жизнь наша есть не что иное, как стремление к добру, т. е. к Богу». Добро — есть Бог! Т. е. вне добра нет цели для человека.

Если бы гр. Толстой под добром и теперь, как в былые времена, понимал совокупность всего, чем живет человек, — такое определение могло бы иметь не только полемическое значение. Но и тогда оно было бы неправильным и никоим образом не могло бы быть принятым. Из Библии мы знаем, что Бог создал человека по своему образу и подобию, в Евангелии Бог называется нашим Небесным отцом. Но нигде в этих книгах не сказано, что добро — есть Бог. Гр. Толстой, однако, идет еще дальше. Он утверждает: «Религиозное сознание нашего времени в самом общем приложении его есть сознание «того, что наше благо — и материальное, и духовное, и отдельное, и общее, и временное, и вечное — заключается в братской жизни всех людей, в любовном единении нашем меж собой». Цель этого определения — тоже чисто полемическая, ибо оно дает право гр. Толстому клеймить всех тех, которые смеют думать, что, помимо братского единения, есть еще блага в жизни, и тем более тех, которые во взаимной любви видят не цель, а только следствие более тесного сближения людей. Гр. Толстому нужно такое определение, которое давало бы ему право требовать от людей любви к ближним как исполнения их долга. На этом построена вся книжка, это дает повод ему негодовать, возмущаться, проповедовать — независимо от того, принесет ли все это хоть какую-нибудь пользу тем бедным, тому народу, от имени которых говорится. Как у Достоевского убитые Раскольниковым женщины дают возможность автору душить убийцу, так и у гр. Толстого эксплуатируемый народ является на сцену не затем, чтобы получить облегчение, а чтобы помочь гр. Толстому обличать и громить. Гр. Толстой знает, что не может помочь бедным и обездоленным и что в этом смысле его проповедь обязательно будет гласом вопиющего в пустыне. Если он все-таки говорит — то лишь ради небольшой кучки слушающих его интеллигентов, которые тоже ничего или почти ничего не могут сделать, но у которых совесть при чтении толстовских статей всегда заводит свою унылую и бесцельную песню. Они, эти интеллигенты, читают Шекспира и Данте, слушают Бетховена и Вагнера, смотрят картины знаменитых художников. Им, конечно, это нужно — и как еще нужно! Но гр. Толстой этого не желает. Ступайте к ближним и любите их. Это — ваш долг. В этом должно быть ваше высшее благо. Те же произведения искусства, которые вы чтите, не только не хороши, но прямо дурны и безнравственны. Ради них грабят народ, и они ничего о братской любви не говорят. Следовательно, их нужно бросить.

Такова основная мысль «Что такое искусство» и таковы, как мне представляется, действительные мотивы толстовской проповеди «добра». Я не стану вдаваться в подробный разбор разного рода соображений, которыми обставляет гр. Толстой свои основные положения. Это представляет чисто внешний, литературный интерес. Нас здесь занимает не то, о чем гр. Толстой говорит со своими учениками, а как он говорит с самим собой, для нас важны не формальные «обоснования» его «правоты», а тот источник, из которого вытекла его проповедь, его ожесточенная ненависть к культурным классам, к искусству, к науке. Повторяем, не вера и христианство привели гр. Толстого к его отрицанию; о вере — у него нигде нет ни слова. Бог умышленно подменяется добром, а добро — братской любовью людей. Такая вера не исключает, вообще говоря, совершенного атеизма, совершенного безверия и ведет обязательно к стремлению уничтожить, душиить, давить других людей во имя какого-либо принципа, который выставляется обязательным, хотя сам по себе он в большей или меньшей мере чужд и не нужен ни его защитнику, ни людям. Той любви и сострадания, о которых гр. Толстой все время говорит, у него нет и не может быть, как мы видели из многочисленных цитат, взятых из его сочинений. Не потому, что он менее «хороший человек», чем все те, которые любят и страдают в жизни и книгах, что он «черствый, бессердечный, стальной» человек, как говорят поклонники Диккенса и Тургенева. Несомненно, что у гр. Толстого не меньше любви к людям, чем у Диккенса или Тургенева, и что он умеет отозваться на несчастье ближнего. Разница лишь в том, что эти «отзывания» для него не конец, как для других, а начало. Разница лишь в том, что ему мало отозваться на нужду и бросить подачку бедному — хотя он и говорит о приятности давания и возводит милосердие в принцип. Но это происходит именно потому, что он слишком хорошо понимает, как мало может помочь давание, ищет большего — и не находит и пускается в проповедь, ради которой уничтожает Анну Каренину, Вронского, Кознышева, всю интеллигенцию, искусство, науку...

VIII

Здесь мы подходим к философии толстовского антипода — Ницше. И у него, как у гр. Толстого, началом душевного переворота было сознание того великого события, что «Бог умер»,

как выражался впоследствии сам Ницше, или что «Бог — есть добро», как говорит теперь гр. Толстой, уверяя, что в этом сущность христианства и что в этом — религиозное сознание нашего времени.

В том, что «Бог есть добро» и «Бог умер», — выражения однозначные и, что гр. Толстой и Ницше исходили из одной точки зрения, могут служить доказательствами следующие слова Ницше: «Лучший способ начать день: проснувшись, подумать, нельзя ли в этот день порадовать чем-нибудь хоть одного человека. Если это станет заменой религиозных привычек, люди только выиграют от такой замены». И еще: «В мире далеко недостаточно любви и доброты, чтобы дарить их еще фантастическим существам». Русскому читателю, наслышавшемуся о жестокости антихриста и имморалиста Ницше, приведенные слова покажутся странными в его устах. А между тем в них объяснение всех его будущих настроений. Оба эти афоризма взяты из «Menschliches, Allzumenschliches» — той книги, в которой Ницше впервые отрешается от шопенгауэровской метафизики. Теперь для него метафизика, определившая собой содержание его первого труда «Die Geburt der Tragödie» — этого типического образца талантливой ученой causerie³¹ в пессимистическом стиле — «лишь наука, говорящая о вечных заблуждениях человека, но с таким видом, будто речь идет о вечных истинах». У нее он уже не ищет объяснения. Он бежит от своих теорий эстетического истолкования трагедии — именно теперь, когда они, по-видимому, наиболее нужны, ибо трагедия, до сих пор происходившая в душах Прометея, Эдипа и других героев Софокловых и Эсхиловых драм, теперь происходит в его собственной душе. Он понимает уже, что великое несчастье не может быть оправдано тем, что о нем можно красиво и возвышенно рассказать; искусство, разукрашивающее человеческое горе, ему не годится. Он ищет другого убежища, где думает найти спасение от преследующих его ужасов. Он спешит к «добру», о котором он привык думать, что оно всемогуще, что оно может все заменить, что оно — Бог, что оно — выше Бога, что человечество только выиграет, если взамен Бога всю свою любовь будет отдавать ближним. Идея — чисто толстовская, как видит читатель. Разница лишь в том, что Ницше в те годы был еще не искушен и от всей души верил в спасение посредством добра, да еще в том, что вся судьба Ницше зависела от того, что принесет ему эта вера. Как помнит читатель, ужасная болезнь поставила его в необходимость отказаться не только от работы, но и от всякого общества. Всегда

один, преследуемый мучительными припадками, он мог только думать и записывать свои мысли в виде коротеньких афоризмов. При таких исключительных обстоятельствах сила «добра» была подвергнута серьезному испытанию. Может ли оно, как говорили философы, заменить человеку всю его жизнь? Ответом на это служит философия Ницше. Немецкие профессора, в том числе и А. Риль, произведения которого переведены на русский язык, хотя и признают, что книги Ницше, — не обыкновенные книги, а «переживания», «пережитые книги», — но они же отнимают у сочинения Ницше все их значения и весь интерес, говоря, что они — только «переживания мыслителя», мысли как переживания». Сам Ницше лучше знал источник своего творчества. Он говорил об основной, наиболее занимавшей его проблеме — проблеме нравственности, что она была его личным вопросом, что с ней была связана его судьба*. Очевидно, не о «мыслях как переживаниях» шла у него речь, хотя он и был философом, т. е. человеком, умеющим отдавать себе отчет в своих мыслях и чувствах. Его «переживания» связаны не с отвлеченными, лежащими вне интересов других людей вопросами, а с тем, из чего складывается вся наша жизнь. Он был мучительно болен, был обречен на невольную бездеятельность и обязательное уединение: эти ли и связанные с ними обстоятельства составляют «переживания мыслителя»? Из чего же тогда жизнь? То, что произошло с Ницше, происходит с тысячами людей сплошь и рядом на наших глазах. И быть может, все эти люди так же, как и Ницше, реагируют на свои несчастья — но молчат, не умеют или не смеют возвысить свой голос против установленных другими, не знавшими их страданий людьми принципов. Чего больше? Сам Ницше вначале до того был смущен безвыходностью и униженностью своего положения, что ничего другого не нашел сказать, как эту фразу: «Больной не имеет права быть пессимистом». Имеющий уши да слышит! Что значит это: «не имеет права»? Кто отнял это право у больного? До чего еще может дойти смирение и самоуничтожение? У человека отнято все, человека обрели на непрерывные пытки, и он еще не имеет права жаловаться, проклинать, протестовать против слепой силы, неведомо за что казнящей его?! И это сознание своей бесправности не оставляет Ницше до конца его жизни. Профессор Лихтенберг заключает свой рассказ о литературной деятельности Ницше следующим наивным замечанием: «...И когда, при-

* N. Werke. Bd. V. S. 276.

шло безумие положить конец его сознательной жизни, он пел победу. *И эта ли судьба не прекрасна?*» В pendant³² к этому могут служить слова уже цитированного пр. Рилля, который, тоже в утешение читателю, рассказывает, что Ницше, подобно Руссо, «в своей личности и судьбе являет пример трагизма гения». Давно бы пора отказаться от этих общих мест, в которых с такой непозволительностью сказывается эгоизм людей, всегда готовых греться у огня и платонически завидовать «прекрасной судьбе» Прометея, у которого в это время коршун выклевывает печень. Была ли прекрасна судьба Ницше — об этом нужно его спросить. И вот что тогда он расскажет нам о «трагизме» гения: «Психолог, прислушиваясь к суждениям людей, молчит: с неподвижным лицом узнает он, что там уважают, удивляются, любят, прославляют — где он видел; он даже еще считает необходимым скрыть свое молчание и для виду соглашается с первым, случайным мнением. Может быть, парадоксальность его положения доходит до такой ужасной степени, что именно там, где он научился великому состраданию и великому презрению, — толпа, образованные люди, мечтатели, в свою очередь, научаются великому уважению к “великим людям” и чудесным животным, ради которых можно благословлять и чтить отечество, мир, достоинство человека, самих себя, на которых указывают юношам, как на пример. И кто знает? Может быть, во всех великих случаях до сих пор происходило одно и то же: *толпа молилась на бога, а этот бог был сам только бедным жертвенным животным*» *. Так понимает «психолог» историю «великих людей» судьба которых кажется завидной пр. Лихтенбергу. Далее Ницше продолжает: «Эти великие поэты — Байрон, Мюссе, Поэ, Леопард и, Клейст³³, Гоголь (я не смею назвать более значительные имена, но я их имею в виду), — какими они были, может быть, должны были быть: люди мгновения, восторженные, чувственные, ребячески наивные, легкомысленные и непрочные в своей подозрительности и доверчивости: принужденные скрывать какую-нибудь брешь в своей душе: часто своими сочинениями ищущие отомстить за пережитый позор (innere Besudelung); в своем парении стремящиеся освободиться от напоминаний слишком хорошей памяти; тончащиеся в грязи, почти влюбленные в нее — до тех пор, пока они не уподобляются блуждающим у болота огонькам и не притворяются звездами, — народ их тогда называет идеалистами; часто борющиеся с вечным отвращением к жиз-

* N. Werke. Bd. VII. S. 256.

ни, с постоянно вновь возвращающимся к ним привидением неверия, которое охлаждает человека и научает его желать “gloria”³⁴ и жрать “веру в себя” из рук опьяненных льстецов: какое мучение эти великие художники и вообще великие люди для того, кто однажды разгадал их». В этом отрывке называются только имена Байрона, Мюссе, Гоголя и т. д. Более значительных писателей Ницше как будто бы не смеет назвать. Но в другом месте почти такое же, если не более ужасное, подозрение высказывается по поводу Шекспира. Читатель помнит ту сцену из «Юлия Цезаря», когда поэт врывается в палатку ссорившихся вождей — Кассия и Брута, чтоб примирить их. Ницше говорит по поводу нее: «Шекспир пал ниц перед образом и добродетелью Брута и чувствовал себя далеким и недостойным его. Дважды является поэт в пьесе, и дважды на него изливается такое крайнее и нетерпеливое презрение, которое звучит как крик — как крик самопрезрения. Брут, сам Брут теряет терпение, когда является поэт, самоуверенный, патетический, надоедливый, каким обыкновенно бывают поэты, *в качестве существ, умеющих высокопарно болтать о возможностях величия — также и нравственного, — но в философии действия и жизни редко достигающих обыденной честности.* «Я буду слушать остроты его, коль вовремя он будет говорить их. К чему при войске эти скоморохи? Приятель, убирайся!» — восклицает Брут. *Перенесите эти слова в душу поэта, написавшего их**.

Такие мотивы творчества находил Ницше у великих поэтов. Нас теперь не занимает, насколько справедливы его догадки. Для нас гораздо важнее установить, что привело его к ним. У него прямого ответа нет. Когда однажды один из учеников спросил у Заратустры объяснения по поводу его слов, он получил такой ответ: «Я не принадлежу к числу тех людей, у которых спрашивают об их «почему». Разве мои переживания вчерашнего дня?»** В этом — одно из достоинств философии Ницше. Большинство разного рода «почему», которыми обыкновенно писатели обставляют свои положения, являются аргументами *ex post facto*. Убеждение давно созрело, нужно лишь заставить людей принять его: и все доводы считаются хорошими, если только они достигают своей цели, т. е. представляют суждение законным и правомерным с логической точки зрения. И Ницше иногда пускается «обосновывать» свои мнения,

* Werke. Bd. V. S. 129.

** A. S. Z. Von den Dichtern.

ссылаясь на историю, филологию и т. д.; и тогда его рассуждения настолько же проигрывают в своем значении и интересе, насколько они выигрывают во внешней обстановке. Его «познание» вытекло из внутреннего опыта, из того страшного опыта, который приводит к убеждению, что больной не имеет права быть пессимистом, что великие писатели вымещают свое *innere Besudelung*, что там, где все чтят бога, — на самом деле есть только «бедное жертвенное животное». Такие и им подобные «потому» — в ответ на любопытствующие «почему» в прямой форме никогда не рассказываются, не могут быть рассказаны. Они проявляются лишь в своеобразной пронизательности насчет психики других людей. И если Ницше утверждает, что обращенные к поэту слова Брута нужно перенести в душу Шекспира, то мы, наверное, можем принять его собственные проникновения в тайны великих людей за невольные признания и в них найти те переживания, о которых он не хотел рассказывать ученику своему, ссылаясь на их отдаленность и свою плохую память. «Если я имею преимущество перед другими психологами, — говорит Ницше, — то оно состоит в том, что мой взгляд острее в том труднейшем и рискованнейшем виде обратного заключения, при котором совершались наибольшие ошибки: заключения от сознания — к его творцу, от поступка — к поступающему, от идеала — к тому, кто в нем нуждается, от каждого строя мысли и оценки — к кроющимся под ними потребностям» *. Это он правду говорит о себе. Он научился там различать, где другие ничего не видели. Но откуда взялась у человека, жившего за «семью уединениями», такая своеобразная пронизательность? Очевидно, источник один: он находил у других то, что видел у себя.

«Каждый глубокий мыслитель, — говорит Ницше, — гораздо больше боится быть понятым, чем не понятым. В последнем случае, быть может, страдает его тщеславие; в первом же — его сердце, его любовь к людям, которая всегда говорит: ах, зачем вы хотите то же вынести (*es auch so schwer haben*), что и я?» ** Из этого читатель может себе до некоторой степени представить, что значат нижеследующие слова Ницше: «Что касается моей болезни, — я ей несомненно большим обязан, чем моему здоровью. Я ей обязан высшим здоровьем, таким, при котором человек крепнет от всего, что его не убивает. Я ей обязан всей моей философией. Только великая боль — последний освободи-

* Werke. Bd. VIII. S. 194.

** Ibid. Bd. VI. S. 268.

тель духа: она учит великому подозрению, она из каждого У делает Х, — истинный, настоящий Х, т. е. предпоследнюю букву пред последней. Только великая боль, та длинная, меренная боль, при которой мы будто сгораем на сырых дровах, которая не торопится, — только эта боль заставляет нас, философов, спуститься в последние наши глубины и все доверчивое, добродушное, прикрывающее, мягкое, посредственное — в чем, быть может, мы сами прежде полагали свою человечность, — отбросить от себя»*. Эти вольные и невольные признания открывают нам, с какой нуждой пришел Ницше к «добру» и чего он ждал от нравственности, когда он утверждал, что ее проблема — была его собственной, личной проблемой, что с ней была связана его судьба. Повторяем, быть может, нравственности не впервые приходилось иметь дело с людьми, находившимися в обстоятельствах Ницше. И может быть, многие, вслед за Ницше, могли бы повторить: «Я сомневаюсь, чтобы *такое* страдание делало человека “лучшим” — но оно делает его более глубоким»**. Но до Ницше никто не смел открыто, своим, *таким своим* опытом проверять общепризнанные суверенные права «добра». Если Ницше говорит: «Больной не имеет права быть пессимистом», то другие до него считали, что больной (несчастный) человек не имеет права претендовать на нравственность, если она не оправдывает его надежд, что *вина* не в ней, а в нем самом. Это станет яснее впоследствии, когда мы ознакомимся подробнее с теми причинами, которые заставили Ницше отшатнуться от своих юношеских идеалов; пока мы должны лишний раз подчеркнуть одно чрезвычайно важное обстоятельство. Ницше был и остался до конца своей жизни нравственным человеком в полном смысле — самом обыденном — этого слова. Он не мог и ребенка обидеть, был целомудрен, как молодая девушка, и все, что почитается людьми долгом, обязанностью, исполнял, разве что с преувеличенным, слишком добросовестным усердием. Мы уже приводили два его афоризма: «Ни за что так дорого человек не расплачивается, как за свои добродетели» и «Кто уже не жертвовал самим собою ради своего дорого имени!»***. Для нас в этих словах неопределимое свидетельство, более важное, чем толстые биографические книги, в которых искренние и добросовестные люди из сил выбиваются, чтобы изобразить Ницше шаблонным великим человеком, т. е.

* Ibid. Bd. VII. S. 207.

** Ibid. Bd. V. S. 8.

*** Ibid. Bd. VII. S. 103, 97.

таким, каким великому человеку быть полагается, сообразно установившимся у нас традиционным представлениям о сущности гения. Здесь же любопытно для нас, ищущих найти точки соприкосновения между немецким антихристом и русским христианином, вспомнить о соответствующем признании гр. Толстого. Гр. Толстой никогда не платился за свои добродетели. Но за пороки платился, и очень. Вот его подлинные слова: «В своей исключительно в мирском смысле счастливой жизни я наберу страданий, понесенных мною во имя учения мира столько, что их достало бы на хорошего мученика Христа. Все самые тяжелые минуты моей жизни, начиная от студенческого пьянства и разврата до дуэлей и войны, до того нездоровья и тех неестественных условий жизни, в которых я живу и теперь, — все это мученичество во имя мира». Очевидно, — помимо того, как теперь гр. Толстой оценивает свое прошлое, — когда-то он грешил очень охотно и много, и такой эпохи в своей жизни, которая была бы посвящена всецело служению добродетели, он назвать не может (последние годы, понятно, не в счет). Его вывод из всей своей греховной жизни прямо противоположен ницшевскому: «Пусть всякий искренний человек вспомнит хорошенько свою жизнь, и он увидит, что он ни разу не пострадал от исполнения учения Христа». Вопрос лишь в том, может ли быть гр. Толстой судьей в значении добродетели для человека, когда он сам так много грешил. Очевидно, что в этом смысле «безнравственный», как его называет гр. Толстой, Ницше был гораздо компетентнее: ни пьянства, ни разврата, ни дуэлей, ни всего прочего, чем была наполнена жизнь гр. Толстого, у него не было. Он служил «добру». И добро сыграло над ним коварную шутку. Пока он был молод, силен, здоров, пока он мог обойтись и без утешения добра, т. е. пока он имел в своем распоряжении все, чему обыкновенно радуются и чем живут люди, и добро приносило ему свои дары. Когда же все у него было отнято, когда он остался один, и добро, как неверный друг, покинуло его. Ему не было и 30 лет, когда с ним произошла та страшная метаморфоза, которая называется болезнью. Почти сразу, как роптавший магометанин в пушкинском стихотворении³⁵, — он, уснувший юношей, проснулся разбитым старцем, со страшным сознанием, что жизнь ушла — и не вернется никогда. А смерти нет — нужно жить под мрачный напев фаустовской песни: *entbehren sollst du, sollst entbehren*³⁶. С какой мольбой пошел он к добру — единственному Богу, которому мог он молиться! Другого Бога у него не было, он не смел о другом Боге и думать, потому же, почему не

смел быть пессимистом: ибо этот Бог вышел бы, психологически говоря, придуманным *ad hoc*³⁷ для облегчения и утешения, как и пессимизм, который у больного является результатом не объективного созерцания, а неудачно сложившейся личной судьбы...

IX

А искал ли Ницше Бога? Об этом уже достаточно свидетельствуют его страстные нападки на христианство. В наше время они звучат совершенным анахронизмом для «образованного» человека — гр. Толстой это лучше других знает. Тем более что у Ницше они не вызываются, как у других писателей, — у Вольтера и молодого Гейне³⁸, например, — совершенно посторонними, политическими соображениями. Как раз наоборот: все демократические чаяния обычных врагов государственных религий Ницше чужды. Более того, Ницше ставит в вину христианству широкое распространение современной идеи о равенстве людей и об этом говорит часто, много и как будто бы страстно — хотя, в сущности, он к общественным вопросам был равнодушен до наивности. Христианство занимало его именно как религия, как учение, которое должно было разрешить все его сомнения, освободить его от того отвращения к жизни, которое постоянно овладевало им, несмотря на то, что он так убежденно утверждал: «Больной не имеет права быть пессимистом». В истории нового времени Ницше является первым, быть может единственным, философом — врагом христианства, как религии, и, что еще важнее, одним из немногих, решившихся отвергнуть утешение Евангелия в то время, когда оно ему нужно было больше всего на свете. До сих пор обыкновенно говорили, что человек «обязан» верить, быть религиозным. По поводу Ницше нужно изменить это выражение. Нужно сказать: «Человек имеет *право* верить, быть религиозным». История атеизма Ницше есть история отыскания этого права. Если он не нашел его, то, очевидно, не по своей «вине». О «злой воле», которую так охотно приписывают неверующим — и которую так часто ставит в упрек гр. Толстой современным интеллигентным людям, — здесь, конечно, не может быть и речи. Наоборот, Ницше положил все силы своей души на то, чтобы найти веру. Если же он ее не нашел, то, стало быть, условия таковы, что ему и найти ее нельзя было. Психология гр. Толстого, который допускает единственно возможную причину не-

верия — нежелание принять на себя обязанности, возлагаемые христианством, к Ницше, очевидно, неприменима. Для него и людей, находящихся в его положении, христианство никаких обязанностей не уготовило: для обиженных, несчастных, больных — все права. И Ницше это слишком хорошо понимал. Во все времена, даже языческие, говорит он, люди жертвовали Богу всем, что им наиболее дорого. Что же нам, спрашивает он, осталось принести в жертву своему Богу? И вот какой получается у него ответ на этот вопрос: «Не должны ли мы, наконец, пожертвовать всем утешающим, святым, исцеляющим, всеми надеждами, всей верой в скрытую гармонию, в блаженство и справедливость в будущем? Не должны ли мы *пожертвовать* самим Богом и, из жестокости к себе, обоготворять камень, глупость, тяжесть, судьбу, ничто? Пожертвовать Богом ради “ничего” — это парадоксальное таинство последней жестокости выпало на долю нашего поколения: *мы, все знаем кое-что об этом*» *. Таков был атеизм Ницше: не пренебреженная обязанность, а утерянное право. «Свободомыслие наших господ естествоиспытателей, в моих глазах, — шутка, им недостает моей страсти в этих вещах, моего страдания» **, — говорит он в последнем своем произведении, в «Антихристе». Обычное равнодушие образованных людей к религии Ницше отлично знал и умел ценить: он помнил себя самого в молодые годы, когда Шопенгауэр и Вагнер ему заменяли все и когда под гром пушек, сопровождавший ужасную трагедию 70-го года, он в отдаленном уголке Альп так учено и мило объяснял «рождение трагедии». Вот его воспоминания об этом времени. По обыкновению, он говорит не о себе, а о других — о немцах, об ученых вообще. Но мы знаем уже, откуда он берет свои сведения. «Меж теми, которые в настоящее время живут в Германии вдали от религии, — я нахожу людей всякого рода и вида «свободомыслия»; прежде всего множество таких, у которых, благодаря постоянной и усидчивой работе, из поколения в поколение атрофировался религиозный инстинкт: так что они *даже не знают, зачем, собственно, нужны религии*, и с видом тупого удивления отмечают их существование среди людей. Они чувствуют себя — эти славные люди — достаточно занятыми своими делами и удовольствиями, не говоря уже об «отечестве», газетах, «обязанностях пред семьей»; по-видимому, у них совсем не остается времени для религии, тем более, что им не

* N. Werke. Bd. VII. S. 89.

** Ibid. Bd. VIII. S. 223.

вполне ясно, о чем, собственно, здесь идет речь — о новом ли удовольствии или о деле. Ибо, говорят они себе, не может же быть, чтоб в церковь ходили единственно затем, чтобы портить себе настроение». И дальше: «Редко верующий или даже просто набожный человек имеет представление о том, сколько доброй волн — можно было бы сказать добровольной воли — нужно теперь немецкому ученому, чтобы серьезно отнестись к вопросу о религии; в силу своего ремесла он склонен относиться к религии с высокомерной, почти добродушной веселостью, к которой примешивается легкое презрение к «нечистоплотности» ума, всегда предполагаемой в людях, не отложившихся от церкви». Это из собственного прошлого Ницше, ибо говорится о других, о немцах вообще, об ученых. А вот заключение уже из нового опыта: «Каждая эпоха имеет свой собственный, божественный вид наивности, изобретению которого ей могут завидовать другие эпохи, и сколько такой наивности, почтенной, ребяческой и безгранично глупой наивности кроется в сознании своего превосходства у ученого, в добросовестности его терпимости, в той беспечной, легкомысленной уверенности, в силу которой он считает религиозного человека низшим сравнительно с собой типом, от которого он давно ушел — он, маленький, притязательный карлик и плебей, прилежный, добросовестный работник, создающий “идеи”, “современные идеи”» *. Такими и подобными размышлениями переполнены книги Ницше. Очевидно, что мысль его, когда-то настолько поглощенная теоретическим пессимизмом, филологическими исследованиями и искусством, что ей некогда было и взглянуть в ту сторону, где говорилось о религиях, и в силу этого усвоившая себе обычное в среде ученых добродушно-презрительное отношение к вопросам о Боге, теперь всецело сосредоточена на том, что прежде почиталось нестоящим внимания. «Бога нет, Бог умер» — эта весть, которая когда-то была им так спокойно принята непроверенной с чужих слов, теперь возбуждает в нем мистический ужас. Вот в каких выражениях передает он теперь ее: «Слышали ли вы о том безумном человеке, который в светлый полдень зажег фонарь, выбежал на рынок и непрестанно кричал: “Я ищу Бога, я ищу Бога”. Все вокруг него смеялись и острили. Но “безумный” человек вбежал в толпу и, пронизывая всех своим взглядом, воскликнул: “Где Бог? Я вам скажу. Мы его убили — я и вы. Мы — все убийцы. Но как мы это сделали? Как могли мы выпить море? Кто дал нам эту губ-

* Ibid. Bd. VII. S. 81, 83.

ку, чтобы стереть краску со всего горизонта? Что сделали мы, оторвавши землю от ее солнца? Куда идет теперь она? Куда идем мы? Прочь от солнца? Не падаем ли мы непрерывно? Идем назад, в сторону, вперед, во всех направлениях? Есть ли еще верх и низ? Не блуждаем ли мы в бесконечном ничто? Не дышит ли на нас пустое пространство? Не стало ли холоднее? Не наступает ли все более и более темная ночь? Не приходится ли среди бела дня зажигать фонарь? Разве мы не слышим шума могильщиков, погребаяющих Бога? Разве не доносится до нас: утешимся мы, убийцы из убийц? Самое могущественное и святое Существо, какое только было в мире, истекло кровью под нашими ножами. Кто смочит с нас эту кровь? Какой водой можем мы очиститься? Какие искупительные празднества, какие священные игры нужно будет придумать? Разве грандиозность этого дела не слишком громадна для нас? Не должны ли мы сами обратиться в богов, чтобы оказаться достойными его? Никогда не было совершенно дела, более великого, и кто родится после нас, этим самым будут принадлежать к истории высшей, чем вся прежняя история". Здесь замолчал безумный человек и снова стал глядеть на своих слушателей: и они молчали и удивленно глядели на него. Наконец он бросил свой фонарь на землю, так что он разбился вдребезги и погас. "Я пришел слишком рано, — сказал он. — Мое время еще не наступило. Это страшное событие еще в пути, еще идет — еще не дошла весть о нем до человеческих ушей. Молнии и грому нужно время, свету звезд нужно время, и деяниям нужно время — после того как они уже совершены — чтобы их увидели и услышали. Это деяние пока еще дальше, чем самые отдаленные светила, а все-таки вы его совершили"» *. В таких и подобных выражениях говорит Ницше о значении своего атеизма. Видно, что все сравнения, которые приходили ему в голову, казались ему недостаточными для того, чтобы поделиться с людьми ужасным впечатлением опустошения, которое он испытал, когда «увидел и услышал», что Бог убит, — он, который когда-то утверждал, что у людей недостаточно любви, чтобы отдавать ее фантастическим существам. Очевидно, что любви у него было достаточно, много, слишком много и что он понимал хорошо, чем бы мог быть для него Бог, если бы ему дано было верить, очевидно, что не было надобности в постороннем влиянии, чтобы привести Ницше к вере. И тем не менее он не уверовал и принес в жертву все свои надежды на скрытую гармонию, на

* N. Werke. Bd. V. S. 164.

блаженство и справедливость в будущем. «Религиозное сознание нашего времени», которое гр. Толстой считает возможным сделать обязательным для всех, отказалось служить свою службу там, где его приняли бы как благовест. Очевидно, что не от воли человека зависит — верить или не верить и что соответственно этому основное положение гр. Толстого, в силу которого человеку стоит только пожелать и он найдет для себя нравственную опору в жизни, превращается из аксиомы в теорему или даже — прямо говоря — в истину, которая не может быть ничем доказана. А вместе с тем выясняется, что и вся задача, поставленная себе гр. Толстым, им *не исполнена*, что он снял с себя обязанность приводить людей к религии и взамен этого взял себе праве громить их за их неверие. И скажу еще раз то, что говорил раньше: гр. Толстой сделал так не потому, что он не понимал, чего от него могут ждать, а потому, что он не мог, ни для себя, ни для других, выполнить эту великую задачу. Там, где не верит Ницше, не верит и гр. Толстой. Но Ницше этого не скрывает (он скрывает другое), граф же Толстой считает возможным не рассказывать своим ученикам о той пустоте в своем сердце, над которой он воздвиг столь блестящее в литературном отношении здание проповеди. Кто прав — Ницше или гр. Толстой? Что лучше — прятать ли свои сомнения и обращаться к людям с «учением», в надежде, что для них этого достаточно и что у них никогда не явятся те же вопросы, которые мучили учителя, — или говорить открыто? А что, если эти вопросы придут, возникнут сами собой у учеников? Ученики, конечно, не посмеют говорить о том, о чем учитель молчал! Какое странное общество добросовестных лицемеров с ясными речами и затуманенными головами получится тогда! И разве эта, хотя и добрая, честная ложь не отметится и в седьмом колене? Разве мученики притворной веры нужны кому-нибудь? Было время, когда людей приводили к религии — даже к христианству — огнем и мечом. Теперь — не то. Мы знаем, что и нравственный авторитет в этом деле — непроизвольное средство. Мы хотим, чтобы верили так, как верили первые христиане, когда пытками принуждали к отречению от Христа, когда наука, искусство, авторитет общественной власти — все было против нового учения. Только такую веру мы ценим. И если Ницше, находившийся именно в таком положении, не мог уверовать, для нас это не должно служить поводом к громовым проповедям. Наоборот, здесь только нужно замолчать — и слушать, для того чтобы понять, почему прежде бывший сравнительно легким и доступным — во всяком слу-

чае, возможным — путь к вере теперь оказывается закрытым для тех, кто в ней наиболее нуждается и так горячо ее ищет. В таких случаях греметь и громить может лишь тот человек, которому нужно в себе самом заглушить голос сомнений. Но нужно ли это? Не для графа Толстого — он сам знает, что для него лучше, — а для его читателей, для тех сотен и тысяч Ницше, которые, вынося его судьбу, не находят в себе смелости говорить собственным языком и покорно с внешней стороны, но с ужасом в душе повторяют недоступные им речи из чужой проповеди. Это называется резиньяцией, и этого тоже требуют от людей, как их обязанности, во имя разных вещей, называемых хорошими словами. Но справедливо ли это? Ведь в конце концов это требование имеет одно основание: зажать рот несчастным, неудачливым, чтобы всем остальным до поры до времени спокойней жилось. Но, помимо того, что это несправедливо — это и невозможно. Попытка гр. Толстого ограничить сферу дозволенного в искусстве путем введений новых определений дурного и хорошего искусства, конечно, ни к чему не может привести. Люди всегда говорили и будут говорить о том, чем постна их душа, и никакие поэтики, ни аристотелевские, ни толстовские, не сдержат накипевших мук. Но нас занимает здесь не этот чисто практический вопрос. Для нас представляется несравненно более серьезным и важным то обстоятельство, что гр. Толстой повернулся спиной к собственной задаче, закрыл глаза на свой вопрос. Он знает, что значит искать веры и не находить ее. Его Левин, молодой, здоровый человек, счастливый семьянин, был близок к самоубийству только потому, что не мог найти Бога. Вправе ли гр. Толстой требовать от нас, чтобы мы не подозревали теперь правдивости и искренности его слов, когда он утверждает, что «добро», «братская любовь» есть Бог? Вправе ли он рассчитывать, что негодование, которое он изливает на «неверующих», и рецепт физического труда, предлагаемый им как панацея против всех бед, не покажется нам только ловким, а может быть и неловким, обходом собственных сомнений?

X

Между прочим, эти средства не могут похвалиться и новизной. Давно известно, что труд — всякий, не только физический — отвлекает от размышления. Еще более давно установилось убеждение, что негодованием можно на время подавить

какие угодно запросы человеческой души. И не только по поводу Ницше в наше время, но вот уже много десятков лет люди разных положений негодуют против Гейне за его «безбожие». Добро бы таким способом боролись с его юношескими стихотворениями, в которых можно еще видеть легкомыслие человека, не знающего, «зачем, собственно, и существуют религии». Но — особенно у немцев — Гейне не желают простить именно его последние произведения, произведения «*Matrazengruft*»³⁹. Очевидно для всех, что у паралитика, прикованного к постели, не имеющего никакой надежды на выздоровление, не может уже быть «злой воли» в неверии. Такому человеку вера нужна более всего в жизни; обычных «соблазнов», которыми люди уводятся к атеизму, у него быть не может. Если до последних минут жизни у Гейне происходят непрерывные приливы и отливы веры, если каждый раз в нем резиньяция сменяется протестом, умиление — насмешкой, то для нас во всем этом тем меньше может быть повода к негодованию, чем сами мы прочнее и убежденнее верим в то, что знаем истину. Наоборот даже, с истинно религиозной, возвышенной точки зрения — настроения Гейне особенно ценны, и именно в те минуты, когда он произносит самые кощунственные свои сарказмы. Столь возмущающее немецких историков литературы послесловие к «*Romanzero*»⁴⁰ для нас дорого правдивою откровенностью, которая, в сущности, является первым и обязательным долгом человека в отношении к Богу. Гейне говорит: «*Wen nun man einen Gott begehrt, der zu helfen vermag — und das ist doch die Hauptsache — so muss man auch seine Personlichkeit, seine Ausserweltlichkeit und seine heiligen Attribute, die Allgute, die Allweisheit, die Allgerechtigkeit u. s. w. annehmen*»⁴¹. С точки зрения, громко выражаемой гр. Толстым, такие слова — даже мысли — непозволительны. Это то, что нужно обязательно замалчивать. А Гейне это говорил накануне смерти, в стихах и прозе. Размышляя о будущей жизни, он писал:

Auf Wolken sitzend, Psalmen singen
War auch nicht just meinzeitvertrieb⁴².

Или вот какие слова вырываются у него среди непрерывных мучений болезни, когда смерть была его последней надеждой:

O Gott, verkurze meine Qual,
Damit man mich bald begrabe;
Du weisst ja, dass ich kein Talent
Zum Martyrthurme habe.

Ob deiner Inkonsequenz, o Herr,
Erlaube, dass ich staune,
Du schufest den fröhlichsten Dichter? und raubst
Ih jetzt seine gute Laune.

Der Schmerz verdumpft den heitern Sinn,
Und macht mich melancholisch.
Nimmt nicht der traurige Spass ein End.
So werd ich am Ende katholisch.

Ich heule dir dann die Ohren voll
Wie andre gute Christen —
O Miserere! Verloren geht
Der beste der Humoristen⁴³.

Я привел эти коротенькие отрывки из гейневской прозы и стихов последнего периода лишь затем, чтобы иллюстрировать характер религиозного сознания нашего времени. Гр. Толстой, как и следует проповеднику, изображает это сознание в абсолютных словах как нечто могущее быть принятым и отверженным по желанию. Но, как видно из признаний Гейне и Ницше, желание тут ни при чем. Заратустра говорит ученикам своим: «Вы еще не искали меня и нашли меня. Так делают все верующие: оттого всякая вера так мало значит. Теперь я велю вам потерять меня и найти себя. И когда вы отречетесь от меня — я вернусь к вам»*. Для Ницше отречение — единственный, неизбежный способ вновь обрести учение и учителя. И в этом отречении — источник новой поэзии, нового искусства. Из этого вытекла «Божественная комедия», которую гр. Толстой не считает возможным включить в свой коротенький список дозволенных к чтению вещей⁴⁴. Данте на половине своего жизненного пути заблудился в мрачном лесу и искал, как выбраться оттуда. Он побывал за той ужасной дверью, одна надпись на которой приводит в трепет тех, кому приходилось читать ее на языке Данте. Конец все знают: *lasciate ogni speranza voi ch'entrate*⁴⁵. То же, что о Данте, можно сказать о Шекспире. И его лучшая поэзия (второго периода) вытекла из необходимости отречься от учения, чтоб своими силами вновь обрести его. В приведенных выше словах Заратустры формулирована ставшая неизбежной для современного человека стадия развития. Нам уже не дано найти, не искавши. От нас требуют большего. И мы должны отречься, как в свое время отречься гр. Толстой, как отрекается он еще теперь. Мы должны понять весь ужас того положения, о котором говорит Ницше словами безумного

* A. S. Z. Von der schenkenden Tugend.

человека, который скрыт под юмором Гейне, который испытал за своей дверью Данте, из которого родились трагедии Шекспира, романы и проповеди гр. Толстого. В былые, отдаленные времена об этих роковых тайнах жизни знали очень немногие. Остальные получали веру даром. Теперь время другое. И религиозное сознание добывается иным путем. Там, где прежде достаточно было проповеди, угрозы, нравственного авторитета, — теперь спрашивают больше. Не все, конечно, большинство и теперь, даже среди «образованных» людей, «с тупым удивлением отмечают существование религий».

Потому-то искусство, пытающееся удовлетворить высшим запросам человеческого духа, не может быть доступно всем. Одни насаждаются «Отравленной совестью» или «Разбойником Чуркиным»⁴⁶ и в таких пьесах находят удовлетворение, меж тем как другие идут к Данте, Гете, Шекспиру, к греческим трагикам, ища у них ответа на мучительные вопросы. Гр. Толстой говорит, что искусство «высших классов отделилось от искусства всего народа, и стало два искусства: искусство народное и искусство господское». Нет — это разделение по чисто внешним, неважным признакам. В пределах господского искусства есть многое, что было бы под стать любому мужику, если бы не чуждая обстановка и язык. А «Макбет», «Лир», «Прометей» кажутся скучными многим господам, которые посещают представления «классических» пьес только ввиду существующего представления, что они имеют воспитательное значение или что-то в этом роде. На самом деле тот, кому «отравленная совесть» нравится и скучен Шекспир, наиболее благоразумно поступил бы, если бы следовал внушениям своего вкуса. Его время еще не пришло. Пусть пока радуется на то, что ему нравится, что ему нужно. Сам гр. Толстой в «Смерти Ивана Ильича», произведении, так загадочно прорвавшемся сквозь законченную якобы гармонию его «религиозных настроений» рассказал нам, что в самое переднее время*, тогда, когда план спасения человечества посредством труда и «правил» был им вполне выработан, сомнения бушевали в его душе не меньше, чем у Гейне или Ницше, и что «наши» вопросы были тогда и его вопросами.

Вот как он рассказывает о последних минутах Ивана Ильича: «Он понял, что он *пропал*, что возврата нет, что пришел конец, совсем конец»... «Все три дня, в продолжение которых

* «Мысли, вызванные переписью», относятся к 1882—1883 гг., а «Смерть Ивана Ильича» — к 1884—1885 гг.

для него не было времени, он барахтался в том черном мешке, в который его просовывала невидимая, непреодолимая сила. Он бился, как бьется в руках палача приговоренный к смерти, зная, что он не может спастись, и с каждой минутой он чувствовал, что, несмотря на все усилия борьбы, он ближе и ближе становится к тому, что ужасало его. Он чувствовал, что мучение его и в том, что он всовывается в эту черную дыру, и еще больше в том, что он не может пролезть через нее». В этих словах основная тема рассказа. Вслушайтесь только в них хорошо. Какие выражения подбирает гр. Толстой! «Пропал», «конец, совсем конец», «черный мешок» и т. д. Разве от них не веет настроением метерлинковской *l'intruse*?⁴⁷ Правда, у гр. Толстого в конце рассказа есть как бы ответ на вопрос. Ивану Ильичу «пролезть мешает признание, что жизнь его была хороша. Это-то оправдание своей жизни цепляло и не пускало его вперед и больше всего мучило его». Все начало рассказа объясняет нам, чем была нехороша жизнь Ивана Ильича. Он слишком щадил себя, слишком оберегал приятность приличной жизни, слишком дорожил средними благами и только теперь, когда подошла трагедия, впервые почувствовал, что он пропустил лучшее в жизни. Но тем ужаснее это. Зачем теперь ему эта пронизательность, когда все счеты с жизнью кончены? Что с того, что в конце дыры, в которую он провалился, «засветилось что-то» и что он «вдруг узнал настоящее направление?» Какой ответ может быть на этот вопрос? «Избавить их (окружающих) и самому избавиться от этих страданий». Только-то? Последние слова Ивана Ильича, когда он услышал, что кто-то над ним сказал: «кончено», были: «Кончена смерть. Ее нет больше». Что это значит? Что значит, что «страха смерти не было, потому что смерти не было. Вместо смерти был свет»? Как в своей душе гр. Толстой объясняет эту ужасную трагедию ни в чем не повинного человека? Его ответ — проповедь: любите ближнего и трудитесь. Но об этом его не спрашивают, об этом он сам себя не спрашивает. Прочитав Ивана Ильича, мы вовсе не интересуемся узнать, как нам спастись от его ужасной участи. Наоборот, вместе с Белинским мы требуем отчета о каждой жертве истории, условий и т. д. и не только не желаем лезть на верхнюю ступень развития, но, наоборот, готовы броситься с нее вниз головой, если нам не ответят за Ивана Ильича.

«Смерть Ивана Ильича» как художественное произведение принадлежит к лучшим перлам толстовского творчества. Это вопросительный знак, начертанный такой резкой, черной краской, которая просвечивает через все слои новых, радужных

красок проповеди, которыми гр. Толстой хотел принудить нас забыть свои прошлые сомнения. Никакая проповедь ему не поможет. Мы будем спрашивать, как спрашивал до сих пор гр. Толстой, как бы он ни отрекся от своего прошлого, как бы ни раздувал он слово «вина», как бы ни грозил он нам отлучением от нравственности, т. е. в его терминологии — от Бога. Мы знаем, что это не так, что «вина» может быть пред нравственностью, но не пред Богом, ибо нравственность — дело рук человеческих. Вот любопытный отрывок из беседы между Заратустрой и старым папой, который «после смерти Бога» остался без службы. Старый папа рассказывает о смерти Бога в таких словах: «Кто хвалил его как Бога любви, недостаточно ценил самую любовь. Разве этот Бог не хотел быть также и судьей? Любящий же не знает ни награды, ни отмщения. Когда он был молод, этот Бог из восточных стран, он был суров и мстителен и выстроил себе ад, чтобы забавлять своих любимцев. Потом он состарился, стал мягким и сострадательным — больше, как дед, чем отец или, скорее всего, как старая бабушка. И он сидел, поблекший, на своей печке, разглядывая свои старые ноги, уставши от жизни, бессильный, пока, наконец, не задохнулся от сострадания»... «— Ты, папа, — прервал его Заратустра, — видел ли ты все то своими глазами? Могло быть и так, могло быть и иначе. Боги умирают разного рода смертями. Но что ж! Так или иначе — он умер. Он шокировал мои глаза и мой слух — худшего я не хочу говорить о нем, я люблю тех, которые ясно глядят и прямо говорят. А он, — ты знаешь это, старый священник, в нем было много твоих черт, священнических. Его можно было разное понимать. Его часто и совсем нельзя было понять. Как сердился он на нас за то, что мы его плохо понимали. Но зачем не говорил он яснее? Если причина была в наших ушах, зачем дал он нам уши, которые плохо слышат? Была грязь в ушах наших? Но кто вложил ее туда? Слишком многое не удавалось ему. Но в том, что он мстил своим творениям — за то, что они не удались ему, — в этом он грешил против хорошего вкуса. И в благочестии есть хороший вкус, который говорит, наконец: прочь с таким богом! Лучше совсем без бога, лучше на свой страх устраивать свою судьбу, лучше быть дураком, лучше самому быть богом»*.

Пусть читатель не оскорбляется этими словами. Я пишу нарочно бог с маленькой буквы, ибо здесь речь идет о том боге, который равняется добру, т. е. о боге, пишущемся не с пропис-

* A. S. Z. Ausser Dienst.

ной буквы и служащем для проповедников ширмой, которой они закрываются от учеников своих. Послушайте, что ответил папа Заратустре: «О, Заратустра, со всем твоим неверием — ты *благочестивее*, чем ты думаешь. Сам Бог обратил тебя к безбожии. Разве не благочестие не позволяет тебе верить в Бога?» Чтоб читателю было еще яснее, как понимал, мог понимать Ницше того бога, которого пришлось убить, приведу один из его последних афоризмов, определяющих нравственный миропорядок: «Что такое нравственный миропорядок? Есть раз навсегда воля Божья, в силу которой одно — должно делать, другое — не должно делать. Ценность народа и отдельной личности определяется тем, насколько, в какой мере они подчиняются Божьей воле» *. Это именно то понимание, которое предлагает своим ученикам гр. Толстой. Гр. Толстой хочет, чтобы его ученики приняли закон, не зная, зачем он, чтоб Иваны Ильичи отреклись от искания средних благ, которые им дорожке всего в мире, прежде чем жизнь их научит, что не степенью «приятности» измеряется достоинство человеческого существования. И он грозит им всем запасом выработанных традиционной нравственностью угроз, он хочет пристыдить, запугать, ужаснуть их — лишь бы они только исполняли правила, т. е. делали бы то, что им в данную минуту не нужно, чуждо, но что, быть может, они когда-нибудь сочтут лучшим. Сам гр. Толстой так не жил. Он всегда делал то, что ему нужно было. Теперь — нравственная жизнь; проповедь ему нужнее всего. Это спасает его от мучительных снов. Но у других — другие сны. И им режим гр. Толстого ничего дать не может. Какое же право имеет он называть свою нравственность — Богом и закрывать пути ищущим действительного Бога? Уже разговор папы с Заратустрой показывает нам, как мало «Бог-добро» мог удовлетворить Ницше и как представление о «Боге-судье» заставило Ницше отшатнуться от привычных религиозных представлений. И неудивительно: гр. Толстой всегда имел возможность «исправиться». Он в 50 с лишним лет мог нарядиться в мужика, пахать, заниматься благотворительностью. Но что бы сделал он, если бы оказался в положении Ницше, когда «исправиться» нельзя, когда возврат невозможен, когда будущего — нет, а есть только прошедшее? Что тогда бы сказала ему формула «добро — Бог»? Это положение знал гр. Толстой: он написал «Смерть Ивана Ильича». Этот вопрос, повторяем, просвечивает для всех, кто не закрывает глаз, сквозь красноречивые и пате-

* N. Werke. Bd. VIII. S. 247.

тические фразы его проповеди. Но открыто говорить о нем гр. Толстой уже не хочет. Послушаем же Ницше; он нам расскажет все то, что рассказал бы Иван Ильич, если бы ему суждено было 15 лет прожить в том положении, в каком он оказался, когда понял, что «пропал», что наступил «конец, совсем конец».

XI

О Боге, таком Боге, который нужен человеку, понявшему весь ужас своего бессилия, о Боге, «который может помочь», как говорит Гейне, Ницше, конечно, не мог помышлять. Единственно, что он узнал, — это, что потеряли люди, убивши Бога, какую жертву из жертв принесли они, отказавшись от веры. Слишком современный человек, весь проникнутый идеей эволюции, которая представляет нам наш теперешний мир «естественно» развившимся из туманных пятен, а человека лишь звеном в этом развитии, — как мог дерзнуть он помышлять о том, что его случай, т. е. неудача его жизни, мог где-нибудь во вселенной найти себе оправдание?! Он знал, что такой взгляд называется антропоцентрическим и свидетельствует только о наивной притязательности бесконечно малой частицы на роль последней цели мироздания. Мы все слишком сжились с теорией естественного развития, и современному человеку нужно чрезвычайное напряжение всех духовных способностей, чтоб хоть отчасти вырваться из ее власти. И много лет проходит у Ницше, прежде чем он решается отказаться от научных предрассудков позитивизма, тем более что взамен «положительных» истин он не может представить ничего, что в достаточной степени удовлетворяло бы его новую любознательность. Он разбивает прежние рамки, он уже не хочет более «умозаключать там, где может догадаться», но он чувствует, что «все поэты лгут, ибо слишком мало знают», и откровенно признается, что «Заратустра — тоже поэт». Поэтому даже в самых последних его произведениях мы наблюдаем смесь противоположнейших влияний. С одной стороны — «естественное развитие» и самые беспощадные нападки на все попытки представить человека чем-либо большим, нежели простым продуктом случайной игры бессознательных сил, — как дань всосанной с молоком матери современной философии и убеждению, что больной не имеет права верить, как и не имеет права быть пессимистом. С другой стороны — насмешки над позитивизмом, утилитариз-

мом и всем, что им сродни, и утверждения, своей смелостью превосходящие самые смелые мечтания человечества. Первое время своей болезни он все еще надеялся найти удовлетворение в чистой науке. Он писал: «Думаешь ли ты, что такая жизнь, такая цель слишком тяжка, что она лишена всякой прелести? Значит, что ты еще не узнал, что нет меда более сладкого, чем мед познания, и что тяжелые облака грусти только полные вымена, из которых ты добудешь укрепляющее молоко. Пусть придет тогда старость, и ты поймешь, что ты следовал голосу природы, той природы, которая посредством наслаждения правит миром. Эта жизнь, которая имеет своей вершиной старость, также имеет своей вершиной и мудрость, этот мягкий свет постоянной духовной радости. И то и другое, и мудрость и старость — ты встретишь на вершине одной горы: так желала природа. И пробьет тогда час — не сердись на то, — когда приблизится к тебе туман смерти. Пусть последним твоим усилием будет движение к свету, последним вздохом твоим — победная песнь мудрости»*. Нужно ли говорить о том, как далеки эти слова от выражения истинного настроения Ницше, что это только «маска», которую он надел на себя, чтобы не видно было, что он, вопреки принятой на себя обязанности, не мог не быть в душе пессимистом? Эти похвалы мудрости и старости у человека, который в 30 лет принужден быть и мудрым и старым — ибо какой еще мед был ему доступен? — тем более подозрительны, чем обильнее они расточаются. Здесь Ницше не боялся человеческой проницательности. Все хвалят мудрость и науку, и его голос никому не мог показаться неискренним, кто ничего не знал о его личной судьбе. А может быть, он и надеялся в самом деле, что «познание» заглушит в нем тоску по утраченной жизни и будет если не живительным ключом, то ключом забвения, который все же по-своему утолит жар измученного сердца. Но оказалось, что наука ничего не могла ему дать. Вот что рассказывает Заратустра об этом опыте: «Слишком далеко залетел я в будущее: меня охватил ужас. Когда я оглянулся вокруг себя, я увидел, что одно время было моим современником. Тогда полетел я назад домой, и все торопливее, и торопливее. Так пришел я к вам, вы, люди настоящего, в страну образования. В первый раз открыл я на вас свои глаза — и с добрыми намерениями: поистине, с тоской в сердце пришел я к вам. Но что случилось со мной? Как ни страшно мне было, я принужден был рассмеяться. Никогда глаз мой не видел ничего, столь

* N. Werke. Bd. II. S. 267.

пестро разрисованного. Я смеялся, смеялся, в то время как нога моя еще дрожала, а с ней и сердце мое. “Здесь родина всех раскрашенных горшков”, — сказал я себе. С лицами и членами, измазанными пятьюдесятью красками — так сидели вы к моему удивлению — вы, люди настоящего! И с пятьюдесятью зеркалами вокруг себя, которые льстили вам, расхваливая игру ваших красок... Кто снимет с вас покрывала и мантии, краски и гримасы, тот увидит лишь пугало для птиц. Поистине, я сам испуганная птица: я видел вас однажды нагими, без ваших красок, и я улетел от вас, как улетел бы от скелета, предложившего мне свою любовь. Охотнее готов я быть поденщиком в аду и у теней прошлого. Обитатели подземного мира плотнее и полнее, чем вы... Вы смешны и чужды мне, люди настоящего, к которым еще недавно влекло меня мое сердце; я изгнан из страны отцов и матерей наших. Но я люблю еще страну детей наших (Kinderland), — еще не открытую, лежащую в далеком море: ее я велю искать парусам своим» *. Так оправдались надежды Ницше на науку, на тот сладкий мед познания, о котором он старался столь красноречиво говорить в «Mensch<liches>, Allzumenschliches». А он шел к ней с лучшими намерениями и ничего так не боялся, как разочароваться в этих своих надеждах. Наука показала ему скелетом! Он охотнее готов быть поденщиком в царстве теней, чем жить с людьми нашего времени. Скажут, что в этом его собственная вина: зачем ожидал он от науки того, чего она дать не может? Но куда идти современному человеку? Где искать спасения? И разве среди ученых вы не услышите, что их дело, их наука выше всего, что есть, может быть, в мире? И разве не естественно человеку, в положении Ницше, идти спасаться к науке, после того как дошла до него весть, когда он «увидел и услышал», что «Бог умер». Он искал везде, где могут искать люди, шел всюду, где мог надеяться найти приют себе. И к ученым он явился с лучшими намерениями, без всякого желания критиковать, проверять, насмехаться. Он убеждал себя, что нет более сладкого меда, чем мед познания, и под познанием разумел науку — ту науку, которая до него существовала и которая, он надеялся, может утолить его духовную жажду. Несколько лет подряд живет он, припавши иссохшими губами к позитивизму, все ожидая, когда, наконец, польется из того, что он называл «тяжелыми выменами грусти», так нужное ему «укрепляющее молоко». Удивительно ли, что он принужден был смеяться,

* A. S. Z. Vom Lande der Bildung.

как ни было ему тяжело?! Удивительно ли, что впоследствии он называл Милля «оскорбительною ясностью»⁴⁸, Спенсера, Дарвина — посредственными англичанами?⁴⁹ Он не мог отказать им в дарованиях, талантах, пронизательности — но всего этого он уже не ценил, как когда-то, в былые времена, когда науку он считал мудростью, т. е. лучшим, что может быть в жизни. Теперь, наоборот, ясность и законченность ученых систем оскорбляет его. Он не может понять, как это люди интересуются логическими построениями, обозрением внешнего мира — и не чувствуют того, над чем он сам исстрадался и измучился, и равнодушны к тому, от чего он приходит в ужас: ему кажутся младенцами те ученые, которые, проживи до глубокой старости, могли за своими занятиями проглядеть трагедию нашего земного существования, открывшуюся ему при столь исключительных условиях. И он «ушел из дому ученых и захлопнул за собой дверь»*.

Своим отношением к науке Ницше оскорбил профессиональных ученых всех оттенков, ибо он равно отшатнулся и от позитивистов, и от материалистов, и от идеалистов. Отсюда и тот особенный тон, которым говорят о Ницше немецкие профессора. Им хочется сказать, что Ницше ушел от науки не потому, что ему нечего было у нее брать, а потому, что он не умел брать — был слишком пылок, нетерпелив, порывист и т. д., — и потому они, отдавая справедливость его публицистическим талантам и даже входя в трагичность его положения, придают своим суждениям о нем характер сознающей свое превосходство снисходительности, исключаящей всякую мысль о том, что переживания Ницше могут служить испытанием правомерности притязаний науки. Ницше для них — блестящий писатель, но не философ. Он — «составитель афоризмов», ему не доставало синтетических способностей, он не умел обобщать в одно целое свои отрывочные наблюдения. У Ницше, конечно, как и у всякого человека, есть свои недостатки. Но то именно, что ставится ему в упрек немцами, составляет, быть может, одно из редких его достоинств. Нам интереснее, нужнее всего, быть может, услышать слово философа, осмеливающегося говорить, не оглядываясь все время на то, что им было уже прежде сказано, из боязни, что не получится той логической цельности, которая навязывается всякой философии как *conditio sine qua non*⁵⁰. Законченность, систематичность — хорошая вещь, если она является сама собой, если противоречия в фило-

* A. S. Z. Von den Gelehrten.

софской теории не сглаживаются опытной рукой, как это обыкновенно бывает, а оказываются по существу невозможными, но последний случай — почти невыносим. По крайней мере до сих пор не было ни одного такого философа, который не связал бы себя, ради синтеза, какой-нибудь одной идеей. При таких условиях теория обязывает говорить не то, что видишь и чувствуешь, а то, что не противоречит раз высказанному убеждению. Более того, философ, с раз сложившейся теорией, перестает видеть и чувствовать все то, что не вмещается в устанавливаемые ею рамки. В этом отношении Ницше свободнее других, и этим он отчасти обязан афористической форме изложения, принятой им, быть может, и против воли. Он заносил на бумагу мысли и впечатления такими, какими он их испытывал, не сводя их в систему. И читателю, конечно, много полезнее самому исполнить работу синтеза. Придется потрудиться — но зато есть уверенность, что Ницше не урезывал своих мыслей и не придумывал неправды из боязни быть непоследовательным. Если бы логическая непогрешимость теоретиков свидетельствовала об истинности их учений, тогда, конечно, отсутствие системы у Ницше обличало бы в его философии важный недостаток. Но мы знаем, в чем секрет философской «цельности». Уже одно то обстоятельство, что можно назвать целый ряд теорий, совершенно противоположных одна другой и тем не менее одинаково последовательно построенных, научает нас не слишком дорожить этой стороной философской концепции, более того, даже тяготиться ею. Если философ становится очень последовательным и убедительным, мы почти что чувствуем в этом лишний соблазн и только еще внимательнее настораживаемся, так как знаем, что его логичность не даром им добыта и, во всяком случае, взята им не из природы разбираемых им явлений (особенно когда дело касается сложных и трудных вопросов). Мы хотим, чтобы возможная степень последовательности явилась сама собой, как следствие того, что думает, видит, чувствует — один человек, если уже нельзя мечтать о том, чтоб систематичность обуславливалась действительной возможностью охватить решительно все, что подлежит философскому исследованию. Работа же над сглаживанием противоречий нам кажется опасной и рискованной, ибо волей-неволей за чертой системы останется много, чего бы отбрасывать ни в коем случае не следовало. Поэтому упреки, посылаемые немецкими профессорами по адресу Ницше, могут быть справедливы только в слабой степени, поскольку он пытался пристегнуть к своим взглядам чисто внешние обоснования. Но,

как уже было замечено, Ницше редко прибегал к таким приемам, и лучше всего их просто игнорировать, как, например, так усердно опровергаемые критикой филологические соображения относительно слов «bonns» и «malus»⁵¹. Нам важны не те соображения, которые он придумывал, а те мысли и чувства, которые он переживал. Если ему приходилось испытывать различные, часто противоположные настроения — и он не побоялся отметить и те и другие, тем лучше для нас. Мы сами уже должны уметь, сообразуясь с общим характером переживаний человека, отделить постоянное и важное от случайного и неважного, даже не считаясь с тем, что он сам хотел поставить на вид. что он сам ценил в себе наиболее. Ибо, говоря словами Ницше, «лучшего, что есть в тебе, ты сам не знаешь» — другие легче это могут узнать. В конце концов у нас, конечно, получится цельность впечатления — но не логическая, а психологическая. У нас будет не законченная система, а законченный человек, что, само собою разумеется, не значит одно и то же.

Итак, наука, на которую Ницше возлагал столько надежд, которая должна была заменить ему все радости жизни, все утешения религии, не дала и не могла дать ему ничего. Того, что ему нужно было, в науке не было. Для того чтобы читатель мог судить о душевном состоянии Ницше в тот период, когда он перебегал от одного святого места к другому в тщетном чаянии найти, наконец, себе успокоение, мы приведем один небольшой отрывок из «Also sprach Zarathustra». Среди разговора с карликом о «вечном возвращении» до Заратустры вдруг донесся страшный вой собаки... «Куда исчез карлик, и перекресток, и паук? И наши перешептывания? Было ли то во сне? Или наяву? Я увидел вдруг, что стою среди диких скал один, облитый пустынным лунным светом. Но здесь же лежал человек. И собака с ошетилившейся шерстью прыгала и визжала: когда она увидела, что я подошел, она снова завывала, она закричала: никогда не приходилось слышать мне, чтоб собака так звала на помощь. И поистине, ничего подобного тому, что я увидел, не видел я никогда. Я увидел молодого пастуха, задыхающегося, скорчившегося, скрючившегося, с перекосившимся от ужаса лицом. Изо рта его висела черная, тяжелая змея. Видел ли я когда-нибудь столько отвращения и бледного ужаса на одном лице? Он, верно, спал, и змея вползла ему в рот и впилась в него. Моя рука схватила змею, чтобы оторвать ее: напрасно. Я не мог оторвать змею. Тогда что-то крикнуло из меня: откуси, откуси. Откуси ей голову, так крикнули из меня мой ужас, моя ненависть, мое отвращение, мое сострадание, все, что есть

во мне дурного и хорошего. — Вы, смелые люди! Вы, искатели, вы, искусители, вы, которые выезжаете на хитрых парусах в неисследованные моря! Вы, радующиеся загадкам! Разгадайте мне ту загадку, которую я тогда видел... Кто был этот пастух, которому вползла в рот змея? Кто был тот человек, которому все самое тяжелое, самое черное вошло в душу?» *

ХП

Такие образы посещали Ницше в его странствованиях. Могут, могли его успокоить толстовские рассказы «Кавказский пленник» и т. д., или рассуждения о добре, или наука? Не прав ли он был, что отвернулся от всего этого и пошел по своему пути?

Ницше был и у «добра», у толстовского добра, и, быть может, это — наиболее мучительная страница его мучительной повести. Ницше хотел, как помнит читатель, «любовью к ближним» заполнить свое существование, закрыться от грозных призраков, посещавших его. И вот что из этого вышло. Добро сказало ему: «Вы убегаете к ближнему от самих себя и хотите из этого еще свою добродетель сделать, но я насквозь вижу ваше самоотречение» **.

Таким языком заговорило добро к человеку, пред которым были закрыты двери всех убежищ, где люди обыкновенно находят себе успокоение. Ницше, никого не убивший, никого не обидевший, ни в чем не провинившийся, мог, вслед за Макбетом, повторить его страшные слова: «Зачем не мог я произнести аминь? Я так нуждался в милосердии Бога!» Он говорит про себя: «Но худшим врагом, какого можешь ты только встретить, всегда будешь ты сам: сам станешь ты выслеживать себя в пещерах и лесах... Ты будешь для себя и еретиком, и ведьмой, и предсказателем, и глупцом, и сомневающимся, и нечестным, и злодеем. Ты должен сгореть на своем собственном пламени: как хочешь обновиться ты, не обратившись прежде в пепел?» *** Узнает ли читатель в тоне и характере этих речей старого знакомого, судью, который преследовал, по нашим представлениям, только «дурных» и «виноватых» людей? Если не узнает, то приведем еще один отрывок, в котором все осо-

* A. S. Z. Vom Gesicht und Räthsel.

** Ibid. Von der Nächstenliebe.

*** Ibid.

бенные черты «категорического императива», травившего до сих пор, по нашим и кантовским понятиям, только нарушителей правил, сказываются с особенной силой. Цитируем его в подлиннике, ибо перевод никогда не сохранит энергии и страстности оригинала, что в данном случае имеет решающее значение, ибо говорит о категоричности императива:

«Will Jemand ein wenig in das Geheimniss hinab — und hinuntersehn, wie man auf *Erden Ideale fabrizirt?* Wer hat den Muth dazu?.. Wohlan! Hier ist der Blick offen in diese dunkle Werkstätte. Warten sie noch einen Augenblick, mein Herr Vorwitz und Wagehals: Ihr Auge muss sich erst an dieses falsche schillernde Licht gewöhnen... So! Genug! Reden sie jetzt! Was geht da unten vor? Sprechen sie aus, was sie sehen, Mann der gefährlichsten Neugierde — jetzt bin ich der, welcher zuhört. — Ich sehe nichts, ich höre um so mehr. Es ist ein vorsichtiges tückisches leises Munkein und Zusammenflüstern aus allen Ecken und Winkeln. Es scheint mir, dass man lügt; eine zuckrige Milde klebt an jedem Klange. Die Schwäche soll zum Verdienste umgelogen werden, es ist kein Zweifei — es steht damit so, wie sie es sagten» —

— Weiter!

— «und die Ohnmacht, die nicht vergilt, zur “Güte”; die ängstliche Niedrigkeit zur “Demuth”; die Unterwerfung vor Denen, die man hasst, zum “Gehorsam” (nämlich gegen Einen, von dem sie sagen, er befehle diese Unterwerfung, — die heissen ihn Gott). Das Unoffensive des Schwachen, die Feigheit seldst, an der er reich ist, sein An-der-Thürstehn, sein unvermeidliches Wartenmüssen, kommt hier zu guten Namen, als “Geduld”, heisst auch wohl die Tugend: das Sich-nicht-rächen-können heisst sich-nicht-rächen-wollen, vielleicht selbst Verzeihung (“denn sie wissen nicht, was sie thun — wir allein wissen es, was sie thun!”). Auch redet man von der “Liebe zu seinen Feinden” — und schwitzt dabei». —

— Weiter!

«Sie sind elend, es ist kein Zweifel, alle diese Munkler und Winkel Falschmanzer, ob sie schon warm bei einander hocken — aber sie sagen mir, ihr Elend sei eine Auswahl und Auszeichnung Gottes, man prügele die Hunde, die man am liebsten habe; vielleicht sei dies Elend auch eine Vorbereitung, eine Prüfung, eine Schulung, vielleicht sei es noch mehr, — Etwas, das einst ausgeglichen und mit ungeheuren Zinsen in Gold, nein! in Glack ausgezahlt werde. Das heissen sie “die Seligkeit”. —

— Weiter!

«Jetzt geben sie mir zu verstehen, dass sie nicht nur besser seien als die Mächtigen, die Herrn der Erde, deren Speichel sie

lecken müssen (*nicht* aus Furcht, ganz und gar nicht aus Furcht!) dass sie nicht nur besser seien, sondern es auch "besser hätten", edenfalls einmal besser haben würden. Aber genug! genug! Ich halte es nicht mehr aus. Schlechte Luft! Dfese Werkstatte, wo man *Ideale fabrizirt* — mich dünkt, sie stinkt vor lauter Lugen» *⁵².

Может ли быть хоть на минуту сомнение, кто так говорит? Где еще, если не у шекспировского Макбета, чувствуется такое настроение ужаса пред самим собой? Кто не признает в этих словах голоса совести, угрызений совести? Только на этот раз — совесть принялась за совсем несвойственное ей дело. Вместо того чтобы корить, проклинать, предавать анафеме, отлучать от Бога и людей человека за то, что он был «дурным», она преследует его за то, что он был «хорошим». Вместо того чтоб ставить ему в вину, что он был злым, гордым, мстительным, непочтительным, праздным — она его упрекает за то, что он был смиренным, добрым, кротким, трудолюбивым, почтительным! Оказывается, что совесть бичует не только за то, что человек преступил «правила», но и за то, что он относился к ним со всем тем уважением, о котором говорит Кант. И сила ее упреков не только не ослабевает, но, пожалуй, даже растет. Мучения Ницше — ужаснее переживания Макбета. А «грехов» за ним — нет. Это он только рассчитывается за свои добродетели, это он лишь подводит итоги, во что ему обошлось его «доброе имя». В такой роли до сих пор совесть открыто еще не выступала: разве только в первой части «Преступления и наказания»; но зато во второй половине этого романа она вполне оправдывает свое прошлое, становясь вновь на защиту всегда бывшего ей любезным «правила». У Ницше же этого нет. До конца жизни *совесть* говорит в нем *против* всего «доброго», что было в нем, и приводит его, наконец, к признанию, что все хорошее — «дурно», и наоборот. Из этих настроений вытекла его философия, и, конечно, «опровергать» ее — как это делают немецкие профессора — указанием на то обстоятельство, что Ницше недостаточно «глубоко» понимал Канта, менее всего уместно. Не в Канте тут дело. Пред нами факт необычайного, огромного значения — *совесть* восстала в человеке против всего, что было в нем «доброго». Он требует от нас, чтоб мы вновь пересмотрели все обычные наши представления о добре и зле, закрывавшие, доселе от наших глаз психологию людей, подобных Ницше. Повторяю, ошибочно думать, что ницшевские переживания являются единственными, в своем роде, новыми,

* N. Werke. Bd. VII. Zur Genealogie der Moral, 1. Adl. § 14.

небывальными. Наоборот, быть может, они гораздо чаще встречаются, чем принято думать. Но их обыкновенно замалчивают. Они смиряются пред ожидающим их всеобщим осуждением. Заслуга Ницше лишь в том, что он осмелился поднять за них свой голос, сказать громко то, что другие говорили лишь про себя, чего другие и про себя говорить не смели, ибо боялись даже называть собственными именами то, что происходило в их душе. Быть может, и сам Ницше был бы менее смел — если бы он не находился в положении человека, которому уже нечего терять, у которого нет выбора. «Нужно эту опасность видеть вблизи, более — нужно на себе ее пережить, нужно быть *из-за нее на краю гибели*, для того чтобы понять, что это не шуточное дело»*, — говорит он по поводу теологического инстинкта о том, что с ним делала нравственность.

В чем же была эта опасность, от которой чуть не погиб Ницше? Как всегда, наиболее важное и значительное в жизни писателя событие остается для нас тайной. В пояснение приведенной выше цитаты мы можем лишь выписать другие отрывки из его произведений, но и в них мы найдем лишь признания общего характера. Конкретный, действительный факт, по всей вероятности, никогда не будет назван своим настоящим именем. Какое «*innere Besudelung*» кроется под всеми признаниями Ницше? Он много ужасного, как помнит читатель, рассказывает о психологии великих людей — но все то же в относительно общих словах. Как ни трудны такие признания даже тогда, когда их делают в не прямой форме, — но их все же легче вырвать из себя, чем рассказать о действительных своих переживаниях.

Ницше спрашивает: «В чем твоя величайшая опасность?» — и отвечает: «В сострадании». Рядом с этим другой вопрос: «В чем проявляется высшая гуманность?» Ответ: «*Jemandem Scham ersparen*»**⁵³. Очевидно, сострадание и стыд погубили его. Впоследствии, когда он вспоминал, что делали с ним сострадание и стыд, эти исполнительные агенты нравственности, воплощающие собою внутреннее принуждение, его охватывал мистический ужас и то отвращение к морали, в pendant к которому может быть приведено только отчаяние самых страшных преступников при воспоминании о совершенных ими злодеяниях. Я говорю «самых страшных», т. е. таких, для которых нет и не может быть спасения, которые знают, что они навеки

* N. Werke. Bd. VIII. S. 223.

** Ibid. Bd. V. S. 205.

погубили свою душу, что они преданы навсегда во власть сатаны, говоря языком Макбета, — ибо обыкновенные укоры совести, даже у глубоких и сильных людей, не могут пойти в сравнение с переживаниями Ницше. Мы знаем исповедь гр. Толстого, мы понимаем, из какого настроения самопрезрения родилась «Крейцера соната». Но это все еще не то. Гр. Толстой находился под мужицкой одеждой и за работой в поле не только успокоение, но и отраду — хотя бы лишь и на время. У Ницше же под каждой строчкой его сочинений бьется измученная и истерзанная душа, которая знает, что нет и не может быть для нее милосердия на земле. И ее «вина» лишь в том, что сострадание и стыд имели, слишком большую власть над ней, что она видела в нравственности — Бога и поверила в этого Бога, наперекор всем основным инстинктам своим...

Гр. Толстой теперь говорит, что «добро» — есть Бог!». Его прошлая жизнь, его личный опыт были таковы, что проверить возвещаемый принцип он не мог. Хотя он и искал добра всю свою жизнь, но, как помнит читатель, он всегда умел укладывать это добро на прокрустово ложе собственных нужд. Смотря по обстоятельствам, он то его вытягивал, то обрезывал, так что оно не смело отказать в своем благословении Левину даже тогда, когда он, забыв и сострадание и стыд, которые когда-то мучили его, принял настолько скромный и благообразный вид, что мог свободно фигурировать на страницах «Русского Вестника». У Ницше этого не было. Со всей наивной беспечностью и горячей верой немецкого идеалиста он и душу и тело свое отдал своей святыне. И тем не менее укоры совести преследовали его со всей той силой, о которой повествует Шекспир в «Макбете». И не за то, что он не послушался добра, а за то, что он честно и верно — пред другими и пред самим собой — исполнял свой «долг». Если «внутренний голос» является решительным судьей прошлой жизни человека, если «душевные муки раскаяния» служат показателем в вопросах добра и зла, как утверждали до сих пор философы и психологи, если приговор «категорического императива» не имеет над собой высшей инстанции, — то история Ницше проливает совершенно новый свет на наши представления о морали. Все те настроения, которыми до сих пор поддерживались суверенные права нравственности, которыми можно было грозить беспокойным слушникам категорического императива, оказались безличными, двуличными слугами, одинаково ревностно исполняющими свои инквизиторские обязанности, независимо от того, исходит ли приказ от оскорбленного добра или пренебреженного зла. Более того, по-

вторим это, у гр. Толстого нет того ужаса пред своей греховностью в прошлом, как у Ницше при воспоминании о его праведной жизни. Пренебреженное «добро» простило гр. Толстого, когда он раскаялся и стал свидетельствовать против своего прошлого: но зло не помиловало Ницше, хотя он отрекся от своей праведности и прославлял грех в таких страстных гимнах, какие и на долю добра, так избалованного в этом отношении, не часто выпадали. До самых последних минут жизни Ницше во всем, что он писал, чувствуется такое глубокое, такое безысходное отчаяние от сознания, что нельзя смыть с себя позора прошлой добродетельности, от которого бросает в дрожь всякого человека, догадавшегося, какие переживания таятся под блестящими речами несчастного писателя.

Правда, Ницше нигде почти прямо и открыто не рассказывает о своем прошлом: такое прошлое не рассказывается. Наоборот, он всеми силами старается скрыть свои переживания, и ничего не льстит больше его измученной душе, чем надежда остаться неразгаданным. Когда Брандес назвал его учение «аристократическим радикализмом»⁵⁴, т. е. применил к Ницше два пошлых или опошленных слова (у датского критика непочатый угол таких слов), даже с внешней стороны не характеризующих философии Ницше, этот последний был в восторге и утверждал, что это самое умное, что он слышал о себе. Вернее, в словах Брандеса Ницше видел лишь доказательство, что его цель достигнута, что люди настолько ослеплены его литературой, что не думают о нем самом. А это именно ему и нужно было. Он всего более боялся быть разгаданным и потому придавал своим признаниям такую форму, будто они никакого отношения к нему не имели. Брандес, сам всегда пишущий о том, что к нему никакого отношения не имеет, спокойно поверил, что «аристократический радикализм» — это все, что можно найти у Ницше. Как мало такие слова объясняют Ницше, или, вернее, как далеко они уводят от Ницше, может пояснить следующий отрывок из одного его афоризма: «Бывают «веселые люди», которые пользуются веселостью, как средством, ибо, благодаря ей, они надеются остаться непонятными: они хотят быть непонятными. Бывают ученые люди, которые прикрываются наукой — ибо наука придает веселый вид и, затем, ученость наводит на мысль, что человек поверхностен: они хотят привести к ошибочному заключению. Бывают смелые *libres esprits*⁵⁵, которым бы хотелось скрыть от людей свои разбитые, гордые, неизлечимые сердца (цинизм Гамлета, случай Галлиани)⁵⁶, — иногда даже глупость служит маской для несчастного,

слишком несомненного знания (*unseliges allzugewisses Wissen*)... Из всего этого следует, что гуманность требует, чтоб люди относились с уважением к маске и не проявляли неуместную психологическую проницательность и любопытство»*. В другом месте Ницше замечает: «Разве книги не затем пишутся, чтобы скрыть то, что таишь в себе»**. Но если «маска» многое скрывает, то часто она еще более выдает. Общая история Ницше все-таки сказывается в его сочинениях, и его «обоснования морали» так или иначе выясняются пред внимательным читателем. Само собою разумеется, что здесь не может быть и речи о логическом или историческом обосновании. И в этом-то вся оригинальность и весь интерес философии Ницше, в этом — его право на наше исключительное внимание. Если бы он коснулся своей «проблемы морали» лишь щупальцами холодного разума — как бы они чувствительны ни были, — иными словами, если бы он лишь отыскивал для нравственности место в той или иной философской системе — он, наверное, не пришел бы ни к каким новым результатам. Он сохранил бы неизбежный категорический императив, которым явления нравственной жизни отделяются от других явлений нашей психики, и затем, — смотря по тому, какая школа пришлась бы ему по вкусу, говорил бы либо о непосредственной интуиции, либо о «естественном» происхождении моральных представлений. Из этого заколдованного круга логических построений нет возможности выбраться посредством логических же рассуждений. До тех пор, пока совесть предполагается стоящей исключительно на страже «добра», — а все доселе существовавшие системы нравственности обязательно основывались на этом предположении, и Канту только принадлежит термин «категорический императив», — до тех пор точка зрения Ницше была решительно невозможна. Если только «добро» охраняется угрызениями совести, то, очевидно, оно должно быть выделено в особую категорию, хотя бы тысячу раз было доказано «естественное» происхождение нравственных представлений. Исследования английских философов и психологов служат наилучшей иллюстрацией этого. Если нравственность — только переряженная польза, если она — только выражение общественных отношений, то, очевидно, у нее должны быть отняты все ее святые атрибуты, и ее нужно поставить в уровень с чисто полицейскими распоряжениями (тоже очень полезными, даже необходимыми), охраняю-

* N. Werke. Bd. VII. S. 259.

** Ibid. S. 268.

щими порядок и безопасность людей. Но вера в *святость* нравственности была так глубока, убеждение в том, что «чистая совесть» — самое драгоценное сокровище в мире, последняя и самая прочная опора человека — настолько срослась с обычными представлениями людей, что английским мыслителям не могло даже и на минуту прийти в голову подозрение, что объясненная нравственность может лишиться того престижа, который имела нравственность необъясненная. Они были вполне убеждены, что никакие теории не могут разрушить обаяния святости морали, и именно потому так безбоязненно называли пользу прародителем нравственности. Их исследования вовсе не имели своей задачей проверить закономерность притязаний нравственных людей на исключительные привилегии душевного спокойствия, всеобщего уважения и т. д. Это значило бы восстать на самих себя — чего добровольно никто не делает. Если и писались книжки, то исключительно с научной, т. е. невинной, целью, из беспечной любознательности, заранее уверенной, что серьезных жертв от нее не потребуются. Вопрос шел только о торжестве постороннего, чисто внешнего философского принципа, непосредственной связи с личной судьбой философа не имевшего. Если нравственность потомок пользы или дитя интуиции — все равно она оставалась в одинаковом почете, и результат исследования никоим образом не мог передвинуть самого философа из разряда добрых в разряд злых, уготовить ему макбетовские терзания. Милль или Спенсер даже для формы не ставили такого вопроса: точно ли им полагается быть спокойными, а преступникам — угрызаться? Такой вопрос они сочли бы «безнравственным»: это значило бы сомневаться в том, что выше — добро или зло. А в этом они не только не сомневались, но даже не знали, что в этом можно сомневаться, что кто-нибудь когда-нибудь усомнится в этом. Они говорили лишь о том, почему добро выше зла, и то не затем, чтобы уверить себя в своей правоте, а лишь в силу привычки всюду приставлять это «почему», где только его можно как-нибудь приладить. Но за всем тем они были глубоко уверены, что святые prerogatives нравственности останутся сохраненными, к каким бы результатам ни привели их исследования, и что макбетовские истории останутся навсегда для Макбетов и их, философов, никоим образом коснуться не могут. Поэтому Ницше был совершенно прав, утверждая, что он первый возбудил вопрос о нравственности. Он говорит: «Во всей донныне существовавшей науке о морали недоставало — как странно ни звучит это — самой проблемы нравственности,

не существовало даже и подозрения, что здесь есть что-либо проблематическое. То, что философы называли обоснованием морали и чего они требовали от себя, было только в сущности ученой формой доброй веры в господствующую мораль, т. е. одним из фактов в пределах этой же морали, иначе говоря, в конце концов просто отрицанием того, что мораль может быть представлена в виде проблемы» *. И, — что самое важное, — своеобразное отношение Ницше к нравственности не явилось результатом отвлеченных рассуждений. Вопрос о значении нравственности разрешился не в голове Ницше и не путем умозаключений, а в глубоких тайниках его души и через мучительнейшие переживания. И на этот раз, как всегда почти, — чтоб явилась новая истина, потребовалась новая Голгофа. Понять и оценить значение нравственности мог лишь тот, кто всего себя принес ей в жертву. Ницше исполнил все ее требования, во всем подчинился ей, заглушил в себе все протесты против нее, сделал ее своим Богом. И, как истинно верующий человек, он не только в поступках своих, но даже и в мыслях не изменял своей святине, не разрешал себе никаких сомнений в ее божественном происхождении. Он во всей полноте проверил на себе выдвигаемую теперь гр. Толстым формулу — «добро есть Бог», т. е. ничего, кроме добра, не нужно искать в жизни. Страшным откликом на эту веру его юных дней являются слова Заратустры: «Замолчанные истины становятся ядовитыми». Только тот, кто, как Ницше, всего себя отдал одной истине и замолчал все другие — может говорить о ядовитых истинах. Для других людей истина — только более или менее удачная и остроумная гипотеза. Вера в суверенные, божественные права морали отравила душу Ницше, и этот яд жег его до последней минуты сознательной жизни. Философия его — не дерзновенная игра испытанного ума, ищущего смутить спокойствие ближних насмешливым сомнением в святости их идеалов. Уже самый тон его сочинений, столь глубоко серьезный и страстный, исключает такое предположение. Правда, он иногда пытается изобразить из себя человека, играющего святынями. Но это все — напускное. Это — *zur Schau getragene Tapferkeit des Geschmacks*⁵⁷, которую люди, как он говорит, напускают на себя, чтобы казаться поверхностными и скрыть свои настроения. Под этим кроется «страшная уверенность человека, который много страдал, — что в силу его страданий ему дано больше

* N. Werke. Bd. VII. S. 114.

знать, чем знают самые ученые и самые мудрые» *. И что он знал? В чем его тайна? Она действительно ужасна, и ее можно передать в немногих словах: «Мучения Макбета уготовлены не только для тех, кто служил злу, но и для тех, кто служил добру». Ницше первый сказал это. А «первенцы приносятся в жертву» — die Erstlinge werden geopfert. Заратустра испытал это на себе.

ХIII

И здесь по поводу нравственности можно сказать то же, что Ницше говорил по поводу религии. Огромное большинство людей и не подозревает, что с нравственностью можно соединить так много надежд и упований. Те, которые условиями и событиями своей жизни не придвигались слишком близко к этим «последним» вопросам нашего существования, быть может, и не поймут вовсе, о чем хлопочет Ницше. Им покажется, что здесь идет речь о простой любознательности, да к тому же еще такой, которая вполне удовлетворена быть не может, так как, сколько ни бейся, ничего определенного все равно здесь не узнаешь и дальше более или менее остроумных и вероятных догадок не пойдешь. Та страстность, с которой Ницше набрасывается на эти и смежные им вопросы, удивляет многих, решительно не могущих догадаться, из-за чего весь этот шум. «Мы не знаем ничего верного о Боге и нравственности — и никогда не узнаем, стоит ли из-за этого волноваться и отравлять себе и другим жизнь?» — рассуждают они.

Несомненно — не стоит тому, кто так думает, и лучшее, что он может сделать, это остаться в стороне от чуждых ему споров, ненужной ему философии и непонятной поэзии. В этом ответ на основное положение гр. Толстого о популяризации науки и искусства. Заинтересовать всех тем, о чем размышляют Толстые и Ницше, не только невозможно, но и не нужно. Более того, не нужно даже, чтобы существовало убеждение, что способность исключительно отдаваться высшим вопросам науки и искусства выгодно отличает человека. Этим предрассудком, к сожалению столь же распространенным, сколько и ложным, создается множество людей, против своего желания предающихся ненужным им занятиям, читающих скучных для них философов и поэтов и рассуждающих о предметах, до которых

* N. Werke. Bd. VII. S. 258.

им нет дела. Они этим отдают дань общественному мнению, столь возносящему чисто «духовные» интересы. Но ценность этой дани далеко не одинакова для платящих и собирающих ее. Невольники философии тратят даром время и труд, а общество ничего не приобретает, кроме пустословящих людей. И главное — эти люди могли бы делать другое дело, очень полезное и хорошее, лучшее, быть может, чем настоящие философские занятия, и только в силу предрассудка убивают время на разговоры, ни им, ни кому другому не нужные. Поэтому менее всего следует заботиться о том, чтоб сделать науку и искусство доступными «всем». «Всем» нужно одно, «некоторым» — другое. И не потому, повторяю, что «некоторые» лучше, выше «всех»; быть может — «все» лучше «некоторых». Этот вопрос и ставить не следует, а тем менее разрешать его. Но несомненно, что до настоящего времени о такой философии и такой поэзии, которая была бы равно нужна всем, и речи быть не может. Заставить, например, Ницше, как того требует гр. Толстой, писать сказки для детей или для народа на тему «Черный хлебушко — калачу дедушка»⁵⁸, в то время когда в течение многих лет макбетовские видения смущают его ночной покой, точно он сам, «зарезал сон», — еще менее законно и справедливо, чем заставлять детей читать «Also sprach Zarathustra». Если Ницше говорит о Боге, нравственности, науке — и говорит то, что он знал и чувствовал и чего знать и чувствовать другим нельзя и не нужно, если его поэзия недоступна, кажется даже бессмысленной многим людям, не пытавшимся «подавать руку привидениям», которые к ним никогда и не приходили — то это ли основание к тому, чтобы заставлять Ницше молчать посредством введения в новую поэтику правила об обязательной доступности поэтических произведений всем людям? Очевидно, наоборот. Для этого большинства, остающегося до старости юным, нужна особая поэзия, особая философия — и у него есть свои философы и свои поэты. Но его нуждами измерять ценность всех произведений человеческого духа, как хочет сделать гр. Толстой, и несправедливо, глубоко несправедливо по отношению к тем людям, которые более всего нуждаются в утешении философии и поэзии, и — затем — повторяю, бесполезно: замолчать Ницше толстовская поэтика, конечно, не заставит. Ницше это, конечно, знает: «Ибо люди не равны: так говорит справедливость. И чего хочу я, того не должны хотеть они». Правда, из этого впоследствии выросла проповедь Ницше, его Uebermensch⁵⁹, аристократическое учение и все прочее в этом роде, так же

мало связанное с действительными нуждами его души, как и толстовское «добро» с переживаниями философа Ясной Поляны. Оба они — и гр. Толстой, и Ницше, как проповедники предлагают нам учение, которое только закрывает от нас их мирозерцание. Тот, кто вздумал бы служить «добру» по программе гр. Толстого, был бы так же чужд своему учителю, как мало был бы похож на Ницше человек, приносящий себя в жертву Uebermensch'u — хотя этим он осуществил бы выраженное Заратустрой требование.

Мы уже видели, как далек гр. Толстой от ляпинцев, оскорбляемых хористов и эксплуатируемого народа, именем которого он требует от нас покорности своему добру. Мы увидим дальше, насколько чужд Ницше его идеал сверхчеловека, который у него играет роль толстовского добра, ибо он им так же импонирует и его именем так же давит и уничтожает людей, как и гр. Толстой своим «добром». У Ницше встречаются буквально такие слова: «Эта природа, которая дала быку рога, льву $\chi\omicron\sigma\sigma$ $\omicron\beta\omicron\upsilon\omega\upsilon$ ⁶⁰, зачем мне дала природа ноги? Чтобы давить, клянусь св. Анакреоном, а не затем, чтобы бежать»*. Проповедник без этого обойтись не может, даже если он имморалист, стоящий по ту сторону добра и зла. Но это все — видимость, внешность — для других. Тем больший интерес, однако, представляют для нас действительные переживания Ницше, его истинные «почему», которые, несмотря на всю его осторожность, вполне ясно сквозят в его сочинениях.

«Люди не равны — и того, что я желаю, не должны желать они». Это вне всякого сомнения. Более того — эти «они» не смеют желать себе того, что пережил Ницше. Может быть, — кто ответит на этот вопрос? — сам Ницше, несмотря на то что он вполне сознавал связь своей философии со своим несчастьем, отказался бы от всего «познавания», лишь бы не видеть тех снов и загадок, которые и для нас, лишь с его слов знающих о них, кажутся столь ужасными. Ницше был тысячу раз прав, когда утверждал, что часто те книги, которые ободряющим и укрепляющим образом действуют на одних людей, опасны и вредны для других**. Его собственные сочинения являются лучшим тому доказательством — в особенности так распространенные предрассудки об его учении. Воображают, будто бы он учил, что «наслаждение» — высшая цель нашей жизни и что на этом основании он отрицал добро. Мнение, что О. Уальд

* N. Werke. Bd. VII. S. 478.

** Ibid. S. 50.

оправдывается и чуть ли не возводится в идеал философией Ницше, вы услышите повсюду. Более того, разного рода люди, которых соблазняют уальдовские забавы, теперь считают возможным предаваться своим занятиям с убеждением, что они — предтечи Uebermensch'a и, следовательно, лучшие работники на поле человеческого прогресса. Ницше предчувствовал возможность такого искажения его учения и говорил: «Мне нужно обвести оградой свои слова и свое учение, чтобы в них не ворвались свиньи» *. Но «свиньи» проникают повсюду, ибо им и через ограду перебираться не нужно. Они прослышали, что кто-то, очень знаменитый, почему-то восстал против нравственности и вообразили себе, что это он поднялся на защиту их дела. Правда — для них, в сущности, ссылки на Ницше и его теории самая последняя забота: с ним ли, без него ли, все равно — они жили бы по-своему. Но тем не менее очевидно, что для огромного большинства людей книги Ницше не нужны, даже вредны, так что приходится только жалеть, что журналы и газеты так хлопочут ознакомить большую публику, «в общих чертах», т. е. в доступном, иначе говоря, в совершенно искаженном, виде, с физиономией нового философа. Все почти, о чем писал Ницше, слишком далеко от обычных предметов человеческих размышлений и от переживаний большинства людей, и поверхностное знакомство с его сочинениями ничего, кроме ложных и неправильных суждений о нем, дать не может. В особенности та часть учения его, которая касается Бога и добра. Для большинства людей она представляется обычным фрондированием против посещения церкви и исполнения некоторых тягостных обязанностей долга. По-видимому, уже одна страстность тона Ницше должна была исключить возможность такого толкования его теории. Ибо современность давно уже, до Ницше, научила даже такого слабого мыслителя, как толстовский Стива, не очень-то блюсти религиозные обряды и правила нравственности. «Vous professez d'être un libre penseur»⁶¹, — сказал ему недаром Каренин. И, быть может, лучшим доказательством того, как напрасно винит гр. Толстой Ницше за грехи нашего общества, служит всеми разделяемое мнение, что Ницше тоже только libre penseur, отвоевывающий себе «свободу наслаждений». Обыкновенные libres penseurs не выдержали бы и дня ницшевских испытаний того, что он называл своим «счастьем». В его положении они какого хотите идола приняли бы за Бога, самое нелепое правило приняли бы за долг, лишь

* A. S. Z. Von den drei Büsen.

бы хоть чем-нибудь оправдать свое существование. И конечно, менее всего бы нападали на добро, которое, как известно, так часто наполняет жизнь неудачников судьбы. И наверное, не отвергли бы сострадания, столь необходимого страждущим людям.

У Ницше же получилось совершенно иное. Слишком проницательный и честный по натуре своей, чтоб обманывать себя и других, — он в конце концов принужден был остаться лицом к лицу со всеми ужасами своего существования. Ни наука, ни религия, ни добро — ничего ему не могли дать. И скажем опять то же, что мы говорили о гр. Толстом: Ницше восстал против добра не потому, что он был суровый, черствый, холодный, недоступный жалости человек. Это — неправда. Он не уступил бы в гуманности Тургеневу, Диккенсу или Виктору Гюго⁶². Его сердце знало сострадание — и как знало! Он говорит: «Кто может достигнуть чего-нибудь великого, если он не чувствует в себе силу и готовность причинять великие страдания? Уметь терпеть — самое последнее дело; в этом слабые женщины и даже рабы часто достигают виртуозности. Но не погибнуть от тоски и сомнений, когда приходится причинять другим великое страдание и слышать вопль его, — это велико, в этом проявляется величие» *. Как видит читатель, Ницше, обратно существующему мнению, в своем учении повиновался не непосредственному чувству мстительности, злобы или мелко-го эгоизма. Все эти стимулы были ему в такой же мере чужды, как и гр. Толстому. И он преследовал великодушные задачи спасения и обновления человека посредством слова убеждения. Если же он ушел от этого, если он отказался учить людей любви и состраданию, то лишь потому, что понял своим тяжелым опытом, что любовь и сострадание ничего принести не могут и что задача философа в ином: не пропагандировать любовь к ближнему и сострадание, а справиться с этими чувствами, ответить на вопросы, которые они задают. «Горе тем любящим, у которых нет ничего выше сострадания» **, — восклицает Заратустра — ив этом разгадка того, что называют «жестокостью» Ницше. Ницше обращается к людям, подобным самому себе, для которых сострадание — уже не добродетель, не идеал, которые, говоря его словами, уже «перешли за этот идеал, потому что достигли его». Он обращается к людям, которые уже не могут удовлетвориться тем, что они добродетель-

* N. Werke. Bd. V. S. 246.

** A. S. Z. Von den Mitleidigen.

ны, ибо умеют сострадать ближнему. Наоборот, такие люди, еще настолько наивные в вопросах добра и зла, противны ему: «Поистине я не выношу этих сострадательных людей, блаженных в своем сострадании: слишком недостает им стыда; если я должен жалеть людей — то я не хочу называться сострадательным: если я должен жалеть их — то издалека»*. «Я даже не говорю, — поясняет он, — что добродетель — награда самой себе». Наоборот, он «задыхается от сострадания», и для него блаженства от сознания этой своей добродетели быть не может. «Сострадание называется добродетелью у всех маленьких людей: они не умеют *уважать* великое несчастье, великое безобразия, великую неудачу»**. Ницше слишком хорошо знал, как мало можно сделать в этих случаях теми средствами, которыми обыкновенно располагает сострадание, даже не ограничивающееся платоническими вздохами и красивыми фразами над несчастьем ближнего. Поэтому он говорит: «Ты первый предостерегал против сострадания — *не ко всем и не к каждому, а к тебе и тебе подобным*»***. Нужны ли после этого еще новые цитаты, чтоб оградить философию Ницше от обычных приемов ее истолкования? Очевидно, он искал того же, чего искал гр. Толстой. Ему нужно было найти нечто, что выше сострадания, и, если гр. Толстой во имя этого «нечто» принуждал себя, к ужасу всех «нравственных» людей, спокойно глядеть на несчастье Анны Карениной, на агонию Ивана Ильича и т.д., и все время внимательным, испытующим взглядом искать в муках того, что разрешило бы подсказываемые чувством сострадания вопросы, то и Ницше в своей философии добивался того же. И его Заратустра ищет прежде всего понять мир, найти осмысленность земных ужасов — «великого несчастья, великого безобразия, великой неудачи». «Будьте тверды», — говорит он своим ученикам, чтоб уметь вынести страшный вид жизни, уничтожающий всякого сострадательного человека. Любовь, — даже та беззаветная и глубокая любовь, на которую способны женщины, когда дело идет о судьбе близкого их сердцу человека, бессильна пред «великим несчастьем». Ницше знал это: «Какое мучение эти великие художники, вообще великие люди для того, кто однажды разгадал их! Это так понятно, что они встречаются именно у женщин — женщины ясновидящи в мире страданий и, к сожалению, сверх сил своих любят

* Ibid.

** Ibid. Der hässlichste Mensch.

*** Ibid.

спасать и помогать — те порывы беспредельного и преданного сочувствия, которого толпа, особенно поклоняющаяся толпа, не понимает и подвергает любопытствующему и самодовольному истолкованию. Это сострадание обыкновенно ошибается в своих силах: женщине хочется думать, что любовь все может — это ее специфический предрассудок. Увы! Знаток человеческого сердца угадывает, как бедна, беспомощна, притязательна, неуместна даже лучшая, самая глубокая любовь: она скорее добывает, чем спасает» *. Это проливает свет на «иммориализм» Ницше. Если любовь, самая лучшая, самая глубокая — не спасает, а добывает; если сострадание беспомощно, бессильно — то, что делать человеку, который не может ни любить, ни сострадать? Где найти то, что *выше* сострадания, выше любви к ближнему? Гр. Толстой на это отвечает, что такое «выше» никому будто бы, в том числе и ему самому, не нужно. Кто хочет, может, разумеется, верить, что гр. Толстой говорит так не для учеников своих, а для себя, что он не знал сомнений Ницше, что формула «добро — братская любовь — Бог» удовлетворила его вполне. Но Ницше, очевидно, этого думать не мог, ибо это значило бы отнять у Бога его святые атрибуты — всемогущества, всеведения и т. д. и возвести в божество бедное и слабое человеческое чувство, умеющее там помогать, где и без его помощи можно обойтись, и пасующее в тех случаях, когда помощь особенно настоятельно нужна. Ницше в своем несчастье принужден был отвергнуть участие и заботы людей и уйти в уединение, чтобы там ожидать своего Заратустру, который объяснил ему, что в мире есть, должно быть, нечто высшее, чем сострадание, и что «добро» хорошо и нужно для «всех», но для некоторых не нужно, что сострадание утешает «многих», но «немногих» только оскорбляет, особенно в тех случаях, когда оно является как дань нравственности и как отыскание «блаженства». Очевидно, что он уже вправе был считать себя стоящим «по ту сторону добра и зла», независимо от того, насколько вообще представления о добре и зле нужны и полезны людям для целей общежития. Утилитарные соображения его не занимали, да и, вообще говоря, они в вопросах нравственности не могут не занимать подчиненное положение, пока она претендует на высшее, исключительное значение среди поставляемых себе человеком, целей. Полезно или вредно нравственное правило, сохраняет ли оно прочность общественного организма или разрушает его — все это в нравственную

* N. Werke. Bd. VII. S. 257.

философию Ницше почти не входит и не должно входить. Он, как и гр. Толстой, подошел к нравственности в надежде, что она — всемогуща, что она заменит ему Бога, что от такой замены человечество только выиграет — разве мог он удовольствоваться тем, что нравственность приносит некоторую пользу, обеспечивая обществу без затрат, сопряженных с устройством суда и полиции, порядок и безопасность, что нравственность — полиция и суд, ловким образом внедренная в человеческие души, что нравственность принуждает нас даже там, где юридические нормы не смеют возвысить свой голос? До этого Ницше так же мало было дела, как и до всех общественных учреждений, существующих в мире. Он искал в нравственности *божественных следов* и не нашел. Она там оказалась бессильной, где все люди вправе были ожидать от нее наибольшего проявления силы.

XIV

И вот тогда-то пришла к Ницше та безумная, на первый взгляд, мысль, которую когда-то с таким ужасом отверг в своем знаменитом стихотворении Гейне, что Бог не за добро и за добрых, а за зло и за злых, что жизнь, сила жизни не в тех идеалах, которые он всосал с молоком матери и из-за которых он погубил себя, а в противоположных, что «правда» не у него, не за него, как он думал прежде, а в лагере его врагов, которых он, как теперь гр. Толстой, уничтожал когда-то словами «безнравственный», «порочный», «дурной». Как описать трагическое положение человека, дошедшего до того ужасного сознания, что дело, которому он отдал всю свою жизнь, не есть дело правды, дело — Бога, дело «добра» в толстовском смысле, а есть дело зла, разрушения, неправды, и что его последнее утешение — вера в свою нравственную правоту — отнято! Гр. Толстой и толстовцы не заговорят, конечно, теперь о злой воле. Им, очевидно, будет, что не человек выбирает себе идеи, а идея овладевает человеком фатально, против его воли с непреодолимой, чисто стихийной силой. Так было до сих пор, так будет всегда у людей, собственным опытом вырабатывающих свое миросозерцание. Они говорят то, чего не говорить не могут. «Кто борется с чудовищами, тому следует беречься, чтоб и самому не обратиться в чудовище. И если ты долго вглядываешься в пропасть, то пропасть также вглядывается и в тебя»*, —

* Ibid. S. 105.

говорит Ницше. Можно ли от такого писателя ожидать всем доступных, привычно-утешительных слов, которых требует поэтика гр. Толстого? Или «идеалов», как выражается проф. Риль? Ницше ищет другого, ибо знает, что «слова» и «идеалы» не защищают человека от действительности. Он говорит: «Amor fati⁶³: пусть это будет отныне моей любовью. Я не хочу воевать с безобразием. Я не хочу обвинять, не хочу даже обвинять обвинителей. Не видеть — в этом пусть будет все мое отрицание» *. В дневнике 1888 года эта мысль выражена еще резче. «Моя формула человеческого величия — заключается в словах amor fati: не желать изменять ни одного факта в прошедшем, в будущем, вечно; не только выносить необходимость — еще менее скрывать ее: всякий идеализм есть ложь перед лицом необходимости, — но любить ее». Эти слова объяснят читателю отношение Ницше к злу. Он не хочет, не может жаловаться на действительность, «разве всякая жалоба не есть обвинение?» — говорит Заратустра. Отсюда вытекает то «поклонение» его пред злом, которым так пугают публику, но которое, в сущности, в гораздо в большей мере разделяется всеми людьми, чем это обыкновенно думают.

Ницше дал только полное выражение тем настроениям, в силу которых гр. Толстой отвернулся от ляпинцев, чтобы не «воевать с безобразием», которое он не мог уничтожить. Но Ницше нужно было большее — он хотел, должен был любить всю эту отвратительную действительность, ибо она была в нем самом, и спрятаться от нее не было куда. Amor fati — не выдуман им, как и вся его философия, к которой он был приведен железной силой этого fatum'a. И потому тот, кто вздумал бы опровергать Ницше, прежде должен был бы опровергнуть жизнь, из которой он почерпал свою философию.

Ницше говорит: «Ты не должен убивать! Ты не должен грабить!.. такие слова назывались когда-то святыми; пред ними преклоняли колена и головы, к ним подходили разувшись... Но разве в самой жизни нет грабежа и убийства? И считать эти слова святыми разве не значит убить истину?» **. Это тот же Amor fati. В жизни есть зло — стало быть, нельзя его отрицать, проклинать; отрицание и проклятия бессильны. Самое страстное негодующее слово не может и мухи убить. Нужно выбирать между ролью «нравственного» обличителя, имеющего против себя весь мир, всю жизнь, и любовью к судьбе, к не-

* N. Werke. Bd. V. S. 209.

** A. S. Von alten und neuen Tafeln.

обходимости, т. е. к жизни, какой она является на самом деле, какой она была от века, какой она будет всегда. И Ницше не может колебаться. Он оставляет бессильные мечтания, чтобы перейти на сторону своего прежнего врага — жизни, права которой он чувствует законными. Немощная добродетель, добродетель, гордящаяся своими лохмотьями, становится ему противна, ибо он слишком хорошо видит, с какой завистливой жадностью глядит она на силу, которую победить она не может — и потому постоянно бранит. «Нам смешны претензии человека, — говорит он, — отыскать ценности, которые превосходили бы ценность реального мира» *. Самое противопоставление человека миру кажется ему бессмысленным. Эти два слова «человек и мир», «отделенные безмерной дерзостью маленького словечка и», представляются ему стоящими вне сравнения. Мир — сам по себе, человек — сам по себе, как случайно выброшенная на поверхность океана щепка. Мечтать о том, что океан или кто-нибудь еще более могучий, чем океан, станет думать о судьбе этой щепки, — нелепо. Нет такой высшей силы, нет связи между движением вод океана и нуждами этой щепки. И если сама природа так мало заботится о том, чтобы охранить от гибели и крушения свои творения, если смерть, разрушение, уничтожение оказываются безразличными явлениями в массе других безразличных явлений, если — более того — сама природа пользуется для своих целей убийством и разрушением, то что дает нам право возводить в закон «добро», т. е. отрицание насилия? Гром убивает человека, болезни измучивают его, другие животные отнимают у него пищу — все это естественно, все это — в порядке вещей, все это — закон природы. И как неумолима, как беспощадна эта природа, Ницше, к сожалению, слишком хорошо знал из своего опыта. В то время, когда он, обессиленный, опозоренный, разбитый, с безумным ужасом глядел в свое неизвестное будущее, ни один добрый гений, ни один голос во всей вселенной не отозвался на его несчастье. И вдруг мы решаемся называть так систематически практикуемую природой жестокость противоестественной, незаконной, коль скоро она получает свое проявление в действиях человека. Грому — можно убивать, а человеку — нельзя. Засухе можно обрекать на голод огромный край, а человека мы называем *безбожным*, если он не подаст хлеба голодному! Должно ли быть такое противоречие? Не является ли оно доказательством, что мы, поклоняясь противоположному природе закону,

* N. Werke. Bd. V. S. 279.

идем по ложному пути и что в этом — тайна бессилия «добра», что добродетелям так и полагается ходить в лохмотьях, ибо они служат жалкому и бесполезному делу?

Для того чтобы понять значение этих идей для Ницше, нужно прежде всего не забывать, какую роль они играли в его собственной судьбе. Хотя он и клянется св. Анакреоном, что ноги ему даны судьбой затем, чтобы топтать, но он был не топчущим, а растоптанным, не попирающим, а попраным. От «зла» он не мог ожидать себе никакой награды и, проповедуя грех, он остался тем же «бескорыстным» теоретиком-идеалистом, каким был в молодые годы, когда преклонялся перед добродетелью. Только впоследствии, под конец своей литературной деятельности, ему удалось сделать из своих взглядов «аристократическое» учение и говорить с таким видом, который внушил пр. Лихтенбергу зависть к его судьбе. Но до конца учение Ницше сильнее всего поражало его самого. Недаром он говорит о неуместности в известных случаях психологической пронизательности, о боге — жертвенном животном и т. п. Чем больше страстности, кощунства, безбожия в его нападках на «добро», тем яснее для нас те внутренние основания, которые заставили его порвать со своим идеализмом. Настроения Ницше на старости лет были знакомы и Тургеневу. Кто не помнит его стихотворения в прозе «Насекомое»? Идеалист всю жизнь свою боится открыть глаза на кружащееся над ним чудовище — и оно убивает его. Тургенева ницшевские переживания посетили только под старость. Главная его литературная деятельность была лишь выражением идеализма, который долгие годы успешно охранял его от ужаса и отвращения перед «насекомым». У Ницше же все произведения, кроме тех, которые помещены в первом томе, посвящены этой мрачной загадке жизни. Идеализм или действительность? Это Ницше называет «заглянуть в глубь пессимизма». Очевидно, он должен был отказаться от идеализма и оправдать насекомое, т. е. действительную жизнь, с ее ужасами, несчастьем, преступлениями, пороками. Он принужден был пожертвовать редкими островками «добра», которые выплывают на поверхности безбрежного моря зла: иначе перед ним раскрывались перспективы пессимизма, отрицания, нигилизма. Закон для человека должен исходить от природы и не может противоречить общим мировым законам. «Зло, то, что люди называют “злом”» и что до сих пор представлялось нам самой страшной и мучительной загадкой, ввиду его нелепого и бессмысленного противоречия с наиболее дорогими нашему сердцу упованиями, перестает быть для Ницше «злом».

Более того, он в «зле» находит добро, в «злых людях» — великую творческую силу. «Все то, что добрые зовут злом, должно собраться вместе для того, чтобы родилась истина: о, братья мои, достаточно ли вы злы для такой истины? Отчаянное дерзновение, долгое недоверие, жестокое «нет», пресыщение — как редко все это бывает вместе! Но из таких семян вырастает истина. Рядом со злой совестью всегда росло знание»*.

Таких речей вы найдете у Ницше множество. Его собственной натуре *слишком чужд был элемент зла*, и он почувствовал, как ужасен этот недостаток, как мало он искупается добродетельным послушанием категорическому императиву. На первый взгляд, это — ужасное открытие. На самом же деле оно оправдывает сказанные Заратустрой своим ученикам глубоко знаменательные слова, которые мы уже приводили раз: «Вы еще не искали меня — и нашли меня; так делают все верующие: оттого всякая вера так мало значит. Теперь я велю вам потерять меня и найти себя. Когда вы отречетесь от меня — я вернусь к вам». Ницше, отрекшийся от наиболее дорогих нам идеалов, теперь только обрел их. Для того, кто не побоялся пройти вслед за ним сквозь весь его скептицизм отчаяния и сомнения, проливается свет на самые загадочные слова евангельской благовести: солнце одинаково всходит над грешниками и праведниками. Кого не смущали эти слова своей таинственной противоположностью со всеми чаяниями нашей человеческой души? По нашему разумению — так не должно быть. По нашему, солнце не должно светить грешникам, злым. Им — тьма, свет же принадлежит праведникам. Если многие из нас и соглашались еще принимать буквальное толкование этих слов, если многие из нас и готовы были не отнимать материальные блага у «злых», то все без исключения признавали необходимым предавать злых нравственному осуждению, которое, в сущности, для людей, обязанных держаться христианской морали, есть самое большое наказание, самое ужасное несчастье, какое только может ожидать человека в жизни. Можно быть неудачником, больным, уродом и т. п., все это, конечно, несчастья, и большие. Но оказаться «безнравственным» — это самое ужасное, что может приключиться с человеком. И, тем не менее, все считают возможным и необходимым относить к категории безнравственных людей огромное количество своих близких и не только не смущаются этим, но еще ставят себе в заслугу свою способность негодовать. Гр. Толстой не может и

* A. S. Z. Von alten und neuen Tafeln.

шагу ступить, чтобы не назвать безнравственным огромное количество своих ближних. Читатель помнит разговор Заратустры с папой. Приведем еще слова Заратустры, из которых видно будет, до какой поразительной нравственной высоты — *именно в евангельском смысле* — доходит отрекшийся Ницше и как мало можно доверять обычным легендам, связанным с именем этого писателя. «Найдите же мне любовь, которая не только все наказания, но и вину несет на себе; найдите мне справедливость, оправдывающую всех, кроме судей» *. Традиционная, приспособившаяся к среднему человеку нравственность оскорбляла Ницше своим высокомерным отношением к людям, своей готовностью клеймить всех, кто хоть притворно не отдает ей дани уважения. Ей приходилось чуть ли не весь мир, всех людей объявлять дурными, и она соглашалась на это, лишь бы не поступиться своими правами на первенство. Ницше ищет такой справедливости, которая бы не наказание, т. е. не материальные невзгоды несла на себе, а вину. Что, собственно, кроется под этими словами, если не комментарий к евангельской притче о фарисее и мытаре? Ибо всякий нравственно осуждающий, всякий слагающий вину на ближнего обязательно говорит про себя: «Благодарю тебя. Господи, что я не таков, как этот мытарь». А вот еще слова Заратустры по этому поводу: «Наслаждение и невинность — стыдливейшие вещи. Они не хотят, чтоб их искали. Их должно иметь — но искать должно скорее *вины* и страдания» **. Это ли речи Антихриста? Имморалиста? Для того, кто внимательно изучал Ницше, не может быть сомнения, что его нападки направлены не на христианство, не на Евангелие, а на так распространенные повсюду общие места о христианском учении, которое от всех — и от самого Ницше — застилают смысл и свет правды. «Добро есть Бог», — говорит гр. Толстой ученикам своим — лишь то, что все говорят, что говорит эта самая культурная толпа (у Ницше «ученая чернь» — ив выражениях обоим писателям случается сходиться!), на которую он нападает. При этом вся жизнь обращается в «зло», и гр. Толстому нет до этого дела. Он и не спрашивает себя (вернее, не хочет, чтоб ученики спрашивали), как же Бог не царит на земле, как же миллионы людей живут вне Бога? Его утешает, что он взошел на верхнюю ступень нравственного развития! — у Ницше был другой опыт, другая жизнь, и потому пред ним вопрос об оценке добра восстал в иной фор-

* A. S. Z. Vom Biss der Natter.

** A. S. Z. Von alten und neuen Tafeln.

ме. Он понял, что зло нужно так же, как и добро, больше, чем добро. Что и то и другое является необходимым условием человеческого существования и развития и что солнце может равно всходить и над добрыми, и над злыми.

Таковы смысл и значение уицшевской формулы «по ту сторону добра и зла». Сомнения не может быть: Ницше открылась великая истина, таившаяся под евангельскими словами, которые мы хоть и признавали, но никогда не осмеливались вносить в свое «философское» мировоззрение. И на этот раз, чтоб родилась новая истина, потребовалась новая Голгофа. Иначе, по-видимому, жизнь никогда не открывает своих тайн. Вот как рассказывает об этом Заратустра: «Я стою пред самой высокой горой, мне предстоит самое продолжительное странствование — оттого мне нужно глубже спуститься, нежели я когда-нибудь спускался, глубже в страдание, в его чернейшую бездну. Того хочет моя судьба. Ну, что ж? Я *готов*». Такую школу прошел Ницше. И он оказался не только покорным, но и благодарным учеником: «Школа страдания, великого страдания, — говорит он, — знаете ли вы, что только в этой школе до сих пор совершенствовался человек? То напряжение души в беде, которое дает ей силы; ее ужас при мысли о неизбежной гибели; ее смелость и находчивость в искусстве выносить, претерпевать, истолковывать, утилизировать несчастье — все, что когда-либо было ей дано глубокого, таинственного, хитрого, великого: разве все это она получила не от страдания, великого страдания? В человеке соединены творение — и творец; в человеке есть материя, обломки, лишнее, глина, грязь, бессмыслица, хаос; но в человеке же есть также творец, художник, твердость молота, божественный созерцатель, счастье седьмого дня: понимаете ли вы эту противоположность? И понимаете ли вы, что ваше сострадание направлено на “творение в человеке”, на то, что должно быть сформировано, разбито, выковано, разорвано, выяснено, переплавлено, очищено, на то, чему по необходимости следует — должно страдать? А наше сострадание — вы понимаете, к чему относится наше обратное сострадание, когда оно восстает против вашего, как против худшего из всех видов изнеженности, слабости» *. Какая сила, сколько страсти, пафоса в этих словах! Ведь это в самом Ницше судьба такими способами формировала человека. Ведь это в его душе разбивали, разрывали, выжигали, выковывали, переплавляли все, что было в ней лишнего, бессмысленного, хаотического, для того

* N. Werke. Bd. VII. S. 180.

чтобы в ней родился творец и художник, которого ждет божественное созерцание в седьмой день. Конечно, люди не поверят, не посмеют поверить тому, что рассказывает Ницше. Люди хотят презирать зло, люди больше всего боятся страдания. Иначе они не могут жить. Но, повторяю, быть может, и Ницше не принял бы своей философии прежде, чем выпил до дна горькую чашу, поднесенную ему судьбой. Его «иммориализм» — есть итог глубоко трагической, безмерно несчастной жизни. Для того чтобы свет этой звезды достиг до человека, нужно спуститься в «темную бездну страданий»: из этой глубины она будет видна. При обыкновенном же дневном освещении отдаленные светила — даже самые яркие — недоступны человеческому глазу.

XV

На этом кончается у Ницше философия и начинается «проповедь». Начинается ограждение и возвеличивание своей личности, разделение людей на высших и низших, достойных и недостойных — словом, то же, что было и до Ницше. Правда — слова иные. О добре не говорится. Его место занял *Uebermensch*. Но роль *Uebermensch*'а — не новая. Его именем Ницше говорит и делает то же, что Достоевский и гр. Толстой говорили и делали от имени добра. Нужно оправдать как-нибудь себя, нужно забыть прошлое, нужно спастись, избавиться от страшных вопросов, на которые нет настоящих ответов. И Ницше обращается к старому, испытанному средству, которое уже столько раз исцеляло больные и измученные человеческие сердца, — к проповеди. Ницше говорит: «В какую философию ни забрасывал я свои сети, всегда выносили они мне голову старого идола». Эти слова в известной степени применимы и к нему самому. И его *Uebermensch* — лишь голова старого идола, только иначе раскрашенная. Вслед за Достоевским и гр. Толстым, так родственным ему по своим натурам, и Ницше не мог вынести страшного вида жизни, не мог примириться со своей судьбой. Что такое его аристократизм? В переводе на простой, хотя бы толстовский язык, имеющий такое большое преимущество ясности, это значит: «Я и еще немногие — очень великие люди; остальные — ничтожные пешки. Быть великим — самое главное, самое лучшее, что бывает в жизни. И это лучшее — у меня есть, а у других — нет. Главное — у других нет». Почему такое сознание утешает человека, почему ему легче, когда он думает,

что может похвалиться пред другими своими преимуществами, — кто разгадает эту тайну человеческой психики? Но факт остается фактом. Из-за этого Достоевский душил своего Раскольникова, из-за этого гр. Толстой был так беспощаден ко всей интеллигенции. Так мучительна, так глубока у людей потребность найти себе точку опоры, что они всем жертвуют, все забывают, лишь бы спастись от сомнений. В проповеди, в возможности негодовать и возмущаться — лучший исход, какой только можно придумать для бушующей в душе бури. Гр. Толстой даже марксистов назвал «безнравственными». Марксистов, которые из-за идеи, из-за того, что они считают «добром», бросают все и лучшие годы проводят за чтением «Капитала», сведением статистических таблиц и другими подобными занятиями, не обещающими им, как известно, ничего хорошего! Можно опровергать их, жалеть — все, что хотите: но очевидно, что только из-за «нравственности» у них весь сыр-бор загорелся, хотя они и противопоставляют себя «субъективистам». Маркс и статистика — только новая форма. А сущность — старая: положить душу за идею, отречься, принести себя в жертву чему-нибудь, отказаться от своей доли ради торжества высшего принципа. Какой еще нужно нравственности? Но гр. Толстой никому не хочет, не может простить. Все они «безнравственны». Иначе как забыть Ивана Ильича, распутных девок, ляпинцев, свое бессилие? Если не на кого излиться, не на кого напасть, то, в конце концов, останешься один с глазу на глаз с проклятыми вопросами, на которые «Бог — добро» ничего ответить не может. Вся соблазнительность такой формулы лишь в том, что она дает возможность отделить от себя всех, найти врагов и бороться хотя бы с бледными юношами, читающими Маркса, хотя бы с голодными раскольниковыми, мечтающими об убийстве. Uebermensch Ницше имеет то же значение. Где остановилась философия вследствие ограниченности человеческих сил — там начинается проповедь. Свое страдание, свой позор, свое несчастье, все, что пришлось ему вынести в жизни, Ницше, в конце концов, истолковывает в том смысле, что это дает ему право давить и уничтожать кого-то. «Страдание делает человека аристократом: оно отделяет его от других», — говорит он с той бессознательной откровенностью, которая так часто поражает в нем наряду с систематическим стремлением укрыться под какой-нибудь «маской». И ведь сам знает он, как близки меж собой люди: «Я видел, — говорит Заратустра, — нагими самого великого и самого маленького человека. Слышком незначительна между ними разница!» И тем не менее

«аристократизм» сохраняется! Этот «отделяющий от других аристократизм» внушает «пафос расстояния» — тот пафос, который всегда служил единственным источником морального негодования. Я «высок» — все низки: есть почва для протеста, для борьбы, есть куда девать накопившееся чувство горечи и обиды. Если бы «аристократизм», «нравственное совершенство» (оба термина значат одно и то же, тождественны) были детьми самоудовлетворения, ясности и спокойствия духа, то та форма проповеди, которую приняли Достоевский, гр. Толстой и Ницше, была бы невозможна, не нужна. Только бессилие против роковой загадки жизни порождает ту скрытую, глубоко затаенную ненависть, которой запечатлены произведения этих замечательных писателей. С судьбой ничего не поделаешь! Она равнодушна ко всем нашим проклятиям. Ее не проймешь! Так направим наше негодование на человека: он услышит. Нужно только уметь бить его и знать его больные места. Оттого проповедь, говоря языком Ницше, «так мало значит».

Я не хочу ставить это в упрек Достоевскому, Ницше и гр. Толстому. Если попытки справиться с «великим безобразием, великой неудачей, великим несчастьем» настолько измучили их своей безуспешностью, что они принуждены были перестать допрашивать жизнь и искать забвения в проповеди, то в этом лишь доказательство высокой требовательности их натур. Они уже не могли больше жить без ответа на свои вопросы — и всякий ответ был лучше, чем ничего. Это «поверхность, родившаяся из глубины», как говорит Ницше. Невозможно существовать, всегда, неизменно глядя в глаза страшным призракам. Достоевский и гр. Толстой этого не скажут. Но Ницше, в конце концов, и в этом, как и во всем, признается. В афоризме, «чему нам следует учиться у художников», он, описывая приемы, посредством которых художники «украшают» в своих произведениях действительность, на самом деле далеко не прекрасную, — заключает: «Все это нам нужно перенять у художников, но быть умнее их. Ибо у них творческая способность кончается там, где кончается область их искусства и начинается жизнь; мы же хотим быть поэтами нашей жизни, в самых малых и повседневных проявлениях ее»*. Это постоянное и упорное сознание, что жизнь бедна прекрасным, эта мучительная способность видеть везде дурное, как бы оно ни скрывалось, и заставляет большинство людей искать такой точки зрения, которая бы открывала пред ними более утешительные

* N. Werke. Bd. V. S. 228.

перспективы. «Аристократизм» и «добро» лишь средства украсить жизнь. При этом, правда, приходится обратить всех людей в «плебеев» или «грешников», в ничтожные или безнравственные, в мелкие или преступные существа. Но иного выхода нет. Мы помним, что сделал гр. Толстой в «Войне и мире», чтобы всех оправдать, чтобы найти такую философию, которая «не только наказание, но и вину берет на себя», которая, иначе говоря, никого не обвиняет и ищет объяснения жизни выше людей, над людьми. Но на этой высоте гр. Толстой не мог долго удержаться. Уже в «Анне Карениной» он изменяет себе. И чем дальше, тем больше он замыкается в тот нравственный аристократизм, который он называет «добром», но который только по форме отличается от ницшевского Uebermensch'a. У гр. Толстого проповедь довлеет самой себе. Не ради бедняков, голодных и униженных, призывает он к добру. Наоборот, все эти несчастные вспоминаются только ради добра. Это значит: «быть поэтом действительной жизни до самых незначительных и мелких проявлений ее».

Там, где было безобразие, ужасы, гадость, где была умирающая с голоду, два дня не евшая проститутка, которую никто не берет, — гр. Толстой воздвигает знамя «добра», которое есть «любовь к ближнему», Бог. Там, где шла речь о скорейшей помощи и где эта помощь оказалась невозможной, т. е. там, где разыгралась ужаснейшая и возмутительнейшая жизненная трагедия — у гр. Толстого возникла поэзия проповеди. У Ницше было то же. Он знал, что он — «бедное жертвенное животное», и украсил себя высокими добродетелями Uebermensch'a, он чувствовал, что «пропал», что наступил «конец, совсем, конец», — и говорил: «Если есть Бог, то как же вынесу я мысль, что этот Бог — не я». Так прятались от действительности гр. Толстой и Ницше. Но может ли их проповедь закрыть навсегда от людей вопросы жизни? Может ли «добро» или Uebermensch примирить человека с несчастьем, с бессмыслицей нашего существования? Очевидно, что поэзия проповеди гр. Толстого и Ницше может удовлетворить лишь того, кто, кроме поэзии, ничего не вынес из их сочинений и собственного жизненного опыта. Для человека же, серьезно столкнувшегося с жизнью, весь парад великолепных и торжественных слов, которыми сопровождают гр. Толстой и Ницше шествие своих «богов», — значит не более чем другие торжества, которыми люди разнообразят свое существование. Его внимание не может оторваться от князя Андрея, от Ивана Ильича, от пастуха, которому вползла в рот змея, и он, пропуская мимо ушей красивые рас-

суждения, тем напряженнее прислушивается к действительным переживаниям гр. Толстого и Ницше. Как ни безуспешны были до сих пор попытки дать законченный и полный ответ на мучительный вопрос жизни, их люди никогда не перестанут делать. Может быть, человеку не дано найти то, чего он ищет. Но по пути к вечной истине он освобождается от многих тяготивших над ним предрассудков и открывает новые — если не вечные, то во всяком случае более широкие горизонты. И в этом смысле формула Ницше «по ту сторону добра и зла» является важным, огромным шагом вперед. Ницше был первым из философов, который осмелился прямо и открыто протестовать против исключительной требовательности добра, желавшего, чтоб, вопреки всему бесконечному разнообразию действительной жизни, люди признавали его «началом и концом всего», как говорит гр. Толстой. Правда, Ницше видел одно дурное в «дobre» и просмотрел в нем хорошее, отступив тем самым от своей формулы — *amor fati*. Он иначе не мог чувствовать, как не может раскаявшийся грешник видеть в грехе что-либо иное, кроме ужасного. В этом вся сила и убедительность философии Ницше. Если б он остался справедливым, мы не поняли бы, о чем он говорит. Нам нужно было быть свидетелями той вражды, той ненависти, того отвращения, того ужаса пред «добротом», который был у Ницше, чтоб понять самую возможность его учения, чтоб признать законными известные настроения и разрешить им перейти в сознание как принцип. Добро — братская любовь — мы знаем теперь из опыта Ницше — *не есть Бог*. «Горе тем любящим, у которых нет ничего выше сострадания». Ницше открыл путь. Нужно искать того, что *выше* сострадания, *выше* добра. Нужно искать Бога.





Л. ШЕСТОВ

Достоевский и Ницше

(Философия трагедии)

ПРЕДИСЛОВИЕ

1

Философия трагедии! Может быть, такое соединение слов вызовет протест со стороны читателя, привыкшего в философии видеть последние обобщения человеческого ума, вершину той величественной пирамиды, которая называется современной наукой. Он бы, пожалуй, допустил выражение «психология трагедии» — но и то очень неохотно и с большими ограничениями, ибо в глубине души он убежден, что там, где происходит трагедия, в сущности, должны кончаться все наши интересы. Философия же трагедии — не значит ли это философия безнадежности, отчаяния, безумия — даже смерти?! Может ли тут быть речь о какой бы то ни было философии? Нас учили: предоставьте мертвым хоронить своих мертвецов, — и мы сразу поняли и радостно согласились принять это учение. Великий идеалист прошлого века, знаменитый поэт¹, по-своему переложил в стихи эти освободительные слова: «Und der Lebende hat recht»², — восклицал он. Но мы пошли еще дальше: нам мало было отделаться от мертвецов, нам мало было утвердить права живых. У нас остались живые, которые своим существованием смущали и продолжают нас смущать еще более, чем погребенные, согласно учению, мертвецы. У нас остались все не имеющие земных надежд, все отчаявшиеся, все обезумевшие от ужасов жизни. Что делать с ними? Кто возьмет на себя нечеловеческую обязанность зарыть в землю этих?

Страшная задача — с первого взгляда кажется, что между созданными по образу и подобию Божию не найдется ни одно-

го, кто имел бы достаточно жестокости и дерзновения взять ее на себя. Но это только так кажется с первого взгляда. Если находятся на земле люди, соглашающиеся ради спасения своей жизни губить своих ближних — ведь палачами большей частью были приговоренные к смертной казни или вечному заключению — то отчего же предположить, что в этом предел человеческой жестокости и бесчувственности? Каждый раз, когда пред человеком становится дилемма — погибни или осуди на гибель других, все глубочайшие и таинственные инстинкты его вооружаются на Защиту своего одинокого Я против надвигающейся опасности. Роль палача считается позорнейшей только по недоразумению. История духовной жизни народов, история «культуры» говорит нам о таких проявлениях жестокости, сравнительно с которыми готовность казнить на эшафоте десятков или несколько десятков своих ближних начинает казаться пустяками. Я имею в виду отнюдь не бичей народов — Тамерланов, Аттил, Наполеонов³, — и даже не католическую инквизицию. До этих героев меча и костров нам нет дела — что общего у них с философией? Нет, здесь речь идет о *героях духа*, о проповедниках добра, истины и всего, о провозвестниках идеалов, людях, до сих пор считавшихся исключительно призванными к борьбе со всеми злыми, «дурными» проявлениями человеческой природы. Имен я называть не буду, и у меня есть на то очень важные основания. Ибо если уже говорить, то пришлось бы сказать многое такое, о чем до времени не мешает и помолчать. Но ведь и не в именах дело, а в величайшем событии, происшедшем в нормальной жизни народов, — развившемся незаметно, исподволь, как будто без всяких усилий со стороны отдельных личностей, — в нарождении идеализма.

Идеализм существует уже давно, более двух тысячелетий, но до новейшего времени роль его была относительно незначительной. Даже у самого Платона, совершенно справедливо считающегося, с формальной стороны, отцом и родоначальником этого высокого учения, вы не раз наблюдаете странную непоследовательность в мыслях и аргументации, объясняемую единственно тем, что он был еще далек от той «чистоты» идеалистического воззрения, до которого доросло наше время. В его рассуждениях еще так явственны следы антропоморфического понимания божества, что даже современный студент, чуть-чуть лишь посвященный в глубины нашей науки, не раз улыбнется в сознании своего превосходства при чтении его диалогов. Платон, с нашей точки зрения, еще варвар, он еще не знает ничего о наших объединяющих принципах: ведь даже

Аристотель отделял небо от земли. Нет, настоящий, чистый идеализм есть продукт последних двух веков. Он явился одновременно с упрочившейся в науке тенденцией к «монистическому» миропониманию.

Современный ум не выносит философии, предлагающей ему несколько основных принципов. Он стремится во что бы то ни стало к монизму — к объединяющему, как у нас говорят, вернее, к единому началу. Он даже с трудом уже выносит дуализм: нести на себе два принципа уже ему кажется слишком большим бременем. И он всячески ищет себе облегчения, он готов даже в случае нужды принять на веру какую-нибудь тонкую нелепость, лишь бы не считаться со сложностью. Дух и материя — это так много: не лучше ли что-нибудь одно — либо дух, либо материя? Или, в крайнем случае, не лучше ли всего признать, что дух и материя суть разные стороны одной и той же сущности? Правда, никто до сих пор не понимал, каким образом дух и материя могут быть «разными сторонами», но в философии, особенно новейшей, это далеко не единственное объяснение, которого никто никогда не понимал. Даже более того: такими объяснениями, если только они ловко и своевременно прилаживались, она крепче всего и держалась. Главное, чтоб не было лишних принципов!..

В этом смысле наиболее всего, конечно, удовлетворяла пантеистическая точка зрения, соответствующим образом поддержанная и объясненная, и ее популярная форма — материализм, обходящийся, как известно, минимумом иностранных слов и отвлеченных понятий. Но иностранные слова и отвлеченные понятия пугают только непривычную к делу большую публику: в философских же сферах они, наоборот, пользуются полным доверием и даже имеют большую притягательную силу. Посвященные люди знают, что с этими трудностями легко освоиться. Лишний термин, новое понятие, как бы они ни были построены, в конце концов не только ничему не мешают, но даже, в известных случаях, дают выход из затруднительного положения. Они же и подбираются не случайно, а систематически, с известными, строго определенными целями. Мешать может только «принцип», вводящий за собой в философскую область множество новых, не приспособившихся к системе и дерзко требующих к себе внимания явлений. Вот тут-то философу и необходима вся сила убеждения, чтобы закрыть вход назойливому пришельцу. Вот тут-то и нужна вся высота и непроницаемость *идеалистических* стен, надежно ограждающих науку от жизни. Философия хочет быть во что бы то ни стало

«наукой», такой же наукой, как математика, и если этого нельзя достигнуть никаким иным путем, то во всяком случае выручит теория познания. Она докажет, что не обо всем можно спрашивать философию, что ее даже и спрашивать совсем нельзя, а только можно слушать, что она говорят. На этих условиях, только на этих условиях она соглашается раскрывать свои тайны жаждущим истины, и так как до сих пор неоткуда было черпать истину, то к философии шли, ее слушали и вспоминали ее учения, если не в тех случаях, когда приходилось решать какой-нибудь трудный жизненный вопрос, то по крайней мере в тех случаях, когда нужно было «учить» других.

Жестоко, однако, ошибается тот, кто захочет увидеть в задачах, поставляемых себе теорией познания, только одни теоретические притязания. Если бы дело обстояло так, то, по всей вероятности, современное мировоззрение и не имело бы такого распространения с одной стороны — да и не встречало бы столько вражды. Ницше утверждает, что всякая философия есть своего рода мемуары и невольные признания философа. Я думаю, что этим еще не все сказано. В философской системе, кроме исповеди, вы в последнем счете непременно найдете еще нечто, несравненно более важное и значительное: *самооправдание* ее автора, а вместе с ним и обвинение, обвинение всех тех, которые своей жизнью так или иначе возбуждают сомнения в безусловной справедливости данной системы и высоких нравственных качествах ее творца. Бескорыстное искание истины, которым когда-то так любили похвалиться люди, — мы в него уже не верим, и не можем верить. Да и как в него верить, когда для всех теперь очевидно, что мы, собственно, *не знаем, чего мы хотим*, когда говорим, что хотим истины. Может быть, желать истины — значит желать покоя, может быть, это значит желать нового стимула для борьбы, а может быть, это значит желать найти какую-нибудь особенно оригинальную, никому еще в голову не приходившую «точку зрения». Все может быть! Но если, с формальной стороны, всякая система стремится положить конец бесконечным «почему», так ловко изобретаемым нашим во всех прочих отношениях столь мало изобретательным умом, то с внутренней стороны, по своему содержанию, всякая философия, повторяю, непременно и безусловно преследовала цели самооправдания, хотя бы она себе в этом и не давала отчета. И идеализму эта цель была всегда присуща. Он ставил людям задачи и возносил тех, которые соглашались принимать на себя эти задачи; тех же, которые от них отказывались, он предавал проклятию и позору, никогда не имея ни

терпения, ни охоты справляться о причинах, в силу которых его учение в известных случаях (и так часто!) отвергалось. У него заранее было готово объяснение для всех случаев своей неудачи; там, где его не принимали, он утверждал, что наталкивался на безумие или злую волю. Он обзавелся категорическим императивом, дававшим ему право считать себя самодержавным монархом и законно видеть во всех, отказывавших ему в повиновении, непокорных бунтовщиков, заслуживающих пытки и казни. И какую утонченную жестокость проявлял категорический императив каждый раз, когда нарушались его требования! Тем, у которых плохое воображение и малый опыт в этих делах, я рекомендую перечитать шекспировского «Макбета». Он пояснит доверчивым людям, чего добивался идеализм и, главное, какими средствами! Может быть, человеческая душа и точно слишком упорный материал, может быть, нужно было наряду с прочими «бичами» ниспослать бедным смертным и идеализм. Но ведь это все одни оптимистические догадки, а с точки зрения гуманного и строго научного современного ума — даже и недогадки, а чистейшая, не заслуживающая никакого доверия мифология. Кто серьезно признает, что бичи бичуют не в силу механических законов, а ради каких-либо высших целей? А если так, то нечему удивляться, что среди испытанных на себе их воспитательные приемы людей не все соглашались целовать карающую руку...

2

У нас, да и не только у нас, а и в Европе (теперь ведь уровень идей во всех странах один и тот же, как уровень воды в сообщающихся сосудах) давно уже художественное творчество принято считать бессознательным душевным процессом. По-видимому, этими взглядами была вызвана к жизни так называемая литературная критика. Художники недостаточно сознательно делают свое дело, нужно, чтоб кто-нибудь их проверил, объяснил, в сущности — дополнил. Литературные критики сами приблизительно так понимали свою роль и из сил выбивались, чтоб связать как-нибудь свое сознательное мышление с бессознательным творчеством подлежащих их обсуждению художественных произведений. Иногда эта задача оказывалась гораздо более трудной, чем можно было ожидать. Художественное произведение не вязалось ни с одной из тех всеми признанных идей, без которых решительно немислимо никакое «сознательное» отношение к жизни. В тех случаях, когда приходилось

иметь дело с художником второстепенным или даже бездарным, критики не задумывались. Отсутствие идеи ставилось на счет недостаточности таланта, даже более того — приводилось как причина недостаточного дарования, и таким образом как будто бы подтверждалась «вечная» истина, что поэты, сами того не подозревая, должны преследовать те же цели, которые имеют и критики, если только хотят, чтоб их труд не пропадал бесплодно. В конце концов получалось, что поэтическое бессознательное творчество все же служит и должно служить тому же, чему служит и сознательное творчество критиков, — и опасный момент проходил благополучно,

Но бывало и так, что критику попадалось в руки произведение значительного художника, звезды первой величины. Критик заранее расположен к автору и готов предъявить к нему самые снисходительные требования. Он простит ему отсутствие политического идеала — хотя бы ему очень хотелось найти именно у этого художника поддержку своей партии. Он простит ему, скрепя сердце, и равнодушие к общественным задачам, служению которым, по его мнению, должны быть посвящены все силы страны. Но он убежден, что найдет в новом произведении, по крайней мере, неволью (бессознательно) высказанные симпатии к вековым нравственным идеалам. По крайней мере, это, хотя бы только это. Пусть поэт воспевает добро, истину и красоту — если это у него будет, критика позаботится обо всем остальном. Но если и того не будет? Если художник забудет о красоте, посмеется над истиной и пренебрежет добром? Мне скажут, что этого не бывает. Но я предложу из области отвлеченных разговоров перейти на частный пример. Один, конечно, пример. Предисловие — слишком узкие рамки для того, чтобы вместить в себе значительный литературный материал. Но надеюсь, что этот пример напомним тем, которые перестали бояться вспоминать, и многие другие в том же роде.

Я говорю о «Герое нашего времени» Лермонтова. Как известно, Белинский написал об этом романе большую, очень страстную и горячую статью, доказывающую, что Печорин оттого пустился на свои злодейские дела, что не находил в России начала прошлого века настоящего приложения своим громадным силам. Я не помню сейчас точно, написана ли эта статья по поводу первого или второго издания «Героя нашего времени», но, так или иначе, сам Лермонтов тоже счел необходимым дать объяснение своему роману, что и сделал в предисловии ко второму изданию его. Предисловие короткое — меньше двух стра-

ниц. Но оно несомненно свидетельствует об одном обстоятельстве: Лермонтов, когда хотел, умел удивительно «сознательно» относиться к своим произведениям и проводить «идеи» не хуже любого критика. В своем предисловии он прямо заявляет, что, вопреки распространившимся толкам, в Печорине автор вовсе не изображал и не хотел изображать ни себя самого и даже ни героя вообще, а имел лишь целью представить «пороки» нашего времени. Зачем? — спросите вы. И на это есть ответ. Обществу необходимо прежде всего понять себя, дать себе отчет в своих недостатках. «Будет уже и того, — кончает он свое объяснение, — что болезнь указана, а как ее излечить — уже Бог знает». Как видите, Лермонтов в предисловии почти сходится с Белинским. Печорин — болезнь и ужасная болезнь общества. Только в его объяснении нет горячности и страсти да обнаруживается одно странное обстоятельство: *болезнь* общества его крайне интересует, до лечения же ему почти нет, а то и прямо нет никакого дела...

Отчего же у человека, так умевшего открыть и описать болезнь, нет никакого желания лечить ее? И вообще, отчего предисловие так спокойно, хотя и сильно написано?

Ответ на этот вопрос вы найдете в романе: там с первых же страниц вы убедитесь, что если Печорин и болезнь, то это одна из тех болезней, которые автору дороже всякого здоровья. Печорин — больной, но кто же здоровый? Штабс-капитан Максим Максимыч, Грушницкий с его приятелями или, наконец, если брать в расчет женщин, милая княжна Мери или дикарка Бэла? Поставьте только такой вопрос, и вы сразу поймете, зачем написан «Герой нашего времени», а также для чего было потом сочинено предисловие. Печорин изображен в романе победителем. Пред ним все, решительно все остальные действующие лица уничтожаются. Нет даже, как в пушкинском «Онегине», Татьяны, которая хоть бы раз за все время напомнила герою, что на свете существует нечто более священное, нежели его, Печорина, воля, что есть долг, идея или что-нибудь в таком роде. На пути своем Печорин встречает силу и хитрость, но и ту, и другую побеждает умом и непреклонностью своего характера. Попробуйте судить Печорина; у него нет никаких недостатков, кроме одного — жестокости. Он смел, благороден, умен, глубок, образован, красив, даже богат (и это — достоинство!), а что касается жестокости, то он, хотя и знает за собою этот порок и говорит о нем часто, но увы! — когда столь высоко одаренный человек и проявляет какой-нибудь недостаток, этот недостаток ему к лицу, более того — начинает сам по себе ка-

заться качеством, и прекрасным качеством. Сам Печорин по поводу своей жестокости сравнивает себя с роком! Да и что с того, если куча разной мелюзги становится жертвой великого человека?! «Главное, чтобы болезнь была указана, а как лечить ее — Бог знает». Эта маленькая ложь, заключающая собою короткое предисловие к длинному роману, чрезвычайно характерна. Вы ее не у одного Лермонтова найдете. Почти у всякого большого поэта, не исключая и Пушкина, от времени до времени, когда описание «болезни» становится слишком соблазнительным, она наскоро, между делом выбрасывается читателю, как дань, от которой не свободны и привилегированнейшие умы. И у Пушкина тоже: вспомните его самозванцев, сказку Пушкина об орле и вороне и ответ Гринева. Там, где критики отмечают болезнь, «бессознательное» творчество тоже видит своего рода ненормальность, нечто такое, что имеет свои страшные и загадочные стороны. Но критика ничего, кроме болезни, не видит и спешит *quand-même* изыскивать способ лечения. Художник же об этом не думает и только для приличия смягчает свое суждение общепринятой фразой... Из всего этого следует, что если уже употреблять выражение «бессознательное творчество», то его следует отнести не к художникам, а именно к критикам, всегда стремившимся пристегнуть к изображаемым в поэтических произведениях жизненным событиям какие-нибудь готовые, на веру принятые идеи. У художников не было «идей», это — правда. Но в этом и сказывалась их глубина — и задача искусства отнюдь не в том, чтобы покориться регламентации и нормировке, придумываемым на тех или иных основаниях разными людьми, а в том, чтобы порвать цепи, тяготеющие над рвущимся к свободе человеческим умом. «Печорины — болезнь, а как ее излечить, знает лишь один Бог». Перемените только форму, и под этими словами вы найдете самую задушевную и глубокую мысль Лермонтова: как бы ни было трудно с Печоринскими — он не отдаст их в жертву середине, норме. Критик точно хочет лечить. Он верит или обязан верить в современные идеи — в будущее счастье человечества, в мир на земле, в монизм, в необходимость уничтожения всех орлов, питающихся живым мясом, выражаясь языком Пугачева, ради сохранения воронья, живущего падалью. Орлы и орлиная жизнь, это — «ненормальность»...

Ненормальность! Вот страшное слово, которым люди науки пугали и до сих пор продолжают пугать всякого, кто еще не отказался от умирающей надежды найти в мире что-нибудь иное, кроме статистики и «железной необходимости»! Всякий,

кто пытается взглянуть на жизнь иначе, нежели этого требует современное мировоззрение, может и должен ждать, что его зачислят в ненормальные люди. Зачислят — было бы еще ничего, может быть, даже знаком отличия! Весь ужас в том, что никто, решительно никто из ныне живущих, по-видимому, сам не в силах долго выносить мысль о возможности иного миропонимания. Каждый раз, когда ему приходит на ум, что современные истины — все же суть только истины своего времени и что наши «убеждения» могут быть столь же ложны, как и верования самых отдаленных предков наших, — ему самому начинает казаться, что он покинул единственно правильный путь и прямо идет к ненормальности. Разительный пример тому — граф Толстой. Как ненавистен, как противен был ему весь строй современной мысли! Еще с молодых лет он ко всему, к чему наука говорила «да», говорил «нет», не останавливаясь даже перед опасностью сказать нелепость. Он готов был верить безграмотному мужику, глупой бабе, ребенку, мещанину в сермяге, толстому купцу — только бы они говорили иначе, чем люди науки! А между тем он кончил тем, что в главном понял все, чему учит наука, и так же держится «положительных» идеалов, как и большинство реформаторов в Европе. Его христианство есть идеал устроенного человечества. От искусства он требует проповеди добрых чувств, от науки — советов мужику. Он не понимает, зачем поэты тоскуют и стремятся выразить тончайшие оттенки своих настроений, ему кажутся странными эти беспокойные искатели, шатающиеся по северному полюсу или проводящие бессонные ночи в наблюдении звездного неба. Зачем все эти стремления к неизвестному, неизведанному? Все это бесполезно, значит — *ненормально*. Страшный призрак «ненормальности» все время давил и давит этот колоссальный ум и заставляет его мириться с посредственностью, в себе самом искать посредственности. Его страх понятен: хотя современность и выдвинула вновь идею о родстве гениальности и безумия, но мы все по-прежнему больше смерти боимся сумасшествия. Какое бы там ни было родство — гениальность есть гениальность, безумие — безумие. И скорей безумный скомпрометирует своим обществом гения, чем гений оправдает безумие. Мы можем сомневаться в чем угодно — но это для нас аксиома, и всякого рода опыты над собой мы кончаем там, где нам начинает грозить безумие. Исследования Ломброзо не осветили ни одним лучом ток мрака, который наша слепота и современная положительность сгустили над безумием. Правда, Ломброзо был неподходящий человек для такого дела. Он тоже в конце

концов эксперименталист и судит только по внешним признакам о чуждых ему душевных состояниях. Может быть, результаты его изысканий были бы более плодотворны, если бы в нем самом была бы хоть одна искра гения или немного безумия. Но ни того, ни другого у него не было. Он даровитый позитивист, и только. Теория не заставит человека перейти черту, за которой его ждет безумие, — и гр. Толстой вернулся к положительным идеалам. Есть область человеческого духа, которая не видела еще добровольцев: туда люди идут лишь поневоле.

Это и есть область трагедии. Человек, побывавший там, начинает иначе думать, иначе чувствовать, иначе желать. Все, что дорого и близко всем людям, становится для него ненужным и чуждым. Он еще, правда, связан до некоторой степени со своей прежней жизнью. В нем сохранились еще кой-какие верования, к которым его приучили с детства, в нем еще отчасти живы старые опасения и надежды. Может быть, не раз в нем просыпается мучительное сознание ужаса своего положения и стремление вернуться к своему спокойному прошлому. Но «прошлое не вернешь». Корабли сожжены, все пути назад заказаны — нужно идти вперед к неизвестному и вечно страшному будущему. И человек идет, почти уже не справляясь о том, что его ждет. Ставшие недоступными ему мечты молодости начинают казаться ему лживыми, обманчивыми, противоестественными. С ненавистью и ожесточением он вырывает из себя все, во что когда-то верил, что когда-то любил. Он пытается рассказать людям о своих новых надеждах, но все глядят на него с ужасом и недоумением. В его измученном тревожными думами лице, в его воспаленных, горящих незнакомым светом глазах люди хотят видеть признаки безумия, чтобы приобрести право отречься от него. Они зовут на помощь весь свой идеализм и свои испытанные теории познания, которые так долго давали им возможность спокойно жить среди загадочной таинственности происходящих на их глазах ужасов. Ведь помог же идеализм забыть многое, неужели его сила и очарование исчезли и он должен будет уступить пред натиском нового врага? И с раздражением, смешанным с плохо скрытою тревогой, они повторяют старый вопрос: да кто же, наконец, такие все эти Достоевские и Ницше, что говорят как власть имеющие? И чему они нас учат?..

Но они ничему нас не «учат». Нет большего заблуждения, чем распространенное в русской публике мнение, что писатель существует для читателя. Наоборот — читатель существует для писателя. Достоевский и Ницше говорят не затем, чтоб распро-

странить среди людей свои убеждения и просветить ближних. Они сами ищут света, они не верят себе, что то, что им кажется светом, есть точно свет, а не обманчивый блуждающий огонек или, хуже того — галлюцинация их распространенного воображения. Они зовут к себе читателя как свидетеля, они от него хотят получить право думать по-своему, надеяться — право существовать. Идеализм и теория познания прямо возвещают им: вы безумцы, вы безнравственные, осужденные, погибшие люди. И они апеллируют к последней возможной инстанции в надежде, что этот страшный приговор будет отменен... Может быть, большинство читателей не хочет этого знать, но сочинения Достоевского и Ницше заключают в себе не ответ, а вопрос. Вопрос: имеют ли надежды те люди, которые отвергнуты наукой и моралью. То есть возможна ли философия трагедии?

Л. Ш.

...Aimes-tu les damnés? Dis moi, connais-tu l'irrémissible?

Ch. Baudelaire⁴

I

«Мне очень трудно было бы рассказать историю перерождения своих убеждений, тем более что это, быть может, и не так любопытно», — говорит Достоевский в своем дневнике писателя за 1873 г. * Трудно-то наверное. Но чтоб было не любопытно — с этим едва ли кто-нибудь согласится. История перерождения убеждений — разве может быть во всей области литературы какая-нибудь история, более полная захватывающего и всепоглощающего интереса? История перерождения убеждений — ведь это прежде всего история их рождения. Убеждения вторично рождаются в человеке — на его глазах, в том возрасте, когда у него достаточно опыта и наблюдательности, чтобы сознательно следить за этим великим и глубоким таинством своей души. Достоевский не был бы психологом, если бы такой процесс мог бы пройти для него незамеченным. И он не был бы писателем, если бы не поделился с людьми своими наблюдени-

* Соч. Достоевского. Т. 9. С. 342 (издания Маркса).

ями. Очевидно, вторая половина приведенной фразы сказана так себе, для приличия, требующего от писателя хотя бы внешнего пренебрежения к своей особе. На самом деле Достоевский слишком хорошо знал, какое решающее значение может иметь для нас вопрос о рождении убеждений: знал он также, что хоть сколько-нибудь выяснить этот вопрос можно лишь одним путем: рассказав собственную историю. Помните слова героя «Записок из подполья»? «О чем может говорить порядочный человек с наибольшим удовольствием?.. Ответ: о себе. Ну, так я буду говорить о себе»*. Сочинения Достоевского в значительной степени осуществляют эту программу. С годами, по мере того, как зреет и развивается его дарование, он все смелее и правдивее говорит о себе. Но вместе с тем до конца своей жизни он продолжает всегда более или менее прикрываться вымышленными именами героев своих романов. Правда, тут уже дело идет не о литературном или житейском приличии. Под конец своей деятельности Достоевский не побоялся бы нарушить и более серьезные требования между человеческих отношений. Но ему постоянно приходится говорить через своих героев такие вещи, которые и в его сознании, быть может, не отлились бы в столь резкой и определенной форме, если бы они не являлись ему в обманчивом виде суждений и желаний не собственного «я», а несуществующего героя романа. В примечании к «Запискам из подполья» вы это чувствуете особенно сильно. Там Достоевский настаивает на том, что «автор записок, как и сами записки, вымышлены» и что он лишь поставил себе задачей изобразить «одного из представителей доживающего поколения». Такого рода приемы, конечно, достигают прямо противоположных целей. Читатель с первых же страниц убеждается, что вымышлены не записки и их автор, а объяснительное к ним примечание. И если бы Достоевский в своих дальнейших произведениях держался все той же системы примечаний — его творчество не давало бы столько поводов к самым разнообразным толкованиям. Но примечание для него не было лишь пустой формой. Ему самому страшно было думать, что «подполье», которое он так ярко обрисовывал, было не нечто ему совсем чуждое, а свое собственное, родное. Он сам пугался открывшихся ему ужасов и напрягал все силы души своей, чтобы закрыться от них хоть чем-нибудь, хоть первыми попавшимися идеалами. Таким образом и создались фигуры князя Мышкина и Алеши Карамазова. Отсюда и неистовые

* Соч. Достоевского. Т. 3. Ч. 2. С. 74.

проповеди, которыми переполнен его «Дневник писателя». Все это лишь хочет напомнить нам, что Раскольниковы, Иваны Карамазовы, Кирилловы и другие действующие лица романов Достоевского говорят сами за себя и ничего общего с их автором не имеют. Все это лишь новая форма примечания к «Запискам из подполья».

К сожалению, примечание на этот раз так тесно сплетено с текстом, что нет уже возможности чисто механически отделить действительные переживания Достоевского от измышленных им «идей». Правда, возможно до некоторой степени указать, в каком направлении следует производить деление. Так, например, все банальности и общие места ничего нам не говорят о самом Достоевском. Все это — заимствования. Не трудно даже угадать источники, из которых их черпал Достоевский, правду сказать, довольно щедрой рукой. Второй признак — форма изложения. Как только в речи Достоевского послышится истерика, необычайно высокие ноты, неестественный крик — вы с несомненностью можете заключить, что это начинается «примечание». Достоевский уже сам не верит своим словам и пытается недостаток веры заменить «чувством», красноречием. Такое отчаянное, захлебывающееся красноречие, может быть, и действует неотразимо на грубое ухо. Но более опытному слуху оно говорит о совсем ином.

Само собою разумеется, что указанные признаки далеко не дают математически правильного приема для раз решения занимающего нас здесь вопроса. И с ними остается достаточно простора для сомнений, неясностей. Возможны, конечно, ошибки в истолковании отдельных мест сочинений Достоевского, даже целых романов. На что же надеяться в таком случае? На критическое чутье? Но читатель недоволен таким ответом. От него отдает мифологией, старостью, плесенью, ложью — даже *умышленной* ложью. Ну, что ж? Тогда остается одно: произвол. Может быть, это слово своей откровенной правдивостью более расположит к себе слишком требовательных людей, заподозривших права критического чутья, — в особенности, если они догадаются, что *après tout*⁵, этот произвол будет не совсем уже произвольным.

Так или иначе, задача наша определена. Нам нужно выполнить намеченное, но невыполненное самим Достоевским дело: рассказать историю перерождения его убеждений. Замечу лишь здесь, что перерождение было действительно необыкновенное. От прошлых убеждений Достоевского, от того, во что он веровал в молодости, когда впервые вошел в кружок Белин-

ского, не осталось ни следа. Обыкновенно люди считают поверженных кумиров все же богами и оставленные храмы — храмами. Достоевский же не то что сжег — он втоптал в грязь все, чему когда-то поклонялся. Свою прежнюю веру он уже не только ненавидел — он презирал ее. Таких примеров в истории литературы немного. Новейшее время, кроме Достоевского, может назвать только Ницше. С Ницше была точно такая же история. Его разрыв с идеалами и учителями молодости был не менее резким и бурным, а вместе с тем и болезненно мучительным. Достоевский говорит о перерождении своих убеждений, у Ницше идет речь о переоценке всех ценностей. В сущности оба выражения — лишь разные слова для обозначения одного и того же процесса. Если взять во внимание это обстоятельство, то, пожалуй, теперь не покажется странным, что Ницше имел такое высокое мнение о Достоевском. Вот его подлинные слова: «Достоевский — это единственный психолог, у которого я мог кое-чему научиться; знакомство с ним я причисляю к прекраснейшим удачам моей жизни» *. Ницше признал в Достоевском своего родного человека⁶.

И точно, если людей сближает, роднит не общность происхождения, не совместное жительство или сходство характеров, а одинаковость внутреннего опыта, то Ницше и Достоевский без преувеличения могут быть названы братьями, даже братьями-близнецами. Я думаю, что если бы они жили вместе, то ненавидели бы друг друга той особенной ненавистью, которую стали питать один к другому Кириллов и Шатов (в «Бесах») после совместного американского путешествия, во время которого им пришлось впроголодь пролежать вместе четыре месяца в сарае. Но Ницше узнал Достоевского только по его книгам и тогда, когда его уже не было в живых. Мертвому же можно все простить — даже то, что он знает тайну, открывшуюся Кириллову и Шатову в сарае. Он не выдаст...

Однако Ницше ошибся. Никто в такой мере не может выдать его, как именно Достоевский. Правда, и обратно: многое, что было темно в Достоевском, разъясняется сочинениями Ницше. На первый раз отметим одно поразительное обстоятельство. Достоевский, как известно, любил пророчествовать. Охотнее всего он предсказывал, что России суждено вернуть Европе забытую там идею всечеловеческого братства. Одним из первых русских людей, приобретших влияние на европейцев, был сам Достоевский. И что же, привилась его проповедь?

* Nietzsche's Werke. Bd. VIII. S. 158.

О ней поговорили ей даже удивились — но ее забыли. Первый дар, который Европа с благодарностью приняла от России, была «психология» Достоевского. То есть подпольный человек с его разновидностями, Раскольниковыми, Карамазовыми, Кирилловыми. Не правда ли, какая глубокая ирония судьбы? Но судьба охотнее всего смеется над идеалами и пророчествами смертных — и, нужно думать, в этом сказывается ее великая мудрость.

II

Литературная деятельность Достоевского может быть разделена на два периода. Первый начинается «Бедными людьми» и кончается «Записками из мертвого дома». Второй начинается с «Записок из подполья» и заканчивается Пушкинской речью, этим мрачным апофеозом всего творчества Достоевского. Из записок подпольного человека, находящихся, таким образом, на рубеже двух периодов, читатель внезапно и совершенно неожиданно для себя узнает, что, пока писались другие романы и статьи, в Достоевском происходил один из ужаснейших кризисов, которые только способна уготовить себе и вынести человеческая душа. Что было тому причиной? Каторга? По-видимому — нет; по крайней мере не непосредственно. После каторги Достоевский написал целый ряд статей, в которых не только не отказывался от своих прошлых убеждений, но возвещал их с такой силой таланта и дарования, о которой он не смел и мечтать в молодые годы. Ведь после каторги написаны «Записки из мертвого дома» — роман, который все единодушно, даже враги нового направления Достоевского, до сих пор восхваляют как «особенно» достойное произведение, вернее, как произведение, стоящее особо от всех прочих позднейших его романов. Здесь еще целиком тот Достоевский, первой повестью которого так горячо зачитывались в кружке Белинского. По «идеям», по «убеждениям» «Записки из мертвого дома» несомненно принадлежат верному ученику «неистового» Виссариона, Жорж Занд⁷ и французских идеалистов первой половины истекшего столетия.

Здесь то же почти, что и в «Бедных людях». Правда, здесь есть и кое-что новое: есть чутье действительности, готовность увидеть жизнь такой, какова она на самом деле. Но кто же мог думать, что чутье действительности грозит хоть отчасти убеждениям и идеалам? Все, в том числе и сам Достоевский, менее

всего допускали такое предположение. Действительность, конечно, мрачна и неприглядна, особенно действительность как торги, а идеалы ясны и светлы. Но эта противоположность ведь и была той почвой, на которой выростали идеалы: она не только не опровергала — она их оправдывала. Оставалось только подгонять и пришпоривать действительность до тех пор, пока расстояние между ней и идеалами не дойдет до бесконечно малой величины, до нуля. Соответственно этому и изображение мрачной действительности преследовало одну-единственную цель — борьбу с ней и ее уничтожение в далеком, но казавшемся близким будущем.

В этом смысле «Бедные люди» и «Записки из мертвого дома» вышли из одной школы и имеют одну и ту же задачу; разница лишь в мастерстве автора, успевшего за 15 лет значительно усовершенствоваться в искусстве писания. В «Бедных людях», так же как в «Двойнике» и «Хозяйке», вы имеете дело с неловким еще, хотя и даровитым учеником, вдохновенно популяризирующим великого мастера Гоголя, объясненного ему Белинским. Читая названные рассказы, вы вспоминаете, конечно, «Шинель», «Записки сумасшедшего», «Страшную месть» и, вероятно, думаете про себя, что не было нужды популяризировать. Читатель, пожалуй, немного потерял бы, если бы первые рассказы Достоевского навсегда остались в голове их автора. Но писателю они нужны были. С самых юных лет Достоевский, словно предчувствуя свою будущую задачу, упражняется в изображении мрачных и тяжелых картин. Пока он копирует — но придет его время, он покинет своего учителя и будет писать за свой страх. Конечно, странно видеть в юноше пристрастие к серым и темным краскам, а Достоевский ведь никогда не знал других. Неужели, спрашиваете вы себя, он не смел идти к свету, к радости? Неужели в ранней уже молодости он инстинктивно чувствовал потребность принести всего себя в жертву своему дарованию? Но это — так: талант есть *privilegium odiosum*⁸ — он редко дает своему обладателю земные радости.

До сорока лет Достоевский терпеливо несет на себе бремя своего таланта. Ему кажется, что бремя это легко, что такое иго — благо. С каким восторгом вспоминает он в «Униженных и оскорбленных» о своих первых литературных опытах. По его словам, он испытал высшее счастье не тогда, когда произведение его было напечатано, и не тогда даже, когда он впервые услышал о нем необычайно лестные отзывы из уст лучших писателей и знатоков литературы того времени. Нет, счастливей-

шими часами своей жизни он считает те, когда, еще никому неведомый, он в тишине работал над своей рукописью, обливаясь слезами над вымыслом — над судьбой загнанного и забитого чиновничка, Макара Девушкина. Я не знаю, вполне ли здесь искренен Достоевский, и точно ли он испытал *наибольшее* счастье тогда, когда обливался слезами над вымыслом. Может быть, в этом и есть некоторое преувеличение. Но если даже и так, если Достоевский, делая такое признание, только отдает дань господствовавшей в его время и разделявшейся им самим точке зрения, то и тогда его слова своей странностью могут и должны возбудить в нас тревожное и подозрительное чувство. Что это за человек, что это за люди, которые вменяют себе в обязанность так безумно радоваться по поводу измышленных ими злоключений несчастного Макара Девушкина? И как можно совместить «счастье» со слезами, которыми они же сами, по их словам, обливаются над своим ужасным вымыслом? Заметьте, что «Униженные и оскорбленные» написаны в таком же стиле, как и «Бедные люди». Промежуток в 15 лет нисколько не «исправил» в этом отношении Достоевского. Прежде он обливался слезами над Девушкиным, теперь — над Наташей. Что же касается восторгов творчества, то они, как известно, никогда не оставляют писателя.

Казалось бы, на первый взгляд, что ничего не может быть противоестественнее и — простите слово — отвратительнее, нежели все эти соединения слез с восторгами. Откуда, с чего взялись восторги? Человеку нужно рассказать, что Макара Девушкина или Наташу обидели, истерзали, уничтожили; кажется — радоваться нечего. Но он проводит за своими рассказами целые месяцы, годы и потом публично, открыто, не стесняясь, более того — очевидно, гордясь, заявляет, что это — лучшие моменты его жизни. От публики, читающей такого рода произведения, требуют таких же настроений. Требуют, чтоб и она обливалась слезами и чтоб вместе с тем она не забывала радоваться. Правда, эти требования имеют свои основания. Предполагается, что таким образом пробуждаются добрые чувства: «сердце захватывает, познается, что самый забитый, последний человек есть тоже человек и называется брат твой»*. И вот, чтобы распространить среди читателей эту идею, нужен особый класс людей, которые в течение всей своей жизни занимаются главным образом тем, что, созерцая в своей фантазии всевозможные ужасы и уродства, существующие в таком огромном разно-

* Униженные и оскорбленные. С. 29.

образии на земле, изображают их в своих книгах. Картины должны быть яркие, захватывающие, потрясающие; они должны с неведомой силой ударять по сердцам. Иначе их осудят, иначе — они не произведут желательного действия...

Оставим в стороне читателей с их сердцами и добрыми чувствами. Но каково должно быть положение писателя, взявшего на себя печальную обязанность будить чужую совесть изображением разного рода ужасов? Хорошо, если ему удастся собственную совесть хотя на время так заморозить, чтоб картины, предназначенные действовать на других людей, проходили бесследно для нее самой.

Это будет, конечно, противоестественно, но, как мы видели, психологически это возможно. Если Достоевский и преувеличенно передает о своих первых беседах с Музой, то, во всяком случае, в его рассказе есть и несомненная правда. Наверное, много сладких часов принес ему бедный Макар Девушкин. Молодость, неопытность, пример старших, заведомо лучших людей — из таких элементов может составиться какая угодно несообразность. Вспомните, на какие дела не решались люди, когда впереди, хоть издалека, сверкнет бывало пред ними в своем блестящем ореоле «идея». Все забывалось, все приносилось ей в жертву — не только сочиненный Макар Девушкин, с которым еще лишь нужно «сжиться, как будто с родным и действительно существующим», — а настоящие, живые люди, даже родные, покидались, когда заходила речь о служении идее. Удивительно ля, что можно чувствовать себя счастливым, имея пред собой фантастическое лицо оплеванного чиновника? Но как бы то ни было и что бы тут ни было замешано, роль изобразителя мрачной действительности тем опаснее и страшнее, чем искренней и полней ей отдаются и чем даровитей человек, взявший ее на себя. Талант есть, повторяю, *privilegium odiosum*, и Достоевский, как и Гоголь, рано или поздно должен был почувствовать, как тяжело его бремя.

III

«Познается, что самый забитый, последний человек есть тоже человек и называется брат твой». Этими словами вполне исчерпывается та идея, ради которой вступил впервые на литературное поприще Достоевский. Новизной, как видите, она не блещет. Не блистала она этим качеством и в то время, когда начинал писать Достоевский. Она не им была впервые возвеще-

на. В пятидесятых годах и долго еще впоследствии она властвовала над умами всех лучших русских людей. В то время наиболее замечательным выразителем ее был Белинский, к которому она, в свою очередь, пришла под обаятельным тогда именем гуманности с Запада. Хотя по своим литературным обязанностям Белинский был критиком, но по своему душевному складу он скорее может быть великим проповедником. И действительно, все наиболее крупные произведения литературы он видел в свете одной нравственной идеи. Его статьи о Пушкине, Гоголе, Лермонтове — на три четверти сплошной гимн гуманности. Белинский стремился, по крайней мере в литературе, если нельзя было этого сделать в иных, более широких, но недоступных его влиянию сферах, провозгласить ту торжественную декларацию прав человека, которая в свое время произвела такой колоссальный переворот во Франции, откуда, как известно, главным образом и приходили к нам новые идеи. Вместе с декларацией прав человека пред обществом занесена была к нам, как ее дополнение и — так думали тогда — как ее необходимое предположение, и идея об естественной объяснимости мирового порядка.

Естественная объяснимость действительно сыграла на Западе свою освободительную роль. Для того чтобы развязать себе руки, реформаторам нужно было объявить весь прежний общественный строй результатом слепой игры сил. У нас, конечно, тоже на это рассчитывали. Но тогда за истиной не умели признавать служебное значение. Истина — прежде всего истина. И естественная необходимость была введена в догму наравне с гуманностью. Трагизм объединения этих двух идей тогда никому еще не бросался прямо в глаза (исключая, отчасти, самого Белинского, но об этом — ниже). Никто еще не чувствовал, что наряду с декларацией прав человека пред обществом (гуманностью) к нам занесли и декларацию его *бесправия* — перед природою. И менее всего подозревал это Достоевский. Со всем пылом молодого и увлекающегося человека он набросился на новые идеи. Белинского он знал еще раньше и по его журнальным статьям. Личное же знакомство с ним еще более укрепило Достоевского в его вере. Впоследствии, через много лет, он рассказывает в «Дневнике писателя»: «Белинский меня невзлюбил, но я страстно принял тогда его учение»*. Достоевский не объясняет подробно, отчего Белинский невзлюбил его. Он ограничивается лишь несколькими общего характера, хотя и зна-

* Соч. Достоевского. Т. 9. С. 175.

менательными, словами: «Мы разошлись от разнообразных причин — весьма, впрочем, неважных во всех отношениях» *. Насколько известно, и в самом деле никаких крупных недоразумений у них не происходило. Но, с другой стороны, засвидетельствован и тот факт, что Достоевский никогда не чувствовал себя хорошо в кружке Белинского. Его там все — и сам Белинский — обижали. И нужно думать, эти обиды действовали чрезвычайно сильно на уже тогда болезненно восприимчивого юношу. Они так глубоко запали в его душу, что впоследствии, через 25 лет после смерти Белинского, он пользуется первым случаем, чтобы расквитаться за них. В том же номере «Гражданина», из которого взяты приведенные выше слова Достоевского, вы встречаете целый ряд ядовитейших, выношенных долго в душе замечаний по адресу Белинского. Видно, крепко заныли старые раны, больно вспомнились невымещенные обиды, если нужно было вылить столько яду на давно уже умершего учителя.

Но Достоевский был прав. Есть вещи, которые человеку не дано прощать, а стало быть, есть обиды, которые нельзя забыть. Нельзя примириться с тем, что учитель, от которого с такой радостью, так безраздельно, так безудержно принял веру, — оттолкнул тебя и насмеялся над тобой. А у Достоевского с Белинским было именно так. Когда молодой и пылкий ученик являлся в гости к учителю, чтоб еще послушать рассуждений на тему о «забитом, последнем человеке» — учитель играл в преферанс и вел посторонние разговоры. Это было больно переносить такому мягкому и верующему человеку, каким был в то время Достоевский. Но и Белинскому его ученик был в тягость. Знаете ли вы, что для иных учителей нет больших мук в мире, чем слишком верующие и последовательные ученики? Белинский уже кончал литературную деятельность, когда Достоевский только начинал свою. Как человек, искушенный опытом, он слишком глубоко чувствовал, сколько опасности кроется во всяком чрезмерно страстном увлечении идеей. Он знал уже, что в глубине идеи таится неразрешимое противоречие и потому старался держаться ее поверхности. Он понимал, что естественный порядок вещей смеется над гуманностью, которая, в свою очередь, может лишь покорно опустить голову пред непобедимым врагом. Вы помните, конечно, знаменитое письмо Белинского⁹, в котором он требует отчета за «каждого брата по крови». Это значило, что противоречие ему уже вполне вы-

* Соч. Достоевского. Т. 9. С. 172.

яснилось и что гуманность его больше не удовлетворяла. Достоевский же этого не понимал, не мог понять и со всем жаром неопита в своих разговорах и писаниях постоянно возвращался к «последнему человеку». — Можете себе представить, каково было Белинскому слушать своего молодого друга — тем более, что и самому себе нельзя было открыто признаться в своих чувствах и мыслях!..

В результате ученик без «важных причин» покидает учителя, которому уже даже «Бедные люди» надоели и который следующее произведение Достоевского назвал «нервической чепухой»¹⁰. История, как видите, не из веселых. Но на ловца и зверь бежит. Оба друга унесли с собой тяжелые воспоминания о своем кратковременном знакомстве. Белинский вскоре умер, а Достоевскому еще более тридцати лет пришлось носить в себе воспоминания об отвергнувшем его учителе, да биться с тем мучительным противоречием, которое досталось ему в наследие вместе с гуманностью от неистового Виссариона. Замечу здесь, что в последних своих произведениях Достоевский употреблял слово «гуманность» только иронически и всегда брал его в кавычки. Не дешево оно, значит, ему стоило! Мог ли он поверить этому, когда радовался на своего Девушкина и обнимался с Белинским, Некрасовым и Григоровичем?¹¹

Разрыв с Белинским был первой пробой, которую пришлось выдержать Достоевскому. И он выдержал ее с честью. Он не только не изменил своей вере, но, наоборот, он как будто еще страстнее предался ей, хотя с самого начала у него уже было столько страстности, что, пожалуй, сравнительная степень здесь и неуместна. Вторым испытанием был арест по делу Петрашевского. Достоевского приговорили к смертной казни, которая потом была заменена каторгой. Но и тут он остался тверд и непоколебим — не только наружно, но, как видно из его собственных воспоминаний, даже в глубине души его не было никаких сомнений. Его свидетельство относится к 1873 году. То есть к тому времени, когда он вспоминал о своем прошлом с отвращением и негодованием, когда он готов был даже клеветать на него. Поэтому оно имеет особенную ценность, и мы приведем его здесь целиком: «Приговор смертной казни расстрелянием, прочтенный нам всем предварительно, прочтен был вовсе не в шутку; почти все приговоренные были уверены, что он будет исполнен, и вынесли, по крайней мере, десять ужасных, безмерно страшных минут ожидания смерти. В эти последние минуты некоторые из нас (я знаю это положительно) инстинктивно углублялись в себя и, проверяя мгновенно всю

свою столь юную еще жизнь, может быть, и раскаивались в иных тяжелых делах своих (из тех, которые у каждого человека всю жизнь лежат втайне на его совести); но то дело, за которое нас осудили, те мысли, те понятия, которые владели нашим духом — представлялись нам не только не требующими раскаяния, но даже чем-то нас очищающим мученичеством, за которое многое нам простится! И так продолжалось долго. Не годы ссылки, не страдания сломили нас. Наоборот, ничто не сломило нас, и наши убеждения лишь поддерживали наш дух сознанием исполненного долга»*. Так вспоминает человек о своем прошлом через четверть века. Значит, близок был его сердцу «последний человек», значит, кровной была его связь с идеями Белинского, и распространившееся в последнее время мнение, что Достоевский лишь по недоразумению был причислен кружком Белинского к своим, тогда как на самом деле он уже в ранней молодости «душой» принадлежал к иному миру, лишено всяких оснований. И для чего, к слову спросить, понадобилось такое измышление? К чести, что ли, Достоевского? Но какая в том честь? Разве уже так необходимо, чтоб человек еще в пленках имел целиком заготовленные на всю жизнь «убеждения»? На мой взгляд, в том необходимости нет. Человек живет и учится у жизни. И тот, кто, прожив до старости, не увидел ничего нового, скорей способен вызвать в нас удивление своей невосприимчивостью, чем внушить к себе уважение. Впрочем, я здесь менее всего хочу хвалить Достоевского за его восприимчивость. Вообще, здесь не место оценивать его духовные качества. Несомненно, что писатель был из ряда вон выходящей личностью — по крайней мере в глазах того, кто решается изучать его и говорить о нем чрез столько лет после его смерти. Но именно потому менее всего нужно еще приписывать, присочинять ему особые душевные качества. Здесь более чем где бы то ни было нужно уметь держать в узде личные симпатии и антипатии и не наезжать на читателя своими убеждениями, как бы благородны и возвышенны они ни были. Для нас Достоевский — психологическая загадка. Найти ключ к ней можно только одним способом — держась возможно строго истины и действительности. И если он сам открыто засвидетельствовал факт перерождения своих «убеждений», то попытки пройти молчанием это важнейшее событие его жизни из боязни, что оно обяжет нас к каким-либо неожиданным и непривычным выводам, заслуживают самого сурового порица-

* Соч. Достоевского. Т. 9. С. 342.

ния. Здесь «боязнь» неуместна. Или, иначе говоря, нужно найти в себе силы победить ее. Новая, впервые открывающаяся истина всегда отвратительна и безобразна, как новорожденный ребенок. Но в таком случае нужно отвернуться от всей жизни, от всей деятельности Достоевского, ибо его жизнь есть невольное и непрерывное искание того «безобразного», о котором здесь идет речь. Ведь недаром же человек провел десятки лет в подполье и каторге, ведь недаром же с ранней юности он не видит света Божьего и знает с Девушкиными, Голядкиными, Наташами, Раскольниковыми, Карамазовыми. Видно, нет иного пути к истине, как через каторгу, подземелье, подполье... Но разве все пути к истине — подземны? И всякая глубина — подполье? Но о чем же ином, если не об этом, говорят нам сочинения Достоевского?

IV

По выходе из каторги Достоевский тотчас же с жаром принялся за писание. Первым значительным плодом его нового творчества был рассказ «Село Степанчиково и его обитатели». В этом произведении самый зоркий глаз не отыщет и намеков на то, что его автор — каторжник. Наоборот, в рассказчике вы чувствуете благодушного, доброго и остроумного человека. До того благодушного, что допускает самую счастливую развязку, запутанных обстоятельств. Дядюшка, вдоволь, конечно, намучившись и натерпевшись от Фомы Опискина и матушки-генеральши, в решительную минуту проявляет беспримерную энергию и, кстати сказать, еще более беспримерную физическую силу. Фома Опискин от одного удара дядюшки летит через закрытую дверь на крыльцо, а с крыльца на двор, и так долго терзавший всех «тиран» оказывается сразу низверженным. Но и этого мало Достоевскому. Ему не хочется даже и тирана слишком больно наказывать. Фома вскоре возвращается в гостеприимное Степанчиково, но уже, конечно, не безобразничает, как прежде, хотя немножко пилить окружающих ему все же дозволяется, чтоб не слишком ему было обидно. Все необычно довольно, и дядюшка женится на Настеньке. Такого благодушия Достоевский не проявлял ни разу, ни в одном из своих произведений — ни до, ни после каторги. Его героев постигает какая хотите участь: они сами режут людей или их режут, они сходят с ума, вешаются, заболевают белой горячкой, умирают в чахотке, идут на каторгу — но того, что произошло в селе Сте-

панчикове, где и глава такая есть в конце: «Фома Фомич создаст всеобщее счастье», нигде больше в его романах не повторялось. А заключение — так просто пастушеская идиллия... Невольно с удивлением спрашиваешь себя: неужто так бесследно прошла для человека каторга? Неужто есть такие неисправимые идеалисты, которые, что с ними ни делай, продолжают носиться со своими идеалами и всякий ад умеют обращать в рай? Чего только ни насмотрелся Достоевский в каторге! А в сочинении своем до того наивен, что, точь-в-точь какой-нибудь 20-летний юноша, устраивает еще победу добра над злом... Доколе еще бить человека?

Как это ни странно, но по выходе из каторги Достоевский испытывал лишь одно чувство и одно желание. Чувство свободы и желания забыть все вынесенные ужасы. Что за дело до того, что там, где он был, теперь есть кто-либо другой? С него снята тягость, и он торжествует, радуется и снова бросается в объятия той жизни, которая когда-то так сурово оттолкнула его от себя. Вы видите, что не одно и то же «вымысел» и «действительность». Над вымыслом можно обливаться слезами и из Макара Девушкина делать предмет поэзии, но из каторги надо бежать. С грустными образами фантазии можно проводить целые ночи напролет в том блаженном состоянии, которое называется художественным вдохновением. Здесь чем глубже изображена обида, чем безысходнее описано горе, чем безотраднее прошедшее и чем безнадежнее будущее, тем больше чести и дела писателю. Ведь высшая похвала художнику в словах «он схватил и передал истинно трагический момент». Но передаватели трагических моментов боятся действительной трагедии в жизни не меньше, чем все прочие люди...

Я это говорю не к тому, чтоб обвинять Достоевского. И вообще, я был бы очень благодарен читателю, если бы он раз навсегда запомнил, что мои цели лежат вне области обвинений и оправданий. Это избавило бы меня от излишних, всегда досадных оговорок. Здесь речь идет хотя и по поводу Достоевского, но не о нем, по крайней мере *не только* о нем. Для меня важно установить лишь следующее несомненное положение. Достоевский, как и всякий человек, не хотел себе трагедии и избегал ее всячески; если же не избег, то *против* своей воли, в силу внешних, от него не зависящих обстоятельств. Он все сделал, чтоб забыть каторгу, но каторга не забыла его. Он всей душой хотел примириться с жизнью, но жизнь не захотела мириться с ним. Это видно не только из повести, о которой шла речь выше, — это сказывается во всем, что он писал в первые годы

по выходе из каторги. Из своего нового опыта он вынес лишь сознание, что есть на земле великие ужасы и глубочайшие трагедии и — для писателя это немного — что от этих ужасов нужно спастись всякому, кто может. Точь-в-точь, как на идущем ко дну корабле: *sauve qui peut*¹². Во время уединенных размышлений, о которых он так красноречиво рассказывает в «Записках из мертвого дома», что окрыляет его, что дает ему веру, бодрость, силы? Сознание, что ему не суждено разделить участь товарищей-арестантов, что *его* ждет новая жизнь. Он принимает то, что с ним происходит, он покоряется судьбе, ибо ждет иного. Вот его собственные слова: «...какими надеждами забилось тогда мое сердце. Я думал, я решил, я клялся себе, что уже не будет в моей будущей жизни ни тех ошибок, ни тех падений, которые были прежде. Я начертал себе программу всего будущего и положил твердо следовать ей. Во мне возродилась слепая вера, что я все это исполню и могу исполнить... Я ждал, я звал поскорей свободу, я хотел себя испробовать вновь, на новой борьбе. Порой захватывало меня судорожное нетерпение»*.

Так отзывался Достоевский на свою каторгу. Он хотел и мог видеть в ней только временное испытание и ценил его лишь постольку, поскольку оно было связано с новой, великой надеждой. В этом освещении новой надежды от видит и всю каторжную жизнь. Оно-то и придает «Запискам из мертвого дома» тот мягкий колорит, благодаря которому они находятся на особом счету у критики и пользуются расположением даже тех читателей, которые в позднейших сочинениях Достоевского усматривают лишь проявление неумеренной, *ненужной* жестокости. В «Записках из мертвого дома» жестокости вложено в меру, ровно столько, сколько нужно, — нужно, разумеется, читателям. Есть, конечно, и здесь ужасные, потрясающие описания и безудержа арестантов, и бессердечия острожного начальства. Но все они имеют «нравственный смысл». С одной стороны, людям напоминает, что арестант — «тоже человек и называется брат твой». Для этой цели наряду с рассказами о зверстве каторжных имеются захватывающие картины, в которых рисуются добрые чувства обитателей мертвого дома. Рождественский театр, покупка гнедка, острожные животные — козел и молодой орел — все эти идиллические моменты, с таким искусством и искренностью воспроизведенные Достоевским, дали ему заслуженную славу большого художника и человека

* Записки из мертвого дома. С. 289.

великого сердца. Если в каторге не зачерствела его душа, если он среди невыносимых физических и нравственных мук мог сохранить в себе такую отзывчивость ко всему человеческому — значит таились в нем великие силы! И еще отсюда делался философский вывод, что глубокого, истинного убеждения не может победить никакая каторга... За всеми этими восторгами и заключениями забывался и последний человек, оставшийся доживать свои дни в «мертвом доме» или где-нибудь в ином остроге, в кандалах, на цепи, под вечным присмотром солдат, тот бессрочнокаторжный, которого сам же Достоевский сравнивал (талантливое сравнение, неправда ли?) с заживо погребенным; забывали вместе с тем и справиться о том, что именно предохранило от ржавчины сердце Достоевского? Точно оно было из чистого золота — или тут замешалась иная причина? Вопрос любопытный, конечно. Никогда не мешает проверить легенду о золотых сердцах хотя бы затем, чтоб иметь лишнее доказательство ее истинности.

Уже приведенная выше выписка возбуждает некоторое недоумение в читателе: слишком много ждет для себя золотое сердце! Но ожидание новой жизни всегда сопровождало и утешало в каторге Достоевского. В «Записках из мертвого дома» о «новой жизни» вспоминается каждый раз, как только лицо, от имени которого ведется рассказ почему-либо особенно сильно чувствует свое тяжелое положение. Так, например, в ночь после первого представления в театре Горяничков случайно просыпается. «В испуге, — рассказывает он, — я приподнимаю голову и оглядываю спящих товарищей при дрожащем свете шестериковой казенной свечи. Я смотрю на их бледные лица, на их бедные постели, на всю эту непроходимую голь и нищету — и точно мне хочется увериться, что все это не продолжение безобразного сна, а действительная правда» *. И как справляется Достоевский с этим ужасным видением? Ведь отличный случай облиться слезами: никакой вымысел не сравнится с тем, что он увидел. Но *в каторге не плачут*. Об этом мы еще узнаем подробнее от Достоевского же. А пока вот его непосредственный ответ: «Не навсегда же я здесь, а только на несколько лет, думаю я, и склоняю опять голову на подушку». Слышите? Только такой ответ годится на так заданный вопрос: надеюсь, вы заметили вопрос. Ссылка на театр, козла, гнедка здесь не принимается. Не вспоминаются и гуманные рассуждения, встречающиеся в других местах «Записок». Примириться можно на

* Соч. Достоевского. Т. 3. С. 168.

одном — что каторга не навсегда, а на время. Достоевский ни на минуту не забывал этого, пока был арестантом. «Я еще хотел жить и после острога»*, — говорит он.

V

Правильному пониманию «Записок из мертвого дома» много мешало предисловие. Какая была в нем нужда? Зачем было Достоевскому рассказывать вымышленную историю, будто записки принадлежат дворянину Александру Петровичу Горянчикову, сосланному в каторгу за убийство жены? Для цензуры? Но ведь в «Записках» нисколько не скрывается, что Горянчиков попал в каторгу по политическому делу. Так, когда ему вздумалось присоединиться к претензии арестантов, другие политические ссыльные напоминают ему, что он своим участием может лишь все дело испортить: «Вспомните, — говорят они ему, — за что мы сюда пришли». И еще по иным поводам делаются весьма прозрачные намеки на то, что автор записок не уголовный, а политический преступник. Словом, цензуру предисловие обмануть не могло. Если оно обмануло кого, то читателя, представив ему в ложном свете самого Горянчикова, ведущего рассказ. По предисловию судя, мы имеем дело с человеком, безвозвратно погибшим для жизни. Он ни с кем не разговаривает, ничего даже не читает и доживает в глуши Сибири последние дни, выходя из своей каморки лишь за тем, чтобы добыть уроками жалкие гроши. И умирает он одиноко, всеми забытый и всех забывший. Конечно, бывают такие заживо погребенные люди и на воле, не только в тюрьмах. Но такие люди не пишут своих воспоминаний — а если пишут, то уже наверное, не в тоне «Записок из мертвого дома». Где взяли бы они глаза, чтобы видеть арестантские забавы и развлечения? Где взяли бы они жизненности, чтоб умиляться над разного рода «добром», отысканным в каторге Достоевским? Горянчиков мог бы описать (если бы стал описывать — повторяю: такие люди редко пишут) беспросветный вечный ад. У него нет надежды — разве это не значит, что надежда погибла для всего мира? Это я не как принцип хочу ввести, — читателю еще нечего протестовать — я пока только «психологически» говорю. Сам Достоевский в пору составления записок и во все время своего пребывания в каторге был прямой противоположностью Горянчикова.

* Там же. С. 232.

Он был прежде всего человеком надежды, и великой надежды, и потому его способ понимания мира, его философия была тоже *философией надежды*. Это и предохранило его сердце от ржавчины, это и было причиной, почему он вынес из каторги нетронутую всю ту «гуманность», которую он туда принес с собой. Если бы на его душе лежало вечное проклятие, как на душе Горянчикова, помогла ли бы ему гуманность? Поддержали ли бы его дух «убеждения», как он сам рассказывает, или, наоборот, «убеждения» сами нуждались, несмотря на всю возвышенность, в поддержке? Этот вопрос именно здесь уместен. Горянчиков бы не написал «Записок из мертвого дома» — а Достоевский написал. Если же в этом романе слышится от времени до времени резкий диссонанс, если порой вы встречаете отдельные сцены и замечания, неожиданно нарушающие общую гармонию «гуманного» настроения, то это нужно отнести на счет изменчивости и непостоянства надежды. Ведь она самое капризное существо: она приходит и уходит, как ей вздумается. Наверное, во время пребывания Достоевского в каторге не раз покидала она его — и надолго. И вот в эти-то минуты, когда он чувствовал себя действительно навеки, навсегда сравненным с последним человеком, в нем зарождались те новые и страшные душевные элементы, которым суждено было впоследствии развиться совсем в иную философию, в настоящую философию каторги, безнадежности, в философию подпольного человека. Со всем этим нам еще не раз придется иметь дело. Но пока это еще скрыто; пока «гуманность» держится непоколебимо, пока Достоевский хочет лишь одного: вернуться к прежней жизни, делать прежнее дело, только лучше, чище, без отступлений, слабости, уступок. Пока о «перерождении» убеждений еще не может быть речи. Естественный порядок вещей еще не возвышает своего голоса, и гуманность торжествует.

В этом отношении очень важны и интересны публицистические статьи Достоевского, относящиеся к описываемому периоду. Их немного. Они печатались в журнале «Время» за 1861 год¹³. Несмотря на то что они большей частью носят полемический характер, спокойствие тона, уважительное отношение к противнику, наряду с чувством собственного достоинства и соответствующей ему энергией языка и мысли, — поистине неслыханные для Достоевского, полемика которого (напр<имер>, его возражения проф. Градовскому¹⁴) иногда бывала просто неприличной, но неслыханные во всей литературе. Обыкновенно, как начинается полемика, так тотчас же забывается даже самый предмет спора. Противники лишь стараются пере-

щеголять друг друга остроумием, находчивостью, диалектикой, ученостью. В статьях же Достоевского нет ничего подобного. Он не хочет меча — он хочет мира. Мира и с Добролюбовым, в котором он, несмотря на крайности его воззрений, ценит талантливого писателя; мира и с славянофилами, которых он укоряет за их фанатическое пренебрежение к заслугам всей неславянофильской литературы. В этом знаменательно и то, что Достоевский ищет примирения, — тот Достоевский, который, после Пушкинской речи, так горячо звавшей к объединению все партии, не выдержал и первого возражения и сразу же сбросил маску «натасканного» на себя всечеловечества: но вместе с тем не следует забывать — особенно тем, кто ценит в нем пророческий дар, — его возражения славянофилам по поводу начавшейся тогда издаваться газеты «День»¹⁵. Впрочем, пожалуй, наоборот: скорее следует им совсем позабыть полемику с «Днем», ибо она решительно компрометирует пророческие способности Достоевского. Ну, что это за пророк, если он не мог предугадать собственное будущее — и очень недалекое? Если в 1861 году он так серьезно и искренно упрекал славянофилов за то, что они не умеют оценить заслуги западников, и так горячо защищал западников, в которых впоследствии будет сам видеть только хихикающих либералов? Человеку, даже примечательному, даже гениальному, дозволительно ошибаться: но ведь пророк потому только и пророк, что он всегда безошибочно знает будущее. Статья, о которой здесь идет речь, мало известна. Потому будет не лишним привести две-три выдержки из нее. Они окончательно убедят читателя, что Достоевский в картине не забыл своей веры. Вот первая (я беру почти без выбора — вся статья написана в таком духе): «Скажем прямо: предводители славянофилов известны как честные люди. А если так, то как можно сказать о всей литературе (т. е. собственно западной литературе), что она «равнодушна к скорбям народным». Как сметь сказать: «о порицании нашей народности *не в силу негодующей пылкой любви* (подчеркнуто у Достоевского), *но в силу внутреннего нечестия*, инстинктивно враждебного всякой святыне чести и долга»? Что за фанатизм вражды! Кто мог сказать это, кроме человека в последней степени фанатического иступления!.. Да тут пахнет кострами и пытками»*. Подчеркнутая фраза взята Достоевским из статьи «Дня»¹⁶. Она приводит его в негодование, он ее забыть не может и дальше, снова выписывая ее, восклицает: «Как поднялась у вас рука

* Соч. Достоевского. Т. 9. С. 154.

написать ее!». Впоследствии у Достоевского поднималась рука не такие фразы писать. Кто, говоря о западниках и об их борьбе с дореформенными порядками, сомневался в том, чтобы у них под видимым смехом были невидимые слезы?! А разве славянофилы под «внутренним несчастьем» понимали что-либо иное? Но пока Достоевский еще не подозревает, до чего ему придется договориться впоследствии. Пока он «убежденно» держит сторону западников: «Будто бы в западниках *не было того же чутья русского духа и народности* (подчеркнуто мной), как и в славянофилах? Было, но западники не хотели по факирски заткнуть глаза и уши пред некоторыми непонятными для них явлениями; они не хотели оставить их без разрешения и во что бы то ни стало отнестись к ним враждебно, как делали славянофилы; не закрывали глаз для света и хотели дойти до правды умом, анализом, понятием... Западничество обратилось к реализму, тогда как славянофильство до сих пор стоит на смутном и неопределенном идеале своем...» И еще, «западничество шло путем беспощадного анализа, и за ним шло все, что только могло идти в нашем обществе. Реалисты не боятся результатов своего анализа. Пусть ложь в этой массе, пусть в ней сброд всех лжей, которые вы с наслаждением перечитываете. Мы не боимся этого злорадного исчисления наших болезней. Пусть это лжи, но движет нас правда. Мы в это веруем»... ** И т. д. — вся статья написана в таком роде. По содержанию она не представляет собой ничего примечательного. Такими статьями были полны журналы шестидесятых годов. Здесь важно лишь то обстоятельство, что Достоевский в это время еще, по-видимому, не подозревал, как далеко придется ему уйти от всех этих идей, несмотря на то что ему уже было сорок лет, что он многое уже пережил: и ссору с Белинским, и каторгу, и солдатчину. Он не смеет и думать, что вера скоро оставит его. Он страстно прославляет реализм, анализ, западничество. А меж тем он уже накануне великого душевного переворота. Это последнюю дань несет он гуманности. Еще немного времени — и старый идеал рухнет, подкошенный невидимым врагом. Начнется эпоха подполья...

VI

И когда же она начинается? Факт примечательный: как раз тогда, когда, по-видимому, стали сбываться заветнейшие на-

* Соч. Достоевского. Т. 9. С. 157.

дежды поколения пятидесятых годов. Крепостное право пало. Целый ряд предполагаемых и выполняющихся реформ сулит осуществить в жизни ту мечту, которой отдался Белинский, над которой плакала Наташа («Униженные и оскорбленные»), когда Иван Петрович читал ей свою первую повесть. До сих пор только в книгах говорили о «последнем человеке» — теперь права его признали всенародно. До сих пор «гуманность» была только отвлеченностью — теперь ее призвали хозяйничать в жизни. Самые крайние идеалисты в начале 60-х годов должны были признать, что действительность, обыкновенно столь медленная и неподвижная, на этот раз не слишком отстает от их мечтаний. В литературе было великое празднество. Один лишь Достоевский не разделяет общего ликования. Он стоит в стороне, точно ничего необычайного не произошло. Более того, он прячется в подполье: надежды России — не его надежды. Ему нет до них дела...

Как объяснить такое равнодушие величайшего русского писателя к тем событиям, которые в нашей литературе считались полагающими начало новой эры русской истории? Ходячее объяснение просто: Достоевский был большим художником, но плохим мыслителем. Известна цена ходячим объяснениям. Это стоит не больше других, но, как и всякое-общее место, оно заслуживает внимания. Недаром явилось оно на свет Божий. Оно нужно было людям, но не затем, чтобы открыть путь истине, а, наоборот, чтобы закрыть ей все пути, чтоб задушить ее, не дать ей ходу. Дивиться тут, впрочем, нечему, если вспомнить, о какой «истине» здесь идет речь! И как было не душить ее, когда она самого Достоевского приводила в ужас? Я приведу здесь лишь один небольшой отрывок из записок подпольного человека. Вот что он говорит пришедшей к нему за нравственной поддержкой женщине из публичного дома: «На деле мне надо знаешь чего? Чтоб вы провалились, вот чего. Мне надо спокойствия. Да, я за то, чтоб меня не беспокоили, весь свет сейчас за копейку продам. Свету ли провалиться иль мне чаю не пить? Я скажу, что свету провалиться, а чтоб мне чай всегда пить»*. Кто это говорит? Кому пришло в голову вложить в уста своего героя слова такого чудовищного цинизма? Тому самому Достоевскому, который еще недавно с таким горячим и искренним чувством произносил уже несколько раз цитированные мною слова о последнем человеке. Вы понимаете теперь, какой неслыханной силы удар был нужен для того, чтобы перебросить

* Записки из подполья. С. 171.

его в такую отдаленную крайность?! Вы понимаете теперь, какая истина должна была ему открыться? О, тысячу раз были правы наши публицисты, когда подыскивали взамен такой истины общее место!

«Записки из подполья» — это раздирающий душу вопль ужаса, вырвавшийся у человека, внезапно убедившегося, что он всю свою жизнь лгал, притворялся, когда уверял себя и других, что высшая цель существования — это служение последнему человеку. До сих пор он считал себя отмеченным судьбой, предназначенным для великого дела. Теперь же он внезапно почувствовал, что он ничуть не лучше, чем другие люди, что ему так же мало дела до всяких идей, как и самому обыкновенному смертному. Пусть идеи хоть тысячу раз торжествуют, пусть освобождают крестьян, пусть заводят правые и милостивые суды, пусть уничтожают рекрутчину — у него на душе от этого не становится ни легче, ни веселее. Он принужден сказать себе, что если бы взамен всех этих великих и счастливых событий на Россию обрушилось несчастье, он чувствовал бы себя не хуже, — может быть, даже лучше... Что делать, скажите, что делать человеку, который открыл в себе самом такую безобразную и отвратительную мысль? Особенно писателю, привыкшему думать, что он обязан делиться с читателями всем, что происходит в его душе? Рассказать правду? Выйти на площадь и открыто, всенародно признаться, что вся прежняя жизнь, все прежние слова были ложью, притворством, лицемерием, что в то время когда он плакал над Макаром Девушкиным, он нимало не думал об этом несчастном и только рисовал картины на утешение себе и публике? И это в сорок лет, когда начинать новую жизнь невозможно, когда разрывать с прошлым — значит заживо похоронить себя... Достоевский пытается продолжать говорить по-старому: почти одновременно с «Записками из подполья» он пишет своих «Униженных и оскорбленных», в которых усиленно натаскивает на себя идею самоотречения, несмотря на то, что валится под ее тяжестью. Но где взять сил для такого систематического обмана и самообмана? Он уже с трудом выдерживает тон в «Униженных и оскорбленных». И там есть страницы, в которых прорывается зловещий свет нового откровения. Их, правда, немного. Подпольный человек там виден только в разговоре князя (ночью в ресторане) с Иваном Петровичем, — но этого достаточно, чтобы понять, какая гроза собирается в душе Достоевского. Князь все время нахальнейшим образом смеется над «идеалами» и «Шиллером», а бедный Иван Петрович сидит, точно в воду

опущенный, и не умеет не только защититься, но даже держать себя хоть с некоторым достоинством. Позволить, хотя бы в романе, кому-либо так едко насмеяться над своей святыней — значит сделать первый шаг к ее отрицанию. Правда, Достоевский только один раз дал торжествовать князю — и то на минутку. Затем, на дальнейших страницах все действующие лица словно щеголяют друг пред другом своим благородством и самоотверженностью. Но одна ложка дегтю портит целую бочку меда. Тем более, что и мед-то не настоящий, искусственный, поддельный. Пафос Достоевского иссяк. Добро, служение идее не вдохновляют его больше.

«Записки из подполья» есть публичное — хотя и не открытое — отречение от своего прошлого. «Не могу, не могу больше притворяться, не могу жить в этой лжи идей, а другой правды нет у меня; будь что будет» — вот что говорят эти записки, сколько бы Достоевский ни отрекся от них в примечании. Ни разу, ни у одного русского писателя его «слово» не звучало такой безнадежностью, таким отчаянием. Этим-то и объясняется то неслыханное дерзновение (граф Толстой сказал бы «наглость» — ведь говорил он так о Ницше), с которым Достоевский позволяет себе оплевывать самые дорогие и святыне человеческие чувства. Я заметил уже, что в «Записках из подполья» Достоевский рассказывает свою собственную историю. Эти слова, однако, не следует истолковывать в том смысле, что ему самому пришлось на самом деле так безобразно обойтись со своей случайной подружкой; нет, история с Лизой, конечно, выдумана. Но в том-то и весь ужас записок, что Достоевскому понадобилось хоть мысленно, хоть в фантазии проделать такое безобразие. Не Лизу он здесь выгнал от себя. Я уверен, что в его душе нашлось бы всегда достаточно непосредственного чувства сострадания для того, чтоб воздержаться от слишком резкого проявления вспышке гнева и раздражения. Ему нужен был образ Лизы лишь затем, чтобы оплевать и втоптать в грязь «идею», ту самую идею, которой он служил в течение всей своей жизни. Эпиграфом к той главе, в которой рассказывается эта ужасная история, взято начало известного некрасовского стихотворения «Когда из мрака заблужденья». Вот над этим-то стихотворением и над святыней тех людей, от которых он когда-то «страстно принял» новое учение, так безумно и кощунственно ругается теперь Достоевский. Но это был единственный выход для него. Он не мог больше молчать. В его душе проснулось нечто стихийное, безобразное и страшное — но такое, с чем совладать было ему не по силам. Он все сделал, как

мы видели, чтоб сохранить свою старую веру. Он продолжал молиться своему прежнему богу даже и тогда, когда в его душе не было почти никакой надежды, что молитва будет услышана. Ему все казалось, что сомнения пройдут, что это только искушение. В последние минуты он — уже одними губами — продолжал шептать свое заклинание: «Познается, что последний человек есть тоже человек и называется брат твой». Но слова этой молитвы не только не утешили его — они были тем ядом, который отравил Достоевского, хотя в них видели, продолжают до сих пор видеть безопасные и даже укрепляющие душу слова... Благо тому, кто в этой фразе чувствует только поэзию братства! Но каково справиться с ней, когда на первый план выступает ничтожество и бессмыслица существования последнего человека? Как вынести ее, если весь ужас такого последнего существования узнаешь по собственному опыту? Когда поэзия братства будет уже предназначаться для новых, входящих в жизнь людей, а тебе лично придется взять на себя роль Макара Девушкина, объекта умиления возвышенных душ? Что тогда даст великая идея гуманности? Надежду на будущее очень, конечно, отдаленное, мечты об ином, счастливом устройении человечества?.. А пока вечная, постылая и лицемерная роль жреца всего «прекрасного и высокого»... Прекрасное и высокое в кавычках — не моя выдумка. Это я нашел в «Записках из подполья». Там все «идеалы» в таком виде представлены. Там и Шиллер, там и гуманность, и поэзия Некрасова, и хрустальное здание — словом, все, что, когда-то наполняло умилением и восторгом душу Достоевского, — все осыпается целым градом ядовитейший и собственнейших сарказмов. Идеалы и умиления по поводу их вызывают в нем чувство отвращения и ужаса. Не то чтоб он оспаривал возможность осуществления идеалов. Об этом он и не думает, не хочет думать. Если когда-нибудь и суждено сбыться великодушным мечтам его юности — тем хуже. Если когда-нибудь осуществится идеал человеческого счастья на земле, то Достоевский заранее предает его проклятью. Скажу прямо: до Достоевского никто не осмеливался высказывать такие мысли, хотя бы и с соответствующими примечаниями. Нужно было великое отчаяние для того, чтобы такие мысли возникли в человеческой голове, нужна была сверхчеловеческая дерзость, чтоб явиться с ними пред людьми.

Вот почему Достоевский никогда не признавал их своими и постоянно имел в запасе показные идеалы, которые он тем истеричнее выкрикивал, чем глубже они расходились с сущнос-

тью его заветных желаний и, если хотите, с желаниями всего его существа. Его позднейшие произведения все до одного почти проникнуты этой двойственностью. Спрашивается: чего нам искать в них, что ценить? Рвавшиеся наружу, вопреки «совести и разуму», говоря излюбленными толстовскими словами, запросы его души или изготовляемые по более или менее обычному шаблону рецепты высокой жизни? На какой стороне истина? До сих пор «совесть и разум» считались последними судьями. Все, что есть у нас по части идеалов и надежд, создавалось ими одними. Но теперь, когда обнаруживается судья над этими судьями, что нам делать? Внять ли его голосу или, оставаясь верными традициям, вновь привести его к молчанию? Я говорю «вновь», ибо не раз уже люди слышали этот голос, но всегда, объятые ужасом, заглушали его торжественными кликами в честь старых судей. И сам Достоевский так делал, хотя в этом смысле его сочинения напоминают речи тех проповедников, которые, под предлогом борьбы с безнравственностью, рисуют завлекательные картины соблазна... Что бы ни говорили люди традиции, сомнения уже быть не может. Нужно выслушать человека таким, каков он есть. Отпустим ему заранее все его грехи — пусть лишь говорит правду. Может быть — кто знает? — может быть, в этой правде, столь отвратительной на первый взгляд, есть нечто много лучшее, чем прелесть самой пышной лжи? Может быть, всю силу скорби и отчаяния должно направить совсем не на то, чтоб изготовлять людям годные для их обыденной жизни учения и идеалы, как делали до сих пор учителя человечества, всегда ревниво скрывавшие от посторонних глаз свои собственные сомнения и несчастья? Может быть, нужно бросить и гордость, и красоту умирения, и все внешние украшения и опять попытаться увидеть так оклеветанную истину? Что, если старое предположение, что дерево познания не есть дерево жизни, ложно? Стоит проверить этот предрассудок наряду с обуславливающей его теорией естественного развития! Оскорбленная во всем святом для нее душа, быть может, найдет в себе силы для новой борьбы...

VII

Таков первый момент рождений: исчезла надежда на новую жизнь, о которой столько мечталось в каторге, и вместе с тем погибла вера в учение, казавшееся доселе незыблемым и вечно

истинным. Сомнения быть не может: не надежда держалась учением, а наоборот, — учение держалось надеждой. С этим сознанием кончается для человека тысячелетнее царство «разума и совести»; начинается новая эра — «психологии», которую у нас в России впервые открыл Достоевский. Между прочим, прямой антагонизм между «разумом и совестью», с одной стороны, и «психологией» — с другой, до сих пор мало кто решается признать открыто. Большинство предполагает возможным сохранить старую иерархию, при которой психологии приходится занимать подчиненное положение. Ее дело лишь доносить о том, что происходит в человеческой душе, верховные же законодательные права по-прежнему остаются за совестью и разумом, которым дано решать, чему «должно быть» и чему быть не должно. Такое предложение разделяется даже людьми, наиболее способствовавшими успехам психологии. Так, например, гр. Толстой своими произведениями по крайней мере настолько же, насколько и Достоевский, в течение десятков лет подрывавший в нас доверие к законности притязаний всякого рода безусловностей, до сих пор продолжает превозносить превыше всего «разум и совесть». Он обладает особым искусством произносить эти слова таким тоном, что всякое сомнение в их святости и неприкосновенности начинает казаться возмутительным кощунством. В этом отношении Достоевский никогда не мог сравниться с гр. Толстым. Однако ни тому, ни другому не удалось соединить несоединимое. Их беспокойные попытки возвратиться к старым «хорошим словам» свидетельствуют лишь о том, что дело разрушения не только не менее, но много более трудно, чем дело созидания. Только тот решается разрушать, кто уже иначе жить не может. И если в этом направлении Достоевский пошел дальше гр. Толстого, то отнюдь не потому, что был добросовестней, честней или искренней. Нет — в таких делах мера решимости определяется совсем иными законами. Человек всеми силами старается сохранить доставшуюся ему в наследство веру и отказывается от своих прав лишь в случае полной невозможности удержать их за собой, Достоевский, как видно из послесловия к «Подростку», мечтал о творчестве в духе гр. Толстого. «Еще Пушкин, — говорит он, — наметил сюжет будущих романов своих в “преданиях русского семейства”, и поверьте, что тут действительно все, что у нас было доселе красивого. По крайней мере тут все, что было у нас хоть сколько-нибудь завершено». И затем далее, рассуждая о романисте, который бы взялся за намеченную. Пушкиным тему, он продолжает: «Такое произведение,

при великом таланте, уже принадлежало бы не столько к русской литературе, сколько к русской истории... Внук тех героев, которые были изображены в картине, изображавшей русское семейство средне-высшего культурного круга в течение трех поколений .сряду, и в связи с историей русской, — этот потомок предков своих уже не мог быть изображен в современном типе своем иначе как в несколько мизантропическом, уединенном и несомненно грустном виде. Даже должен явиться каким-нибудь чудачком...» Если вспомнить, что впоследствии Достоевский, по поводу «Анны Карениной», называл гр. Толстого историком средне-высшего круга¹⁷, то станет вполне ясно, что в приведенных цитатах речь идет о «Войне и мире» и выведенных в этом романе типах. Красота и законченность толстовских образов пленяет Достоевского. И ему бы хотелось определенности, ясности и полноты жизни; но он должен признаться, что такое «счастье» уже навсегда поглощено историей, что современный человек может только вспомнить о былом, которого никогда уже не вернуть. Покорный судьбе, он направляется к своим уединенным и мизантропическим чудачкам. Однако Достоевский в этих своих суждениях не совсем прав. Ему самому, конечно, нечего делать среди героев «Войны и мира». Для него эти люди — история, и только история. Но их творец, гр. Толстой, совсем иначе смотрел на них и вовсе не желал их обращать в мираж прошлого. Наоборот, он хотел в них видеть вечно настоящее, неизменное. Для него Пьер Безухов, Наташа, Ростов, княжна Марья — не давно отжившие люди, принужденные уступить свое место новому «уединенному и мизантропическому». То есть подпольному человеку, — он настаивает на том, что все они герои настоящего дня. Настаивает, правда, иногда преувеличенно, резко, так что этим уже до некоторой степени выдает себя. «Война и мир» есть произведение человека, которому нужно не только многое вспомнить и рассказать, но также кой о чем забыть и кое-что замолчать. Здесь нет той естественной прочности и устойчивости, которая чувствуется в «Капитанской дочке». Гр. Толстой не ограничивается, как Пушкин, ролью повествователя, художника. Он постоянно проверяет искренность и правдивость каждого почти слова своих героев. Ему нужно знать, точно ли они верят во все, что делают, точно ли они знают, куда идут. Он тоже психолог, как и Достоевский. То есть он тоже ищет корней, а ведь все корни глубоко под землей, значит, и гр. Толстому знакома глухая, подземная, подпольная работа. Той гомеровской, патриархальной наивности, которую ему приписывают, он не достигает, хотя и стре-

мится к ней всеми силами. В этих делах «свободная воля» изменяет человеку. Он хочет веры, а занимается проверкой, которая всякую веру убивает. Только своему колоссальному художественному дарованию гр. Толстой обязан тем, что читающая публика не почувствовала, сколько искусства, я почти готов сказать искусственности, потребовалось великому писателю земли русской, чтоб создать свои замечательные произведения. И не только творчество, вся жизнь гр. Толстого носит на себе следы вечной борьбы с «психологией», с подпольем. Но о его жизни еще судить преждевременно. Его же писательская деятельность — одно непрерывное стремление так или иначе — «силой, хитростью, обманом — победить упорного врага, подрывающего в самых основах возможность счастливого и светлого существования. И это в значительной степени удается ему. Он платит свою дань подполью — правильную, постоянную дань, но всегда с таким видом, как будто бы то была не дань, а добровольные приношения, разрешаемые «разумом и совестью». У Достоевского подпольный человек, отметив ложь своей жизни, приходит в ужас и сразу порывает со всем своим прошлым. У гр. Толстого его герои никогда не перестают верить в «прекрасное» и «высокое» — даже в те моменты, когда пред ними выясняется во всей полноте несоответствие действительности с идеалами: они позволяют действительности войти в свои права, но не перестают ни на минуту чтить идеалы. Так, поражения русских войск, сдача Москвы и т. д. ни на кого из героев «Войны и мира», не принимающих непосредственного участия в военных действиях, не производят слишком удручающего впечатления. Гр. Толстой неоднократно отмечает это обстоятельство, так что, собственно говоря, должно было бы получиться впечатление, как и от обращенных к Лизе слов подпольного человека: «...я скажу, чтоб свету провалиться, а чтоб мне всегда чай пить». Но такого впечатления не получается. Например, Николай Ростов беседует с княжной Марьей и, конечно, в их разговорах злоба дня не обойдена. Но как они относятся к великой трагедии, разыгрывающейся на их глазах? «Разговор был самый простой и незначительный (!). Они говорили о войне, невольно, как и все, преувеличивая свою печаль об этом событии». Несколько дальше гр. Толстой еще поясняет: «Видно было, что о несчастиях России она (княжна Марья) могла говорить притворно, но брат ее был предмет, слишком близкий ее сердцу, и она не хотела и не могла слегка говорить о нем». Эти замечания необычайно характерны для «Войны и мира». Гр. Толстой везде, где только может, напоми-

нает нам, что для лучших людей 12-го года несчастья России значили меньше, чем их собственные, личные огорчения. Но при этих напоминаниях он умеет сохранить необыкновенную, на вид, ясность души, точно ничего особенного не произошло, точно и в самом деле разум и совесть могут спокойно глядеть на проявление такого чудовищного эгоизма. И действительно, разум и совесть остаются спокойными. Очевидно, им нужен только внешний почет, нужно уметь только говорить с ними в известном тоне, как с капризными деспотами, и они делаются совсем ручными. Какой бы гам подняли они, если бы вместо того, чтобы «притворно» огорчаться бедствиями России, княжна Марья, например, прямо заявила, на манер подпольного человека: «России ли погибнуть, или мне чаю не пить? Я скажу — пусть себе гибнет Россия, а чтоб мне чай был». По существу, у гр. Толстого и княжна Марья и Николай Ростов говорят именно так. И все другие действующие лица этого романа (*лучшие*, конечно, — и именно лучшие, худшие не позволяют себе такой откровенности) немногим превосходят их в своем патриотизме. В конце концов гр. Толстой окольным путем все сводит к проявлению человеческого эгоизма. Но тем не менее прекрасное и высокое не попадает в кавычки и сохраняет свое прежнее почетное положение. Граф Толстой находит возможным принять без ожесточения жизнь такой, какова она есть. Осторожно, невидимо для читателя он отнимает суверенные права у разума и совести и делает мерою вещей самого себя. То есть, проще говоря, каждого человека. Но он хочет полной теоретической победы («санкции истины», как говорит Достоевский) и потому не упраздняет открыто все прежние власти, а лишь фактически и исподволь (гр. Толстой всегда действует исподволь) устраняет их от всякого влияния на жизнь. И он знает, что делает. Ему необходимо еще сохранить в известных случаях престиж и обаяние старых авторитетов. Он, конечно, уже им служить не будет — но они еще послужат ему. Во всех тех случаях, когда он собственными силами не сможет бороться, он обратится к их чудесному содействию, и они своим властным голосом поддержат его в трудные минуты.

VIII

Достоевский, разбирая «Анну Каренину», заметил, между прочим: «“Анна Каренина” совсем не невинная вещь»¹⁸. Еще бы! Нужно быть самому очень уже невинным человеком для

того, чтобы в творчестве гр. Толстого увидеть лишь одну поэзию. Любопытно, однако, что несколько раньше, до появления последней части «Анны Карениной» (вышедшей отдельным изданием)¹⁹, тот же Достоевский назвал Левина человеком «чистой души». Неправда ли, в некоторых случаях следует с большой осторожностью относиться к общепринятым словам?! Ведь чистой души человек — это та же «невинность», а Левин — герой «Анны Карениной», в нем весь смысл романа. Но Достоевский, выступая в роли литературного критика, считал себя обязанным *quand-même*²⁰ поддерживать всякого рода идеалы — поэтому и к Левину применяется столь младенчески нежный эпитет. На самом деле Достоевский хорошо знал цену Левину, и если имел сперва намерение держать свое знание про себя, то у него была на то важная причина. Появление последней части «Анны Карениной», в которой гр. Толстой позволяет себе смеяться над увлечением добровольческим движением²¹, взорвало Достоевского и заставило его сказать больше, чем то позволяло его литературное положение и обязанности верующего проповедника. Да и гр. Толстой дал в «Анне Карениной» слишком много простору «подпольному человеку». Левин, например, прямо заявляет, что «никакого непосредственного чувства к угнетению славян нет и не может быть», и встречает в старом князе (лице, очень симпатичном автору, как видно по ходу романа) сильную поддержку. «Вот и я, — говорит князь, — никак не понимал, почему все русские вдруг так полюбили братьев славян, а я никакой к ним любви не чувствую... Но приехав сюда, я успокоился; я вижу, что, и кроме меня, есть люди, интересующиеся только Россией, а не братьями славянами. Вот и Константин». Такие рассуждения в устах положительных героев толстовского романа Достоевский считает неуместными. Все это можно высказать, но с соответствующими примечаниями, по крайней мере хоть в такой форме, в какой это высказывалось в «Войне и мире». Там люди если и чувствовали себя равнодушными к судьбам своей страны, то по крайней мере притворялись горячо заинтересованными войной и таким образом как бы сознавались в своей «вине». Здесь же Левин напрямик объявляет, что не хочет знать ни о каких страданиях славян. Осталось еще прибавить: было бы только все у меня благополучно. Но на такую дерзость и гр. Толстой не пошел, так что Достоевскому пришлось уже от себя заставить Левина произнести несколько слов в этом роде*.

* Соч. Достоевского. Т. 11. С. 264.

Столкновение двух великих писателей земли русской по вопросу о сочувствии страданиям славян — высоко знаменательно. Как это случилось, что «разум и совесть», столь непогрешимые и поднесь восхваляемые гр. Толстым судьи, подсказали столь разные решения двум одинаково примечательным людям? Достоевский больно почувствовал всю обиду, заключающуюся в возможности такого столкновения, и с горечью кончает свою статью: «...такие люди, как автор “Анны Карениной”, есть учителя общества, наши учителя, а мы лишь ученики их. Чему же они нас учат?»

И тем не менее, столкновение пророков было делом чистого случая! Если бы не славянские дела, Достоевский мог бы найти в «Анне Карениной» и все те элементы, которые его пленяли в «Войне и мире», и читатели так бы и не узнали, что «разум и совесть» не всегда говорят одним и тем же языком. Достоевский, по-видимому, напрасно погорячился. Пусть Левин несколько резче, чем нужно было, высказал свое равнодушие к судьбе славян, пусть он разболтал «тайну певца» — зато он при случае, а то и без всякого случая курит фимиам иным, очень высоким и совсем не чуждым Достоевскому идеалам. Отречение от славян вовсе не знаменует у него готовности посягнуть на суверенитет «совести и разума». Наоборот, по своему обыкновению, гр. Толстой если и решается на что-либо необыкновенное, то лишь с их всемилостивейшего согласия и разрешения. Вспомните, например, разговор Левина с женой в III главе 6-й части романа. Левин и «недоволен собой», и чувствует себя «виноватым» и «плохим» в сравнении с другими, — даже с Сергеем Ивановичем Кознышевым (которого в душе он ненавидит и всячески старается презирать) — словом, самая требовательная совесть и самый строгий разум должны быть удовлетворены его верноподданическими чувствами. Необыкновенное умиление и размягчение души Левина граничит в этой сцене уже почти с областью комического. Его заигрывание с «добром» напоминает ухаживание гоголевского дьяка за Солохой. Но гр. Толстой не иронизирует над своим героем. Нет — он серьезен, хотя, кажется, и чувствует в глубине души, сколько дерзости кроется в таком отношении к идеалам. Чем больше его Левин замыкается в узкую сферу своих личных интересов, тем «наглее» (о Ницше и Достоевском сказано это слово: справедливость требует применить его и к Левину) становится он в восхвалении добра...

О, «Анна Каренина» совсем не невинная вещь! Левин отчаивается, Левин видит себя на пути к вечному подполью, к ка-

торге на воле, к гибели — и спасается, не разбирая способов спасения. «Чистой души человек!» Недаром его похвалил Достоевский: ворон почувствовал запах тленья и не может скрыть своей радости! Вдумайтесь только хорошенько в жизнь Левина, и вы убедитесь, что не только лгал он добру, когда выражал ему глубокую признательность, но обманывал и «счастье», когда уверял себя и Кити, что он счастлив. Все — неправда, от первого до последнего слова. Левин никогда не был счастлив — ни тогда, когда он был женихом Кити, ни тогда, когда он на ней женился. Он только притворялся счастливым. Да и в самом деле, разве годится такая божья коровка (кто хочет — может эпитет опустить), как Кити, в подруги жизни для Левина? Разве мог он полюбить ее? И вообще, разве семейная жизнь — подходящая для Левина атмосфера? Сцены, в которых изображается эта странная пара, несмотря на то, что они выписаны с необыкновенным старанием и талантом, рисуют нам в Левине человека, решившегося проделать все, что при известных обстоятельствах проделывают счастливые и любящие люди. Канун свадьбы — и Левин целую ночь не спит, доходит до бесптолковости, как и следует жениху, до крайней степени, собирается обнять всех людей и т. д. Кити беременна — Левин оберегает каждый шаг ее, суетится, дрожит. Наконец, приезжает в гости Васенька Весловский и счастливый супруг, точно насилию дождавшись случая, устраивает жене нелепейшую сцену ревности с блестящими глазами, сжатыми кулаками и всем, чему в таких случаях быть полагается. Апофеоз всему — это изгнание Васеньки. Христиански кроткий Левин, не желающий обижать турок, не задумываясь, буквально выталкивает в шею гостя. И при том не только не раскаивается, но радуется: не смелости своей, о которой он и не вспоминает. Он радуется тому, что может, *как и все люди*, ревновать и в ревности своей переходить через всякие границы. В одном из своих писем гр. Толстой говорит, что с отвращением работал над «Анной Карениной». Я полагаю, что этому можно поверить, если иметь в виду, какую задачу ему задал Левин. Что может быть постылей, нежели необходимость во что бы то ни стало изобразить счастливым и «добрым» человека, который был так же чужд добру, как и далек от счастья! А между тем в этом именно и было все дело гр. Толстого. Ему нужно было во что бы то ни стало пристроить Левина к обыденной жизни. То есть дать ему занятие, семью и т. д. На губернских выборах у Левина происходит незначачий на вид, незаслуживающий внимания разго-

вор с знакомым помещиком: — Вы женаты, я слышал? — спросил помещик. — Да, — с гордым удовольствием ответил Левин. С гордым удовольствием! Чем тут гордиться? Человек женился, заслуга не из больших. Но для Левина женитьба не была просто женитьбой, как для всех людей. Она была для него доказательством, что он не хуже, чем другие. Оттого-то он, вопреки своему обыкновению, не только проверяет свою любовь к Кити, сколько подыскивает для нее соответствующие внешние выражения. Оттого-то он прощает Кити ее прошлое и соглашается ступить *sur les brisées*, как выражается в «Войне и мире» князь Андрей Волконский, Вронского. Отказаться от семьи значило для Левина обречь себя на *capitis diminutio maxima*²², значит, потерять один из всеми признанных жизненных устоев, а это было бы для него всего страшней. И он женился на Кити, как женился бы на Долли или на какой хотите не слишком неприятной для него женщине его круга, достаточно приличной, чтоб придать жизни внешне благообразный характер. А его любовь, заботливость, ревность — это одни лишь нервы, играющие комедию для чужих и собственных глаз.

Само собою разумеется, что такой брак возбуждает в человеке чувство гордости: и у меня, говорит он себе, есть почва под ногами. И все, решительно все, что делает Левин, имеет одну цель: убедить себя и других, что он прочно, с корнями, врос в землю, так что никакая буря уже не повалит его. Задача Левина вместе с тем и задача гр. Толстого. А между тем великий писатель знает, что есть и падающие и упавшие люди, которым уже никогда не подняться. Он часто говорит о них, он выдумывает теории, примиряющие нас с падением. Но самому попасть в категорию павших, принять на себя *capitis diminutio maxima*, потерять право на покровительство человеческих и божественных законов? На это он добровольно ни за что не согласится. Все лучше, чем это. Лучше жениться на Кити, лучше заниматься хозяйством, лучше лицемерить перед добром, лучше обманывать себя, лучше быть таким, как все, — только бы не оторваться от людей, только бы не оказаться «заживо погребенным». Совсем так, как у Достоевского. Разница в том, что у гр. Толстого была еще чисто внешняя возможность вернуться к людям, а Достоевский уже не имел ее. Достоевскому уже было «все равно» («Сон смешного человека»), он знал, что не уйдет от судьбы. Гр. Толстой еще имеет надежду и до конца своей жизни борется со страшным призраком безнадежности, никогда не оставлявшим его на долгое время в покое.

IX

Эта борьба определяет собою все творчество гр. Толстого, в лице которого мы имеем единственный пример гениального человека, во что бы то ни стало стремящегося сравниться с посредственностью, самому стать посредственностью. Конечно, это ему не удастся. Сколько он ни оберегает себя от запросов своей природы, она каждый раз сказывается в нем бурными и нетерпеливыми вспышками. Казалось, что в «Войне и мире» он уже подвел окончательный итог выводам и наблюдениям своей жизни. Все, что он видел, закреплено определенно и прочно, на своем месте. И, главное, так размещено, что в общем получается ободряющая и радующая взоры картина, несмотря на то что в ней ничего не забыто из тех ужасов жизни, которые подрывают доверие людей к ближним и Творцу. Князь Андрей умер мучительной смертью после мучительной жизни. Пете Ростову французы прострелили голову, старая графиня на наших глазах обращается в полуидiotку, граф Илья Андреевич, разорив детей, незаметно ступшевывается. Соня становится приживалкой и т. д. Но все это так расположено на картине, что не только не ослабляет, но еще усиливает общее бодрящее впечатление. Достоевский никогда не мог постигнуть тайны этой стороны толстовского искусства. Он воображал, что грозный окрик, повелительный тон, решительность в утверждении, несколько добродетельных и святых слов всегда способны справиться с живущим в его собственном и вообще в каждом человеческом сердце беспокойством. Так, например, в «Идиоте», где роль миротворящего духа играет князь Мышкин, встречается следующий характернейший диалог. После ночного чтения в саду обреченный на смерть Ипполит встречает в саду князя Мышкина и задает ему «вопрос». «Скажите мне прямо, — спрашивает он, — как, по-вашему, как мне лучше всего умереть? Чтобы вышло всего добродетельнее то есть? Ну, говорите?» Как вам нравится такой «вопрос»? По смыслу романа князю Мышкину полагается всегда отличатся: он должен уметь все понимать и из самых трудных положений выходить победителем. Но в таком случае нужно думать, что Достоевский, устраивая ему встречу с Ипполитом, просто решил посмеяться над своим героем. Разве можно с иными целями задавать такие вопросы, на которые сколько ни бейся, никогда не ответишь не то что толково, но даже хоть сколько-нибудь удовлетворительно? И форма-то вопроса какова: «Чтобы вышло все добродетельнее то есть!» Кажется, будто Достоевскому, по ста-

рой привычке подпольного человека, вдруг неудержимо захотелось показать язык своей собственной мудрости. И точно, если вопрос Ипполита дерзок, то ответ князя Мышкина возмутителен. Вот он: «Пройдите мимо нас и простите нам наше счастье, — проговорил князь тихим (!) голосом». Ипполит расхохотался ему прямо в глаза. У Достоевского не хватило решительности заставить бедного мальчика преклониться пред беспардонною святостью князя. И тихий голос, всегда в таких случаях особенно сильно действующий, не произвел никакого эффекта, равно как и магическое слово «простите»... О, нет, Достоевский не знал, совсем не знал, как нужно пользоваться темными красками. Он воображал, что достаточно придумать благочестивое название для картины и ее сюжет будет оправдан. Или, лучше сказать, он хотел добиться настоящего ответа на вопрос Ипполита, а не только дать публике художественное произведение. Гр. Толстой дело иное. Он глубоко убежден, что ответа нет, а стало быть, нужно не только читателей, но и самого себя отделить от действительности художественным вымыслом. «Война и мир» в этом смысле является шедевром. Там все рассчитано: там и малое и значительное имеет свое место. Дерзкие вопросы не зарыты, но они не только не смущают читателя, но даже кажутся при чтении разрешенными. К умирающему князю Андрею никто не приходит тихим голосом докладывать о своей проникновенности в тайны мира. Наоборот, окружающие молчат и только молчат, испуганные и уничтоженные таинственностью и грозностью события. Князю Андрею отдаются все почести, каких только может желать себе уходящий в иной мир, и никто не дерзает еще раздражать его своей требовательностью. И ведь это единственно истинный, верный способ основательно, навсегда похоронить безвременно умирающего человека. Гр. Толстой перенял его у обыкновенной житейской практики. Побольше скорби, покорности, слез, торжественности — все это открывает путь к новой жизни, все это в конце концов примирит с какой угодно потерей. Но гр. Толстому и этого мало. Он своих мертвых так выпроваживает в иной мир, чтобы они уже не могли иметь совсем никакого значения для оставшихся в живых. Для этой цели он даже не брезгает пользоваться шопенгауэровской философией, чуть-чуть только измененной сообразно с требованиями художественного творчества. Князь Андрей, умирая, не обращается в «ничто» — нет: он лишь возвращается обратно в то лоно, откуда он вышел. Теряется только индивидуальность, но зато настолько теряется, что еще за некоторое время до смерти все

живое, даже собственный сын, становится ему совершенно чуждым и безразличным. Это чисто шопенгауэровское «бес-смертие души» в изображении гр. Толстого необычайно успокоительно и ободряюще действует на остающихся в живых. Смерть есть пробуждение от жизни... «И относительно продолжительности жизни оно не казалось ему (князю Андрею) более медленно, чем пробуждение от сна относительно продолжительности сновидения». Приведенные строки взяты гр. Толстым почти буквально из «Мира, как воля и представление»²³, как и вся теория о смерти. Это странно. Гр. Толстой, вообще говоря, не любит заимствований, но на этот раз делает исключение. Взгляд Шопенгауэра показался очень уже соответствующим нуждам минуты. Он обещает, конечно, не настоящее бессмертие. То есть бессмертие не для умирающего, а для оставшихся в живых. Но кто станет думать о мертвецах: пусть себе мирно покоятся в гробах — а живые пусть пользуются жизнью. Потому и смерть нужно рассматривать не с точки зрения уходящих, а с точки зрения остающихся на земле. В этом смысле изображение гр. Толстого — верх совершенства. Кажется, будто дошел до пределов человеческого познания, кажется, что еще шаг — и великая тайна жизни раскроется пред тобой. Но это оптический обман. На самом деле как раз наоборот: здесь сделано все, чтобы тайна навсегда осталась нераскрытой. Смерть представлена как нечто совсем иное, чем жизнь, и потому для живых совершенно непостижимое. Князь Андрей, умирая, теряет свою человеческую индивидуальность, которая, постепенно растворяясь и расплываясь, тонет в чем-то совсем ином, нежели все, что мы можем представить себе. Это-то иное, эта *Ding an sich*²⁴ или «воля», во всяком случае, нечто кантово-шопенгауэрского происхождения и есть ожидающее человека «бессмертие»... Для живых такой грандиозный горизонт представляется интересным зрелищем. Умирающий же за такое бессмертие не даст ничего. Последние песни Гейне, к слову сказать, любимого поэта гр. Толстого, могут на этот счет многое выяснить любопытствующему человеку: великий немецкий лирик умел быть очень правдивым и искренним. Но гр. Толстой не хочет смешивать себя с людьми, не имеющими земных надежд. Дело князя Андрея — не его собственное дело. Князя Андрея только нужно приличным образом выпроводить из жизни. Нужно зарыть его поглубже в землю и на могилу еще навалить огромный камень, чтобы мертвец не мог встать и обеспокоить ночной сон живых, или, еще лучше, нужно его обратить в *Ding an sich*. В этом задача толстовского искусства,

в этом смысл кантовской идеалистической философии: все тревожные вопросы жизни нужно тем или иным путем перевести в область непознаваемого. Тогда лишь наступит на земле то спокойствие, которое люди, однажды испуганные призраком, ценят выше всего в жизни. У Канта это еще не так заметно, его тревога носила все-таки чисто теоретический, отвлеченный характер. Его призраком был только скептицизм Юма, грозивший подорвать веру в аподиктичность науки. Но гр. Толстой столкнулся с иным скептицизмом: пред ним раскрылась пропасть, грозившая поглотить его, он видел торжество смерти на земле, он себя самого видел живым трупом. Охваченный ужасом, он проклял все высшие запросы своей души, стал учиться у посредственности, у середины, у пошлости, верно почувствовав, что только из этих элементов возможно воздвигнуть ту стену, которая если не навсегда, то хоть надолго скроют от глаз страшную «истину». И он нашел свою «Ding an sich» и свои синтетические суждения a priori, то есть узнал, как отделяются от всего проблематического и создаются твердые принципы, по которым можно жить человеку. Полагаю, что законность этого «то есть» никто не станет оспаривать: ведь в априорных суждениях существенно не их происхождение, а их аподиктичность. То есть всеобщность и необходимость. А о Ding an sich еще будет впереди.

X

Ницшевский Заратустра говорит ученикам своим: «Дабы никто не мог заглянуть в мою глубину и узнать мою последнюю волю, я изобрел себе долгое и светлое молчание. Много умных людей видел я: они закрывали свои лица и мутили свою воду, дабы ничей взгляд не мог насквозь увидеть их. Но к ним приходили более умные и недоверчивые разгадчики и вылавливали у них наилучше скрытую рыбу... Светлые, смелые, прозрачные люди — самые умные молчаливники: ибо так глубоко дно их, что и самая прозрачная вода не выдает их». Сам Ницше не был таким умным молчаливником: он мутил свою воду; но к гр. Толстому эти слова могут быть применены целиком. Он — светел, прозрачен, смел, — кто, может, думает, что нужно еще спускаться на дно его души и что на этом дне живут чудовища? Он и сам любит называть свою жизнь «исключительно счастливой в мирском смысле». И когда в молодости читаешь его произведения, с какой радостью глядишь на эту

светлую, ясную, прозрачную глубину! Кажется, что гр. Толстой все знает и понимает, кажется, что смущающая людей загадочность и противоречивость жизни — только соблазнительная приманка для человека, а непрочность всего существующего — только обманчивая видимость. Непрочность — для гр. Толстого нет такого слова. вспомните, например, эпилог к «Войне и миру». Разве есть такие сомнения, которые не были бы разрешены в уютной столовой Ростова, за чайным столом, собравшимися вместе довольными и радостными членами большой семьи? Правда, Пьер привез из Петербурга горсточку — идей, грозящих как будто нарушить мирное благоденствие обитателей Лысых гор. Но гр. Толстой ведь отказался писать «Декабристов», а написал «Войну и мир». Декабристы, вслед за Андреем Волконским, выпровожены в область *Ding an sich*, куда, по теории Канта, и полагается направлять все антиномии человеческого сознания. А для жизни оставлены априорные суждения, выразителем которых избирается наиболее подходящий для таких дел человек — Николай Ростов. Угодно ли вам послушать язык априорности. Пьер Безухов, шамкая и шепелявя, начинает рассказывать что-то о своих петербургских сношениях. «В судах воровство, в армии — одна палка: шагистика, поселение — мучат народ, просвещение душат. Что молодо, честно — то губят! Все видят, что это не может так долго идти. Все слишком натянато — и скоро лопнет», — говорил Пьер (как с тех пор, как существуют правительства, взглядевшись в действия какого бы то ни было правительства, всегда говорят люди). Это, вы понимаете, речи скептицизма Юма. Дайте им простор — и все усилия, потраченные на «Войну и мир», окажутся потраченными даром. Необходимо, значит, изменить направление разговора. И вот, слово предоставляется Николаю Ростову. В качестве человека априорного он доказательств не любит и уважает лишь всеобщность и необходимость. Он так прямо и заявляет Пьеру: «Доказать я тебе не могу. Ты говоришь, что у нас все скверно: я этого не вижу... И вели мне Аракчеев идти на вас (т. е. на Пьера с его петербургскими друзьями) с эскадроном и рубить — ни на секунду не задумаюсь и пойду...» Не правда ли, чудесно сказано?! Но разве, в самом деле, Пьеру возможно что-нибудь доказать? И, затем, разве Кант не прав, разве нам можно существовать без априорных суждений. То есть без таких, которые поддерживаются не учеными соображениями, всегда противоречивыми и неустойчивыми, а силой, никогда себе не изменяющей, иначе говоря — необходимостью? Граф Толстой незадолго до «Войны и мира»

проделал целый ряд опытов с «совестью», не кантово-ростовской совестью, имеющей принципы, а со своей собственной совестью гениального человека. Вы знаете, что из этого вышло: не только априорных — почти никаких суждений не осталось. А как жить человеку без суждений не осталось. А как жить человеку без суждений, без убеждений? Великий писатель земли русской увидел, наконец, как рождаются убеждения, и понял, какое великое преимущество имеют Ростовы пред Волконским. Волконского и жить оставить нельзя. Куда с ним денешься? А Ростов — хоть сто лет жизни ему дай, не заведет тебя на неизвестный, ложный путь (неизвестный и ложный в данном случае, как известно, синонимы). И посмотрите, какое глубокое уважение питает гр. Толстой к Ростову. «Долго, — рассказывает он нам, — после его (Николая) смерти в народе хранилась набожная память о его управлении». Набожная память! Долго хранилась! Пересмотрите все, что писал гр. Толстой: ни об одном из своих героев он не говорил с таким чувством благодарности и умиления. Но за что же? — спросите вы. Чем заслужил этот обыкновенный человек такую признательность? А вот именно своей обыкновенностью: Ростов знал, как жить, и был потому всегда тверд. Во всю же свою писательскую деятельность гр. Толстой ничего так не ценил, как определенное знание и твердость, ибо у себя не находил ни того, ни другого. Он мог только *подражать* Ростову и, само собой разумеется, был принужден расточать хвалу своему высокому образцу. Эта «набожная память», как и весь эпилог к «Войне и миру», — дерзкий, сознательно дерзкий вызов, брошенный гр. Толстым всем образованным людям, всей, если хотите, совести нашего времени. И именно сознательный вызов: гр. Толстой понимал, слишком хорошо понимал, что он делает. «Я преклонюсь пред Ростовым, а не пред Пушкиным или Шекспиром, и открыто всем заявлю это» — вот смысл эпилога к «Войне и миру». Заметьте, что в эпоху яснополянских журналов²⁵ и первых своих литературно-публицистических опытов, когда тоже отрицались Шекспир и Пушкин, им по крайней мере противопоставлялся не интеллигентный же помещик, а весь русский» народ. Это еще не казалось столь странным. Русский народ все же большая «идея», ковер-самолет, на котором не один читатель или писатель совершал свое заоблачное путешествие. Но Ростов — ведь в нем ничего даже похожего на идею нет: это чистейшая материя, косность, неподвижность. И к нему решиться применить эпитет «набожная память»! Как только после этого могли поверить, что гр. Толстой наивен, не-

винен, что его глубина прозрачна и его дно видно?! Видно, у Достоевского чутье было лучше, чем у других читателей гр. Толстого: «“Анна Каренина” — совсем не невинная вещь...»

После спора Пьера с Николаем гр. Толстой вводит нас еще на несколько минут в спальни своих счастливых пар. В спальнях разговоры у гр. Толстого ведутся совсем на особый манер. Супруги так хорошо сжились меж собой, так близки, так связаны, что понимают один другого с полуслова, с намека. Там только улавливается основная мелодия семейного счастья: «Wir treiben jetzt Familienglück, was höher lockt, das ist vom Uebel»²⁶. Но гр. Толстой опять-таки чуть ли не набожно рисует всю эту идиллию. «Пусть себе Шекспиры изображают трагедию — я же ничего подобного не хочу знать» — может быть, у него была «такая мысль, когда он провожал в спальни свои пары. Но открыто он этого не сказал. Открыто устраивается торжественный апофеоз этому семейному счастью, признающему, что все «более высокое» происходит от дьявола. Впрочем, одна капля иронии есть в этом апофеозе — гр. Толстой не удержался. Но, увы! Ирония относится не к Ростову, а к Пьеру и не по поводу его семейных, домашних дел, а по поводу петербургских замыслов. Но и то ирония чуть-чуть заметна: всего два раа, словно невзначай, брошено по адресу Пьера словечко «самодовольство»...

В спальне же Ростовых — все чудесно. Графиня Марья дает читать мужу благочестивую литературу своего сочинения, и муж, читая дневник жены, сознает свое ничтожество пред ее душевной высотой. Сверх того, графиня Марья по поводу спора Пьера с Николаем предлагает в защиту априорности новый аргумент, который с удовольствием принимается Николаем, несмотря на то, что собственно говоря, ему никакие аргументы не нужны и что именно в этом его высшее качество... Графиня Марья говорит: «По-моему, ты совершенно прав. Я так и сказала Наташе. Пьер говорит, что все страдают, мучаются, развращаются и что наш долг — помочь бедным. Разумеется (это «разумеется» великолепно!), он прав, — говорила княжна Марья: но он забывает, что у нас есть другие обязанности ближе, которые сам Бог указал нам, и что мы можем рисковать собой, а не детьми». Вот как пишется история! Но это еще не все. Априорный человек, ухватившись за аргумент графини Марьи, сразу от детей переходит к разговорам о делах, имени, выкупах, платежах, о своем богатстве. Графине Марье такой переход показался неестественно резким; «Ей хотелось сказать ему (мужу), что не о едином хлебе будет сыт человек, что он слишком

много приписывает важности *этим делам* (подчеркнуто у гр. Толстого), но она знала, что этого говорить не нужно и бесполезно. Она только взяла его за руку и поцеловала. Он принял этот жест за одобрение и подтверждение его мыслей...» Не правда ли, какая чудесная дерзость?! Укажите, кто из писателей, кроме гр. Толстого, смел так открыто играть в такую опасную игру! Графиня Марья, «всегда стремившаяся к бесконечному, вечному и совершенному», как ни в чем не бывало соглашается на самое крайнее лицемерие, как только инстинкт подсказывает ей, что грозит опасность прочности ее «духовного» союза с мужем. Ведь еще шаг — и лицемерие возводится в закон, в закон — страшно сказать — совести. Если хотите — никакого шага больше не нужно, он уже сделан в словах графини Марьи. Но, что любопытен сказал «правду» и правда не подорвала жизни. До через какую пропасть он только что перескочил. Он по обыкновению ясен, светел, прозрачен.

Какую бы «психологию» сделал из этого Достоевский! Но гр. Толстой уже искушен. Он знает, что каждый раз, когда приближается антиномия, нужно делать святое, невинное, детски простодушное лицо, — иначе прощай навсегда всякие априори, всеобщность, необходимость, прочность, почва, устой!.. И нет равному ему в этом дипломатическом искусстве. Тут, может быть, сказывается «порода», происхождение — десяток поколений «служивших» предков, всегда нуждавшихся в парадном лице. Гр. Толстой таким способом достигает двойной цели: он сказал «правду» и правда не подорвала жизни. До гр. Толстого идеализм не знал таких тонких приемов, ему для своих эффектов всегда требовалась и грубая ложь, и «горячее» чувство, и красноречие, и мишура, и даже лубочные краски.

Если бы Достоевский вспомнил эпилог к «Войне и миру», он бы понял, что сердиться на Левина за его безучастное отношение к бедствиям славян есть анахронизм. Сердиться нужно было раньше — за «Войну и мир». Если же «Война и мир» принята, то приходится принять и «Анну Каренину», целиком, без всяких ограничений, с последней частью. Ведь в сущности и славянские дела — большая путаница. В них скрывается одна из антиномий — убивать или не убивать. Так отчего бы не отнести их к *Ding an sich*? Отчего бы не предоставить их, как предлагает Левин, в исключительное ведение правительства, памятуя пример предков, передавших все дела правления нарочито призванным заморским князьям?

Вся деятельность гр. Толстого, включая его последние философски-публицистические статьи и даже роман «Воскресение»

(одно из немногих, почти единственное относительно неудачное его произведение — в нем гр. Толстой словно собирает крохи от своего собственного, когда-то роскошного стола), не выходит за пределы указанной мною задачи. Он во что бы то ни стало хочет приручить тех бешеных зверей, которые называются иностранными словами: скептицизм и пессимизм. Он не скрывает их от наших глаз, но держит в крепчайших и надежнейших на вид клетках, так что и самый недоверчивый человек начинает их считать неопасными, навеки усмиренными. Последняя формула гр. Толстого, которой подводится итог всей его неустанной многолетней борьбе и которую он особенно торжественно возвестил в своей книге «Что такое искусство», гласит: «Добро, братская любовь — есть Бог». Говорить о ней здесь я не буду, так как имел случай в другом месте подробно объяснить ее смысл и значение*. Я хочу только напомнить, что и это «убеждение», которое, по настойчивому уверению гр. Толстого, имеет своими родителями чистейший разум и правдивую совесть, совсем не такого уже благородного происхождения. Его породил все тот же страх пред *Ding an sich*, все то же стихийное почти стремление «назад к Канту»²⁷ (как еще недавно восклицали хором представители новейшей немецкой философии), в силу которых выпроваживался князь Андрей, возвеличивался Ростов, поэтизировалась княжна Марья и т. д. Оттого-то, как мы увидим ниже, положение, представляемое гр. Толстым как величайшая и возвышеннейшая истина, могло казаться кощунственной, безобразной и отвратительной ложью Достоевскому.

XI

Итак, один из способов борьбы с пессимизмом и скептицизмом есть создание априорных суждений и *Ding an sich*, короче — идеализм, который гр. Толстой формулирует в словах «добро есть Бог». Но, вместе с тем, из предыдущего следует, что идеализм нуждается во внешней опоре, Левину необходимо было жениться на Кити, повести хозяйство, ходить на охоту и пр. и пр. Одно «разума» оказалось недостаточно для возведения этой воздушной постройки. Потребовалось «материальное», очень материальное основание. Но основание лежит глубоко-

* «Добро в учении гр. Толстого и Ф. Ницше».

ко под землей; его никто не видит. Это всегда много помогало торжеству всего «высокого» на земле. Вспомните хотя бы родоначальников европейского идеализма — Сократа и Платона с их учением о добре. Казалось, оно соткано из чистейших идей, брезгливо сторонящихся от всякого соприкосновения с тем, что не происходит от разума. Однако в чистую область идей контрабанда была все же пронесена — и какая контрабанда! Оказывается, что учение о преимуществе добра над злом не может — я почти готов сказать (не хочет) — держаться одной диалектикой, как бы «божественна» она ни была. Для своего закрепления оно нуждается в такой грубой, такой материальной вере, как вера в воздаяние. Собственно говоря, чего еще нужно, после того как доказано, что испытать несправедливость лучше, чем причинить ее? Но на самом деле этого мало. В диалогах Платона («Горгий», «Государство», «Федон») на поддержку добра призывается самое обыкновенное человеческое средство. Там объявляется, что злые будут наказаны в свое время (в будущей жизни), а добрые вознаграждены... Раз добру принадлежит такое несомненное торжество, то, пожалуй, можно было бы и всякую диалектику оставить в покое. Самый неразвитой ум способен понять преимущество добра, имеющего за собой хотя и далекого, но совсем по земному устроенного и притом всесильного защитника. Но странное дело! Сократово-платоновское воздаяние вы найдете во всех почти идеалистических системах нравственности. Все моралисты считали необходимым делать самого Бога покровителем добра или даже, как гр. Толстой, отождествлять добро с Богом (это в новейшее уже время — время позитивизма, эволюции и т. д.). Очевидно, добро моралистов само по себе, *an sich* представлялось не очень привлекательным, и люди принимали его только из боязни возбудить против себя гнев всемогущего существа. Идеализм далеко не так идеален, как можно было ожидать ввиду той торжественности, с которой выступали его провозвестники. В конце концов он живет самыми земными надеждами и его *a priori* и *Ding an sich* только высокие стены, которыми он ограждает себя от более трудных запросов действительной жизни. В этом смысле идеализм подобен восточной деспотии: снаружи все блестяще, красиво, вечно; внутри же — ужасы. В этом и причина того непонятого явления, что этакое невинное на первый взгляд учение так часто делалось предметом самой ожесточенной ненависти со стороны людей, менее всего заслуживающих подозрения в «природной» склонности к злу. Но можно с уверенностью сказать, что всякий непримиримый

враг идеализма был сам когда-то, как Достоевский или Ницше, крайним идеалистом и что «психология», так пышно расцветшая в новое время, есть дело рук, отступников идеализма. И в самом деле, с чего бы человеку начать лазить в глубину своей души, зачем проверять верования, несомненно блестящие, красивые, интересные? Декартово *de omnibus debitandum*²⁸ тут, конечно, не при чем: из-за методологического правила человек ни за что не согласится потерять под собой почву. Скорей наоборот — потерянная почва полагает начало всякому сомнению. Вот, когда оказывается, что идеализм не выдержал напора действительности, когда человек, столкнувшись волей судеб лицом к лицу с настоящей жизнью, вдруг, к своему ужасу, видит, что все красивые априори были ложью, тогда только впервые овладевает им тот безудерж сомнения, который в одно мгновение разрушает казавшиеся столь прочными стены старых воздушных замков. Сократ, Платон, добро, гуманность, идеи — весь сонм прежних ангелов и святых, оберегавших невинную человеческую душу от нападений злых демонов скептицизма и пессимизма, бесследно исчезает в пространстве, и человек пред лицом своих ужаснейших врагов впервые в жизни испытывает то страшное одиночество, из которого его не в силах вывести ни одно самое преданное и любящее сердце. *Здесь-то и начинается философия трагедии.* Надежда погибла навсегда, а жизнь — есть, и много жизни впереди. Умереть нельзя, хотя бы и хотел. Ошибался древний русский князь, когда говорил, что мертвые срама не имут. Спросите Достоевского. Он скажет вам устами Дмитрия Карамазова иное: «Многое узнал я в эту ночь. Узнал, что не только жить, но и умереть подлецом невозможно». Понимаете? Все априори погибли, философия Канта и гр. Толстого кончена, начинается область *Ding an sich*... Угодно ли вам следовать туда за Достоевским и Ницше? Обязательного в этом нет ничего: кто хочет — вправе уйти «назад к Канту». Вы не убеждены, что найдете здесь то, что вам нужно, — какую бы то ни было «красоту». Может быть, здесь ничего, кроме безобразного, нет. Несомненно только одно: тут есть *действительность*, новая, неслыханная, невиданная или, лучше сказать, не выставленная до сих пор действительность, и те люди, которые принуждены ее звать своей действительностью, которым не дано вернуться обратно в простую жизнь, где заботы о здоровье Кити, споры с Кознышевым, устройство имений, сочинение книг и т. д. вводят даже выдавших виды Левиных в обычную колею человеческого существования, — те люди будут смотреть на все иными глазами, чем мы. Мы можем от-

речься от этих людей: какое нам до них дело! Мы так и поступали, поступаем до сих пор.

Н. К. Михайловский в своей известной и во многих отношениях примечательной статье назвал Достоевского «жестоким талантом»²⁹. Определение чрезвычайно меткое, я думаю, что оно навсегда удержится за Достоевским. К сожалению, критик хотел этими двумя словами не только дать характеристику художника, но также и произнести приговор над ним и всей его деятельностью. Жестокий — значит исковерканный, изуродованный, а потому и негодный. Н. К. Михайловскому остается только скорбеть о том, что так случилось — что Достоевский, имея огромный талант, не был вместе с тем жрецом гуманности. Это суждение критика основывается на том предположении, что гуманность несомненно выше, лучше жестокости... Несомненно? Но где же декартовское правило. О котором сейчас шла речь, где *de omnibus dubitandum*? О нем, конечно, Н. К. Михайловский был осведомлен. Но оно, по своему обыкновению, осталось бездействовать, отлично зная, что ему всегда нужно приходиться передним, если оно желает быть *bienvenu*.

Тот же Н. К. Михайловский в другой своей статье, говоря о Прудне³⁰, передает целый ряд фактов, доказывающих, что знаменитый француз, с именем которого в России связывали представление о лучшем борце за высокие идеи, был в жизни «плутоватым» человеком. Свой рассказ он заключает следующими словами: «Совсем не весело подбирать эти тусклые черты, потому что, подбирая их, приходится отрывать нечто от сердца». И затем, непосредственно за этим, по странной ассоциации идей, прибавляет: «Это не фраза». Не знаю, как поняли другие читатели, но что касается меня, то я именно подумал, что приведенные слова — фраза. Ничего Н. К. Михайловскому не пришлось отрывать от сердца. Это не значит, что он был равнодушен к прудоновским идеям. И еще меньше я хотел бы сказать, что Н. К. Михайловский склонен к разговорам ради разговоров: наоборот, в его произведениях «фраза» встречается так же редко, как у большинства других писателей серьезная мысль. Но на этот раз фальшь была несомненная, почему и потребовалась оговорка. Очевидно, даже такое неожиданное открытие, как то, что творец высоких идей был в жизни не совсем честным человеком, не могло поразить Н. К. Михайловского. Он сам смущен своим спокойствием и, не умея объяснить или не имея времени подумать над этим странным явлением, спешит замаскировать его шаблонной, залежавшейся в памяти фразой. В этом незначащем на первый взгляд психологическом

факте выразилось очень многое. Для Н. К. Михайловского (хотя он в своей статье и утверждает обратное) сам Прудон, по-видимому, ничего не значил. Прудон лишь воплощение идеи гуманности (да будет мне дозволено пользоваться этим словом в его самом широком смысле), ну, а разве целая армия Прудонов-мошенников, даже Прудонов-разбойников и убийц могла бы набросить хоть тень сомнения на величие идеи! Гуманность держится не авторитетом французских писателей, она — часть души самого Н. К. Михайловского, и часть самая прочная. Об этом он сам хорошо говорит в предисловии к новому изданию своих сочинений — в предисловии, подводящем итог его многолетней литературной деятельности: «Всякий раз, как мне приходит в голову слово “правда”, я не могу не восхищаться его поразительной внутренней красотой. Такого слова нет, кажется, ни в одном европейском языке. Кажется, только по-русски истина и справедливость называются одним и тем же словом и как бы сливаются в одно великое целое. Правда в этом огромном смысле слова всегда составляла цель моих исканий... Я никогда не мог поверить и теперь не верю, чтобы нельзя было найти такую точку зрения, с которой правда-истина и правда-справедливость являлись бы рука об руку, одна другую пополняя»³¹. В этих словах — объяснение того, почему Н. К. Михайловский остается спокойным, делая свое открытие о Прудоне, хотя он и знает, что в таких случаях полагается очень сильно огорчаться. Что Прудон, когда есть у человека в душе идея, прочная как гранит, *aere perennius*³², нерукотворная! Вот эта непоколебимая вера в идею, в гуманность, в правду, которая приняла как факт второстепенной важности открытие о Прудоне (вероятно, Н. К. Михайловский делал в своей жизни не одно такое открытие и не раз удивлялся черствости своей души и даже, быть может, бичевал себя за это), помешала критику остановиться ввиду необычайного случая «жестокоего таланта». Ведь не жестокая бездарность — а жестокий талант. То есть свойство человека, по поводу которого и самые крайние позитивисты не стесняются вспоминать имя Божие. И вдруг талант оказывается в услужении у жестокости! Но Н. К. Михайловский один из тех счастливых избранных, которым дано всю жизнь служить идеям. Таким людям и идеи служат, оберегая их от ужаснейших переживаний. Не то было с Достоевским. Ему не удалось остаться до конца жизни жрецом своей молодой веры. Он был обречен на участь перебежчика, изменника, предателя. Таким людям идеи мстят, и мстят безжалостно, неумолимо. Нет позора невидимого, внутреннего, нет унижения,

которое бы ни выпадало на их долю. Каторга Достоевского продолжалась не четыре года, а всю жизнь... Н. К. Михайловский, конечно, прав, когда объясняет мировоззрение Достоевского вынесенными им испытаниями. Но вопрос в том, — действительно ли такие испытания мешают людям видеть «истину»? Не наоборот ли? Ведь может быть, что обыденная жизнь среди обыденных людей дает и философию обыденности! А кто поручится, что именно такая философия нужна людям? Может быть, чтоб обрести истину, нужно прежде всего освободиться от всякой обыденности? Так что каторга не только не опровергает «убеждений», но *оправдывает* их; и настоящая, истинная философия есть философия каторги... Если все это так, то, значит, и гуманность, развившаяся среди больных людей, не вправе тащить жестокость к позорному столбу и попрекает ее темным, каторжным происхождением, и должна уступить своей униженной противнице все несчастные права и преимущества, которыми она до сих пор пользовалась в мире, и прежде всего блестящую свиту поэтов, художников, философов и проповедников, которые в течение тысячелетий неустанно расточали ей высокие похвалы...

Во всяком случае, справедливость требует от нас, чтобы мы, по крайней мере, беспристрастно и внимательно выслушали подпольного, жестокого человека, не смущаясь ни страхами гр. Толстого, ни непоколебимой верой в правду Н. К. Михайловского.

XII

Скептицизм и пессимизм возбуждают в подпольном человеке такой же мистический ужас, как и в гр. Толстом, но вернуться к обыденности, даже прилично притвориться пред собой и другими вернувшимися к обыденности (он бы, может быть, пошел на это) ему не дано. Он знает, что бывшее быльем поросло, что гранит, аеge renennius, нерукотворность — все то, словом, на чем люди основывали до сих пор свою «прочность», все их «априори» для него безвозвратно погибли. И он с дерзостью не имеющего надежды сразу решается перейти за роковую черту, сделать тот страшный шаг, от которого его предостерегали и заветы прошлого, и собственный опыт уже прожитых сорока лет. Победить идеализмом свои несчастья и сомнения невозможно. Все попытки борьбы в этом направлении не привели ни к чему: «это “прекрасное и высокое” сильно-таки нада-

вило мне затылок в мои сорок лет», говорит у Достоевского его подпольный человек. Остается одно: оставить бесплотную к пойти вслед за ...скептицизмом и пессимизмом, посмотреть — куда они приведут человека. Это значит сказать себе: «Все, это ценилось, все, что считалось прекрасным и высоким? — в той жизни для меня запретный плод. Но я живу еще, я буду еще долго жить в новых, страшных условиях. Так создам же я себе свое прекрасное и высокое». Иначе говоря, начинается «переоценка всех ценностей». Идеализм, совершенно неожиданно для себя, обращается из безгрешного судьи в подсудимого. Достоевскому стыдно вспомнить, что он когда-то сам был идеалистом. Он хотел бы отречься от своего прошлого и за невозможностью обмануть себя старается представить себе свою недавнюю жизнь в ином свете, придумывает себе смягчающие вину обстоятельства. «У нас, русских, вообще говоря, никогда не бывало глупых, надзвездных, немецких и особенно французских романтиков, на которых ничего не действует, хоть земля под ними трещи; хоть погибай вся Франция на баррикадах — они все те же, даже для приличия не изменяются и все будут петь свои надзвездные песни, так сказать, по гроб своей жизни, потому что они дураки. У нас же в русской земле нет дураков...» * Уж будто у нас нет «дураков»? А кто по ночам воспевал Макара Девушкина? Кто обливался слезами над Наташей даже в ту пору, когда земля уже трещала под ногами? Увы, этих страниц прошлого не вытравить из памяти, сколько ни хитри. Из всех наших романтиков Достоевский был самым мечтательным, самым надзвездным, самым искренним.

Теперь, когда наступил страшный суд и когда он увидел, что порядок на этом суде иной, чем обещали Сократ и Платон, и что, несмотря на его добродетели, его, с толпой ему подобных, загнали ошую, он хочет хоть немного оправдаться. Может быть, он вспомнил — в таких случаях, как известно, память бывает всегда назойливо услужливой, — может, он вспомнил, что ведь его и предупреждали. Ему говорили, что целой сотне праведников так не обрадуются на суде, как одному раскаявшемуся грешнику. Он должен был бы понять, что праведники, все эти «надзвездные романтики», считаются дюжинами и на последнем суде, в качестве дюжинных людей, не могут рассчитывать на прощение. Но прежде он не слышал или не понимал предостерегающего голоса, а теперь — теперь почти уже поздно, теперь раскаяние, самобичевание — уже ни к чему. Он

* Записки из подполья. С. 107.

осужден, и, конечно, *навек*. На страшном суде нет иных приговоров. Это — не тот что у гр. Толстого в его делах с совестью, налагающей приговоры условные, человеческие, в которых есть и правдами милость, и главное — обещание прощения. Тут прощения нет. Но, что еще хуже, здесь и резиньяция, на которую так всегда рассчитывают моралисты, не помогает. Вот вам свидетельство сведущего в этих делах подпольного человека: «...перед стеной непосредственные люди... искренне пасуют. Для них стена не отвод, как, например, для нас... не предлог воротиться с дороги. Нет, они пасуют со всей искренностью. Стена имеет для них что-то успокоительное, нравственно разрешающее и окончательное, пожалуй, даже что-то мистическое»*. Язык конечно, иной — но кто не узнает в этой стене кантовских *a priori*, поставленных пред *Ding an sich*? Философов они очень удовлетворяли, но Достоевский, которому больше всего на свете нужно было это «успокоительное, нравственно разрешающее и окончательное», сознательно предпочитает лучше расшибить голову о стену, чем примириться с ее непроницаемостью. «Страшно впасть в руки Бога живого!» Вы видите, что «вечные» истины были придуманы мудрецами не столько для нуждающихся в утешении, сколько для утешителей, не для себя самих. От этой мысли Достоевский приходит в ужас. Ведь он же всей своей жизнью, всем своим прошлым олицетворял идею утешающего. Он был романистом, учившим людей верить, что ужасная судьба униженных и оскорбленных искупается слезами и добрыми чувствами читателей и писателей. Его счастье, его вдохновение питалось «последним человеком», «братом»... Лишь тогда, когда человек воочию убеждается, что такую безобразную ложь он мог целые годы лелеять в душе своей и чтить как великую и святую истину, лишь тогда он начинает понимать, как нельзя верить «идеям» и в какие прекрасные и соблазнительные формы могут облекаться самые низменные побуждения наши, если им нужно взять власть над нашей душой. И точно, что может быть ужасней певца «бедных людей», орошающего свой поэтический цветник слезами Макара Девушкина и Наташи.

Теперь ясно, отчего Достоевский не может возвратиться к той стене, которая заключает в себе столько нравственно разрешающего и окончательного для непосредственных людей. Лучше какая угодно правда, чем такая ложь, говорит он себе, — и отсюда у него мужество, с которым он глядит в лицо действи-

* Там же. С. 77.

тельности. Помните почти бессмысленное, но гениальное выражение шекспировского Лира: «От медведя ты побежишь, но, встретив на пути бушующее море, к пасти зверя пойдешь назад?» Достоевский побежал от действительности, но, встретив на пути идеализм, — пошел назад: все ужасы жизни не так страшны, как выдуманные совестью и разумом идеи. Чем обливаться слезами над Девушкиным — лучше правду объявить: пусть свет провалится; а чтоб мне чай был. Нелегко было Достоевскому принять такую «правду», да и что с ней делать человеку, у которого в прошлом — Макар Девушкин и каторга, а в настоящем — падучая и все прелести жизни изо дня в день бьющегося, уже не молодого, но почти начинающего петербургского писателя? Когда-то думали, что «истина» утешает, укрепляет человека, поддерживает в нем бодрость духа. Но истина, подполья совсем иначе устроена, чем ее великодушные предшественницы. Она нисколько не думает о человеке, а если, метафорически выражаясь, ей и можно приписать кой-какие намерения, то, во всяком случае, никак не благожелательные. Успокаивать — не ее дело. Вот разве посмеяться, обидеть — на это она еще способна... «Законы природы постоянно и более всего всю жизнь обижали меня», — рассказывает подпольный человек. Удивительно ли, что у него не может быть нежности ни к истинам, ни к идеалам, если те и другие, то в форме законов природы, то в форме высоких учений о нравственности, только и знали, что оскорблять и унижать ни в чем неповинное и ребячески доверчивое существо? Чем можно ответить таким властелинам? Какое чувство, кроме верной, непримиримой ненависти можно питать к естественному порядку и к гуманности? Спенсер проповедовал приспособление, моралисты — покорность судьбе. Но все это хорошо при предположении, что приспособиться еще возможно, а покорность принесет хотя бы покой. «При предположении!» Но психология уже показала нам, что все предположения придуманы только для предполагающих и что даже гр. Толстой участвует в заговоре против униженных и оскорбленных.

В этом причина, почему Достоевский, к удивлению его современников, с таким странным упорством отказывался благоговеть пред гуманными идеями, так безраздельно господствовавшими в шестидесятых и семидесятых годах в нашей литературе. Н. К. Михайловский справедливо видел в нем «злонамеренного» человека (как только этот эпитет забрел на страницы сочинений Н. К. Михайловского — мы привыкли его встречать в иных местах). Как, например, подпольный человек

рассуждает о «будущем счастье человечества», то есть о том краеугольном камне, на котором покоились и до сих пор покоятся все «убеждения» гуманных людей! «Тогда-то, — говорит он, — настанут новые экономические отношения, совсем уже готовые... так что в один миг исчезнут всевозможные вопросы собственно потому, что на них получатся всевозможные ответы. Тогда выстроится хрустальный дворец. Ну, словом, тогда прилетит птица Каган». Видно, что говорит злонамеренный человек, посягающий на спокойствие и благополучие своих ближних. Но это еще ничего — пока только одна ирония. А дальше следует уже почти «призыв к делу». «Я, например, — продолжал он, — нисколько не удивлюсь, если вдруг, ни с того, ни с сего, среди всеобщего будущего благоразумия возникнет какой-нибудь джентльмен с неблагородной или, лучше сказать, ретроградной и насмешливой физиономией, упрет руки в бока и скажет нам всем: “А что, господа, не столкнуть ли нам все это благоразумие с одного раза, ногой, прахом, единственно с той целью, чтобы все эти логарифмы отправить к черту и чтобы нам опять на своей воле пожить?”» * Очевидно, вы имеете тут дело не с диалектиком. Достоевскому не до спора, совсем не до спора. Он ведь не чужие, а своей собственные надежды убивает. «Я это говорил вовсе не потому, что уж так люблю мой язык выставлять, — признается он далее. Я, может быть, на то только и сердился, что такого здания, которому бы можно было не выставлять языка, из всех наших зданий до сих пор не находится». Человек с ретроградной и насмешливой физиономией тут, значит, не при чем. Вопрос идет о том, может ли примирить хрустальное здание Достоевского с его прошлой, настоящей, с его вечной каторгой? И ответ на него дается резко отрицательный: нет, не может. Если задача человека — обрести счастье на земле, то, значит, все навсегда погибло. Эта задача уже невыполнима, ибо разве будущее счастье может искупить несчастье прошлого и настоящего? Разве судьба Макара Девушкина, которого оплевывают в XIX столетии, становится лучше оттого, что в XXII столетии никому не будет дозволено обижать своего ближнего? Не только не лучше, а хуже. Нет, если уже на то пошло, так пусть же навеки несчастье живет среди людей, пусть и будущих Макаров оплевывают. Достоевский теперь не только не хочет приуготовлять основание для будущих великолепий хрустального дворца, — он с ненавистью, злобой, а вместе с тем и с тайной радостью заранее торже-

* Записки из подполья. С. 90.

ствуует при мысли, что всегда найдется какой-нибудь джентльмен, который не даст водвориться на земле благополучию. Джентльмен — лицо, конечно, очень фантастическое; для человека верующего он, разумеется, не довод. Но ведь здесь и не в доводах дело. Сущность в том, что Достоевский не хочет всеобщего счастья в будущем, *не хочет*, чтоб это будущее оправдывало настоящее. Он требует иного оправдания и лучше предпочитает до изнеможения колотиться головой об стену, чем успокоиться на гуманном идеале. Люди избрали себе благой удел, спасовавши пред стеной. Но такая доля уготовлена не для всех. А priori существует только для непосредственных натур. Что же остается Достоевскому?

XIII

В «Записках из подполья» Достоевский отрекается от своих идеалов, от тех идеалов, которые, как ему казалось, он вынес нетронутыми из каторги. Я говорю «казалось», ибо на самом деле то, что он принимал во время своей жизни в остроге и в первые годы свободы за идеалы, была лишь — надеюсь теперь это очевидно — обманчивая вера, что по окончании срока наказания он станет прежним вольным человеком. Как и все люди, он принимал собственную надежду за идеал и торопился вырвать из себя все воспоминания о каторге или по крайней мере приспособить их к условиям новой жизни. Но его старания ни к чему или, вернее, почти ни к чему не привели. Каторжные истины, как он их ни приглаживал и ни прибирал, сохранили слишком явные следы своего происхождения. Из-под пышных уборов глядели на читателей угрюмые, клейменные лица, виднелись бритые головы. В шумихе громких слов слышался звон цепей. Только «Записки из мертвого дома» были приняты публикой и критикой как нечто свое, обыденное, вольное. И точно, в этом произведении Достоевский проявляет — один раз в жизни — почти толстовское искусство примирения действительности с принятыми идеалами. Читатель уходил от «Записок из мертвого дома» просветленным, возвысившимся, умиленным, готовым на борьбу со злом и т. д. — совсем как того требовала современная эстетика. И, кстати, в своем возвышенном настроении и в своей готовности считал Достоевского таким же хорошим и добрым человеком, как и самого себя. А между тем чуточку внимания и поменьше восторженности — и в «За-

писках из мертвого дома» открываются такие перлы, каких и в подполье не найдешь. Например, хотя бы эти заключительные слова романа: «Сколько в этих стенах погребено напрасно молодости, сколько великих сил погибло здесь даром! Ведь надо уже все сказать; ведь этот народ необыкновенный был народ. Ведь это, может быть, и есть *самый даровитый, самый сильный народ* из всего народа нашего. Но погибли даром могучие: силы, погибли ненормально, незаконно, безвозвратно...» Кто из русских людей не знает этих строк наизусть? Да и не им ли наполовину обязан роман своей славой? Значит, умел же Достоевский принарядить эту безобразную и отвратительную мысль. Как? Лучшие русские живут в каторге? Самый даровитый, самый сильный необыкновенный народ, это — убийцы, воры, поджигатели, разбойники? И кто так говорит? Человек, живший с Белинским, Некрасовым, Тургеневым, Григоровичем, со всеми теми людьми, которые до сих пор считались красой и гордостью России! И им предпочесть клейменых обитателей мертвого дома? Но ведь это — настоящее безумие. А между тем два поколения читателей видели в этом суждении выражение высокой гуманности Достоевского. Полагали, что это он так в смирении своем, в своей любви к ближнему на новый лад воспевает последнего человека. Даже для приличия не заметили, что певец на этот раз в своем усердии зашел уже слишком далеко. Только в самое последнее время, наконец, обратили внимание (и то, собственно говоря, случайно) на несообразность такого смирения. Но все же не осмелились открыто упрекнуть Достоевского — до того уже укрепилась репутация святости за приведенным отрывком. Постарались только ослабить его значение соответствующей интерпретацией. Стали указывать на то обстоятельство, что во времена Достоевского каторжники собственно не были настоящими преступниками, а были только протестантами — большей частью людьми, восставшими против безобразия крепостных порядков.

Объяснение хотя и запоздалое, но, конечно, необходимое. К сожалению, оно совершенно лишено какого бы то ни было основания. Достоевский протестантов в каторге не очень любил, только что переносил их. Вспомните, как он говорит о политических преступниках. Его восторги относятся к настоящим каторжникам, вот к тем, о которых его товарищ по заключению, поляк М-цкий, всегда говорил: *Je fais ces brigands*³³ — и только к этим. В них-то он нашел и силы, и дарования, и необыкновенность, их-то он поставил выше Белинского, Тургенева и Некрасова; нам предоставляется возмущаться таким суждени-

ем, смеяться над ним, проклинать его — что угодно; но Достоевский именно это и *только* это хотел сказать.

В противоположность поляку М-цкому Достоевский в этих brigands видел, если «надо уже все сказать», — а ведь я думаю пора уже, свой «идеал», и как когда-то от Белинского, так теперь от них принял все их, хотя и ни в каких книгах не записанное, но несомненно очень определенное и отчетливое учение о жизни. Принял, правда, не с радостью и с готовностью, а потому, что иначе не мог и не соображаясь с тем, что оно принесет ему: в этих случаях *beneficium inventarii*³⁴ не полагается... Он и сам не хочет признаться даже себе, что учился у каторжников. Защищая свои новые воззрения, он все ссылается на народ. «...Нечто другое изменило наш взгляд, наши убеждения и сердца наши. Это нечто другое было непосредственное соприкосновение с народом, братское соединение с ним в общем несчастье, понятие, что сам стал таким же, как он, с ним сравнен и даже приравнен к низшей ступени его»*.

Но какой же этот *народ* — те люди, с которыми жил Достоевский? Это — каторжники, это те элементы, которые народ извергает из себя. Жить с ними — значит не сойтись, не соприкоснуться с народом, а уйти от него так далеко, как не уходил ни один из проживающих постоянно за границей абсентеистов наших. Этого не должно ни на минуту забывать. А если так, то, стало быть, и все благоговение Достоевского пред народом, которое дало ему столько преданных и страстных поклонников, относилось к совсем иному божеству, и русские, «верующие» читатели были жестоко и неслыханно обмануты своим учителем. Правда, Достоевский был не первым учителем, обманувшим своих учеников. Но на такую подмену не у многих хватило бы мужества. Я полагаю, что сам Достоевский, несмотря на свою необыкновенную пронизательностью чуткость ко всему, что относилось к идеалам и вере (он автор «великого инквизитора»), в данном случае не вполне давал себе отчет в том, что он делал. Он не хотел верить в каторжников, и если в приведенном отрывке из «Мертвого дома» возводит их на столь недостижимый пьедестал, то лишь в смутной надежде, что каторжников все еще можно будет подчинить более высокой идее. По крайней мере в своих сочинениях Достоевский всего один только раз открыто преклонился пред своими товарищами по заключению. И то, вероятно, потому, что «Записки из мертвого дома» своим общим колоритом устраняют всякую

* Гражданин. 1873. № 50.

возможность подозрения у читателя. В них столько умиления пред добром, столько художественности. Читатель уже давно перестал присматриваться к отдельным мыслям: говори, что хочешь, все сойдет за высокую идею.

А между тем все вынесенные Достоевским в Сибири испытания были ничтожны по своему значению по сравнению с этой страшной необходимостью преклониться пред каторжными. «Знаешь ли ты, мой друг, слово презрение? И муки твоей справедливости быть справедливым к тем, кто презирает тебя?» — спрашивает Ницше. И точно — нет больших мук в жизни. А Достоевскому пришлось узнать их. Каторжники *презирали* его, об этом свидетельствует чуть ли не каждая страница «Записок из мертвого дома», а сознание, совесть, «справедливость» не давали ему мстить тем же, отвечать на презрение презрением. Он еще принужден был, как Ницше, взять сторону своих немолимых врагов, признать в них — и, повторяю, не за страх, не по величю своей снисходящей к последнему человеку души, а за совесть, — учителей своих, высших, наиболее даровитых людей, которые своим существованием оправдывают все. что есть безобразного, ничтожного, ненужного в жизни. То есть Достоевских, Тургеневых, Белинских и т. д.

Такое страшное бремя вынес Достоевский из своей каторги. С годами оно не только не становилось легче, но все более и более давило его. Свалить его с себя он не мог до самых последних дней своих. Нужно было его нести, нужно было его скрывать от всех глаз и притом еще «учить» людей. Как справиться с такой задачей?

XIV

Ответом является вся последующая литературная деятельность Достоевского. Униженными и оскорбленными отныне он уже почти не занимается, разве только иногда, между делом, по старой привычке. Любимая его тема — преступление и преступник. Пред ним неотступно стоит один вопрос: «Что это за люди, каторжники? Как случилось, что они показались мне, продолжают казаться правыми в своем презрении ко мне, и отчего я невольно чувствую себя пред ними таким уничтоженным, таким слабым, таким, страшно сказать, обыкновенным.

И неужели это — истина? Этому — нужно учить людей?» В том, что у Достоевского был такой вопрос, сомневаться невозможно. Статья Раскольников ясно говорит об этом. В ней

люди делятся не на добрых и на злых, а на обыкновенных и необыкновенных, причем в разряд обыкновенных зачисляются все «добрые», повинующиеся в своей духовной ограниченности нравственным законам: необыкновенные же сами создают законы, им «все позволено». Разумихин верно резюмирует смысл статьи, когда говорит Раскольникову: «Что действительно оригинально во всем этом (то есть в статье и объяснительных к ней рассуждениях Раскольникова) и действительно принадлежит одному тебе, к моему ужасу, это — то, что ты все-таки кровь по совести разрешаешь и, извини меня, с таким фанатизмом даже... В этом, стало быть, и главная мысль твоей статьи заключается. Ведь это разрешение крови по совести, это... это, по-моему, страшнее, чем официальное разрешение кровь проливать, законное»*. (Слова «оригинально» и «по совести» подчеркнуты у самого Достоевского.) Таким образом, «совесть» принуждает Раскольникова стать на сторону преступника. Ее санкция, ее одобрение, ее сочувствие уже не с добром, а со злом. Самые слова «добро» и «зло» уже не существуют. Их заменили выражения «обыкновенность» и «необыкновенность», причем с первым соединяется представление о пошлости, негодности, ненужности: второе же является синонимом величия. Иначе говоря, Раскольников становится «по ту сторону добра и зла», и это уже 35 лет тому назад, когда Ницше еще был студентом и мечтал о высоких идеалах. Правду сказал Разумихин — мысль совершенно оригинальная и целиком принадлежащая Достоевскому. В 60-х годах никому не только в России, но и в Европе ничего подобного и не снилось. Даже шекспировский «Макбет» принимался тогда как назидательная картина угрызений совести, ожидающих еще на земле грешника. (Брандес и теперь еще так толкует «Макбета»: *fabula docet*)³⁵.

Теперь вопрос: если мысль Раскольникова столь оригинальна, что решительно никому, кроме его творца, не приходила в голову, зачем было Достоевскому вооружаться против нее? Для чего копьё ломать? С кем борется Достоевский? Ответ: *с собой, и только с самим собой*. Он один, во всем мире, позавидовал нравственному величию преступника — и, не смея прямо высказать свои настоящие мысли, создавал для них разного рода «обстановки». Сперва он выразил в «Записках из мертвого дома» свое преклонение пред каторжниками в такой форме, что соблазнил к нему самых «добрых» и чутких людей. Потом подставил под понятие народа каторжников. Потом всю жизнь

* Преступление и наказание. С. 260.

воевал с теоретическими отступниками «добра», хотя во всемирной литературе был всего один такой теоретик — сам Достоевский. Ведь если бы в самом деле задача Достоевского сводилась к борьбе со злом, то он должен был бы себя превосходно чувствовать. Кто из его товарищей по перу не имел такой же задачи? Но у Достоевского была своя, оригинальная, очень оригинальная идея. Борясь со злом, он выдвигал в его защиту такие аргументы, о которых оно и мечтать никогда не смело. Сама совесть взяла на себя дело зла!.. Мысль, лежащая в основе статьи Раскольникова, развита подробно и в иной форме у Ницше и его «Zur Genealogie der Moral» и еще прежде в «Menschliches, Allzumenschliches». Я не хочу сказать, что Ницше заимствовал ее у Достоевского. Когда он писал свое «Menschliches, Allzumenschliches», в Европе о Достоевском ничего не знали. Но можно с уверенностью утверждать, что никогда бы немецкий философ не дошел в «Genealogie der Moral» до такой смелости и откровенности в изложении, если бы не чувствовал за собой поддержки Достоевского.

Во всяком случае, очевидно, что, несмотря на фабулу романа, истинная трагедия Раскольникова не в том, что он решился преступить закон, а в том, что он сознавал себя неспособным на такой шаг. Раскольников не убийца: никакого преступления за ним не было. История со старухой процентщицей и Лизаветой — выдумка, поклеп, напраслина. И Иван Карамазов впоследствии не был причастен к делу Смердякова. И его оклеветал Достоевский. Все эти «герои» — плоть от плоти самого Достоевского, надзвездные мечтатели, романтики, составители проектов будущего совершенного и счастливого устройства общества, преданные друзья человечества, внезапно устыдившиеся своей возвышенности и надзвездности и сознавшие, что разговоры об идеалах — пустая болтовня, не вносящая ни одной крупинки в общую сокровищницу человеческого богатства. Их трагедия — в невозможности начать новую, иную жизнь. И так глубока, так безысходна эта трагедия, что Достоевскому нетрудно было выставить ее как причину мучительных переживаний своих героев убийства. Но считать на этом основании Достоевского знатоком и исследователем преступной души нет ни малейшего основания. Хотя он и знал каторжников, но он их видел в тюрьме. Их прошлая вольная жизнь, история их преступлений осталась для него такой же тайной, как и для всех нас. Арестанты обо всем этом никогда не говорили. А поэтические фантазии? — скажут мне. Но, на мой взгляд, по поводу Достоевского о ней вспоминать не приходится. Это у древ-

них певцов была фантазия. К ним, точно, по ночам прилетали музы и нашептывали им дивные сны, которые и записывались наутро любимцами Аполлона. Достоевскому же, подпольному человеку, каторжнику, российскому литератору, носившему закладывать в ссудные кассы женины юбки, вся эта мифология совсем не к лицу. Его мысль бродила по пустыням собственной души. Оттуда-то она и вынесла трагедию подпольного человека, Раскольникова, Карамазова и т. д. Эти-то *преступники без преступления*, эти-то угрызения совести без вины и составляют содержание многочисленных романов Достоевского. В этом — он сам, в этом — действительность, в этом — настоящая жизнь. Все остальное — «учение». Все остальное наскоро сколоченный из обломков старых строений жалкий шалаш. Кому он нужен? Сам Достоевский — необходимо это отметить — придавал большое значение своему учению, так же как и гр. Толстой, как Ницше, как все почти писатели. Он полагал, что может сказать людям, что им делать, как им жить. Но эта смешная претензия, конечно, так и осталась на век претензией. Люди живут и всегда жили не по книгам.

В конце «Преступления и наказания» вы читаете следующие многообещающие строки: «Но тут уже начинается новая история постепенного обновления человека, история его перерождения, постепенного перехода из одного мира в другой, знакомства с новой, доселе совершенно неведомою действительностью. Это могло бы составить тему нового рассказа, но теперешний рассказ наш окончен». Не звучат ли эти слова торжественным обетом? И не взял ли на себя Достоевский, как учитель, обязанности показать нам эту новую действительность, новые возможности для Раскольникова? Но дальше обета учитель не пошел. В предисловии к «Братьям Карамазовы», уже последнему произведению Достоевского, мы опять сталкиваемся с тем же обещанием. Одного романа Достоевскому мало. Чтоб обрисовать своего настоящего героя, ему нужен еще один роман, хотя в «Братьях Карамазовых», растянувшихся на тысячу страниц, должно было бы хватить места и для «новой жизни». А ведь между «Преступлением и наказанием» и «Братьями Карамазовыми» Достоевским были написаны целых три романа, и все громадные: «Идиот», «Подросток», «Бесы»! Но об обете все не вспоминается. «Идиот» с князем Мышкиным, конечно, в расчет не может быть принят. Если только такое «новое» ждет человека, если нашим «идеалом» должен служить князь Мышкин, эта жалкая тень, это холодное, бескровное привидение, то не лучше ли совсем не глядеть в буду-

щее? Самый скромный и обиженный человек, даже Макар Девушкин откажется от таких «надежд» и вернется к своему бедному прошлому. Нет, князь Мышкин — одна идея. То есть пустота. Да и роль-то его какова! Он стоит между двух женщин и, точно китайский болванчик, кланяется то в одну, то в другую сторону. Правда, от времени до времени Достоевский дает ему хорошо поговорить. Но ведь это еще не заслуга: разговариваето сам автор. Еще князь Мышкин, как и Алеша Карамазов, наделяется необыкновенной способностью к предугадыванию, почти граничащей с ясновидением. Но и это — небольшое достоинство в герое романа, где мыслями и поступками всех действующих лиц управляет автор. А сверх этих качеств князь Мышкин — чистейший нуль. Вечно скорбя о скорбящих, он никого не может утешить. Он отталкивает от себя Аглаю, но не успокаивает Настасью Филипповну; он сходится с Рогожиным, предвидит его преступление, но ничего сделать не может. Хотя бы ему дано было понять трагичность положения близких ему лиц! Но и этого нет. Его скорбь — только скорбь по обязанности. Оттого-то он так легок на слова надежды и утешения. Даже Ипполиту он предлагает свой литературный бальзам, но тут-то его встречают или, если хотите, провожают по заслугам. Нет, князь Мышкин — выродок даже среди высоких людей Достоевского, хотя все они более или менее неудачны. Достоевский понимал и умел рисовать лишь мятежную, борющуюся, ищущую душу. Как только же он делал попытку изобразить человека, нашедшего, успокоившегося, понявшего, — он сразу впадал в обидную банальность. Вспомните хотя бы мечты старца Зосимы о «будущем, уже великолепном соединении людей». Разве от них не отдает самым шаблонным *Zukunftsmalerei*³⁶, от которого даже и социалисты, так высмеиваемые в подполье, давно уже отказались? Но во всех таких случаях Достоевскому думать — неохота. Неразборчивой рукой он берет где придется — у славянофилов, социалистов, в обыденности буржуазной жизни. Он, видно, сам чувствовал, что не в этом его задача, и исполнял ее с поразительной небрежностью. Но отказаться от морализирования и предсказаний он не мог, только это и связывало его с остальными людьми. Это в нем лучше всего понимали, это ценили, за это его в пророки возвели. А без людей, совсем без людей невозможно жить. «Ведь надобно же, чтобы всякому человеку хоть куда-нибудь можно было пойти. Ибо бывает такое время, когда непременно надо хоть куда-нибудь пойти», — говорит Мармеладов. Вот на этот случай и требуется общепринятый мундир. Ведь не явиться же на люди со слова-

ми подпольного человека, с преклонением пред каторгой, со всеми с оригинальными» мыслями, наполнявшими голову Достоевского! Люди такого ближнего не захотят слушать, прогонят. Людям нужен идеализм во что бы то ни стало. И Достоевский швыряет им это добро целыми пригоршнями, так что под конец и сам временами начинает думать, что такое занятие и в самом деле чего-нибудь стоит. Но только временами, чтоб потом самому же посмеяться над собой. О ком идет речь в сказании о великом инквизиторе? Кто этот кардинал, из рук которого народ принимает свои же собственные хлебы? Разве эта легенда не символ пророческой «деятельности» самого Достоевского? Чудо, тайна, авторитет — ведь из этих и только этих элементов составлялась его проповедь. Правда, Достоевский умышленно не досказал главного. Сам великий инквизитор, дерзновенно взявшийся исправлять дело Христа, так же слаб и жалок, как и те люди, которых он третирует с таким презрением. Он страшно ошибся в оценке своей роли. Он смеет сказать только часть истины — и не самую ужасную. Народ принял от него, не разбирая, не проверяя идеалы. Но это лишь потому, что для народа идеалы — одна забава, обстановка, внешность. Детская, наивная, еще не знавшая сомнений вера его ничего больше не требует себе, как тех или иных слов для своего выражения. Оттого-то народ идет за всяким почти, кто захочет вести его за собой, и так легко меняет своих кумиров: *le roi est mort, vive le roi*³⁷. Но старый, измученный долгими думами, надломленный кардинал вообразил себе, что его немощная мысль способна формировать и давать твердое направление беспорядочным, хаотическим массам, что ей дано *благодетельствовать* сотни тысяч и миллионы людей... Какое счастливое и ослепительно прекрасное заблуждение! И ведь не одному великому инквизитору в романе Достоевского оно свойственно. Во все времена все учителя думали, что ими держится мир, что они ведут своих учеников к счастью, к радости, к свету! На самом деле пастухи были гораздо меньше нужны стаду, чем стадо пастухам. Что случилось бы с великим инквизитором, если бы он не имел гордой веры, что без него погибло бы все человечество? Что сделал бы он со своей жизнью? И вот, глубокий старец, проникающий своим изощренным умом во все тайны нашего существования, не умеет (может быть, делает вид, что не умеет) видеть одного — самого для него главного. Он не знает, что *не народ ему, а он народу* обязан верой, той верой, которая хоть отчасти оправдывает в его глазах его длинную, унылую, мучительную и одинокую жизнь. Он обманул народ своими

рассказами о чудесах и тайнах, он принял на себя вид всезнающего и всепонимающего авторитета, он называл себя наместником Бога на земле. Народ доверчиво принял эту ложь, ибо и *не нуждался* в правде, не хотел ее знать; но старик кардинал, со всем своим почти вековым опытом, с изощренным пытливым и неустанной мыслью умом, вообразил себя благодетелем человечества. Ему этот обман *нужен* был, ему неоткуда было получить веру в себя, и он принял ее из рук презираемой им, ничтожной толпы...

XV

Но сам Достоевский не вынес этого обмана, не мог удовлетвориться такой «верой в себя». Несмотря на то, что он так красиво и обольстительно умел рассказывать о «гордом одиночестве» своего великого инквизитора, он понимал, что весь пышный маскарад высоких слов опять-таки нужен не для него самого, а для других, для народа. Гордое одиночество! Да разве современный человек может быть гордым наедине с собою? Пред людьми, в речах, в книгах — дело иное, но когда никто его не видит и не слышит, когда он в глухую полночь, среди тишины и безмолвия, дает себе отчет в своей жизни, разве смеет он употребить хоть одно высокое слово? Хорошо было Прометею — он никогда не оставался одним. Его всегда слышал Зевс — у него был противник, было кого злить и раздражать своим непреклонным видом и гордыми речами, значит, было «дело». Но современный человек, Раскольников или Достоевский, в Зевса не верит. Когда его покидают люди, когда он остается наедине с собой, он поневоле начинает говорить себе правду, и, Боже мой, какая это ужасная правда! Как мало в ней тех пленительных и чудных образов, которые мы, по поэтическим преданиям, считали постоянными спутниками одиноких людей! Вот для примера одно из размышлений Достоевского (собственно Раскольникова, но это, как мы знаем, все равно): «Потому я окончательно вошь, — прибавил он, — скрежеща зубами, — потому что сам-то я, может быть, еще сквернее и гаже, чем убитая вошь, и заранее *предчувствовал*, что скажу себе это уже после того, как убью! Да разве с этим ужасом может что-нибудь сравниться! О, пошлость, о, подлость! О, как я понимаю “пророка”, с саблей, на коне: велит Аллах и повинуйся, дрожащая тварь! Прав, прав пророк, когда ставит где-нибудь поперек улицы хор-р-р-ошую батарею и дует в правого и виноватого, не

удостаивая даже и объясниться. Повинуйся, дрожащая тварь, и не желай, потому не твое это дело! О, ни за что, ни за что не прощу старушонке»*. Какие унижительные, отвратительные слова и образы! Не правда ли, что Раскольникову необходимо было «для поэзии» дать хоть старушонку и Лизавету прихлопнуть, чтоб было приличное объяснение таких настроений? Но на самом деле тут кровь не была пролита, тут уголовщины нет. Это обычное «наказание», ожидающее рано или поздно всех «идеалистов». Рано или поздно для каждого из них пробьет час, и он с ужасом и зубовным скрежетом воскликнет: «Прав, пророк; повинуйся, дрожащая тварь!» Еще триста лет тому назад был произнесен страшный приговор величайшим из поэтов над величайшим из идеалистов. Помните безумный крик Гамлета: «Распалась связь времен!». С тех пор эти слова не перестают варьироваться писателями и поэтами на бесконечные лады. Но по настоящее время никто не хочет прямо сказать себе, что нечего и связывать раз прорвавшиеся звенья, нечего вновь вводить время в колею, из которой оно вышло. Все делаются новые и новые попытки восстановить призрак старого благополучия. Нам неустанно кричат, что пессимизм и скептицизм все погубили, что нужно вновь «поверить», «вернуться назад», стать «непосредственными» и т. д. И неизменно предлагают в качестве скрепляющего цемента старые «идеи», упорно отказываясь понять, что в идеях и было все наше несчастье. Что скажете вы Достоевскому, когда он заявляет вам, что он «точно ножницами отрезал себя сам от всех и всего в эту минуту?»** Вы пошлете его благодетельствовать ближним? Но он уже давно испробовал этот путь и написал великого инквизитора. Кто может — пускай еще занимается возвышенными истинами и обманами. Достоевский же знает, что если в этом связь времен, то она уже навеки порвана. Он говорит об этом не в качестве дилетанта, начитавшегося книжек, а как человек своими глазами все видевший, своими руками все ощупавший. В пятой книге «Братьев Карамазовых» четвертая глава озаглавлена словом «бунт». Это значит, что Достоевский не только не хочет хлопотать о восстановлении прежней «связи», но готов сделать все, чтоб показать, что здесь нет и не может уже больше быть никаких надежд. Иван Карамазов восстает против незыблемейших положений, лежащих в основе современного мировоззрения. Глава прямо начинается следующими словами:

* Преступление и наказание. С. 272.

** Там же. С. 115.

«Я тебе должен сделать одно признание, — сказал Иван, — я никогда не мог понять, как можно любить своих ближних именно ближних-то, по-моему, и невозможно любить, а разве дальних»*. Алеша перебивает брата замечанием, долженствующим нам показать, что сам Достоевский не разделяет мнения Ивана. Но мы уже привыкли к назойливому и однообразному сюсюканью этого младенца, и оно мало нас смущает, тем более что память подсказывает нам другой отрывок, на этот раз уже из дневника писателя за 1876 год: «И объявляю, — говорит там Достоевский, — что любовь к человечеству даже совсем немыслима, непонятна и *совсем невозможна* без совместной веры в бессмертие души человеческой». Дело ясное: между словами Ивана Карамазова и самого Достоевского нет никакой разницы. Иван Карамазов ведь все время говорит в том предположении, что душа не бессмертна. Правда, он не приводит никаких доказательств в пользу своего «предположения», но ведь и Достоевский свое утверждение приводит «пока бездоказательно». Так или иначе, несомненно, что ни герой романа, ни автор не верят в спасительность идеи «любви к ближнему». Если угодно — Достоевский идет *дальше* Ивана Карамазова. «Мало того, — пишет он, — я утверждаю, что сознание своего совершенного бессилия помочь или принести хоть какую-нибудь пользу или облегчение страдающему человечеству, в то же время при полном нашем убеждении в этом страдании человечества — может даже *обратить в сердце вашем любовь к человечеству в ненависть к нему*»* (подчеркнуто у Достоевского). Неправда ли, жаль, что не случилось тут Разумихина и некому было напомнить Достоевскому, что его идея чрезвычайно оригинальна? Ведь тут то же, что и в статье Раскольниковова: совесть решает ненависть к людям! Если нельзя помочь ближнему, то и любить его нельзя. Но ведь те именно ближние, которые обыкновенно претендуют на нашу любовь, бывают большей частью людьми, которым невозможно помочь, — я уже не говорю обо всем человечестве. Когда-то достаточно было воспеть страждущего, облить его слезами, назвать его братом. Теперь этого мало: ему хотят во что бы то ни стало помочь, хотят, чтоб последний человек перестал быть последним и стал первым! Если же это несущественно, то любовь посылается к черту и на ее опустевшем троне поселяется навеки вечная ненависть... Достоевский (полагаю, что после приведенных цитат

* Братья Карамазовы. С. 280.

** Соч. Достоевского. Т. 10. С. 425.

его больше не будут смешивать с Алешей) уже не верит во всемогущество любви и не ценит слез сочувствия и умиления. Бессилие помочь является для него окончательным и всеуничтожающим аргументом. Он ищет силы, могущества. И у него вы открываете, как последнюю, самую задушевную, заветную цель, его стремление *Wille zur Macht*³⁸, столь же резко и ясно выраженную, как у Ницше: и он мог бы в конце любого из своих романов напечатать, как Ницше, эти слова огромными черными буквами, ибо в них смысл всех его исканий!

В «Преступлении и наказании» основная задача всей литературной деятельности Достоевского затемняется ловко приложенной к роману идеей возмездия. Доверчивому читателю кажется, что Достоевский и в самом деле судья над Раскольниковым, а не подсудимый. Но в «Братьях Карамазовых» вопрос поставлен с такой ясностью, которая уже не оставляет никаких сомнений в намерениях автора.

Раскольников «виноват», он по своему собственному, хотя и вынужденному пыткой, следовательно, не заслуживающему веры, признанию, совершил преступление, убил. Люди снимают с себя ответственность за его страдания, как бы ужасны они ни были. Иван Карамазов знает эту логику. Он знает, что если бы предложил на обсуждение свою собственную судьбу, то его тотчас бы уличили, так или иначе, что он «яблоко съел», как выражается Достоевский, т. е. виноват если не в действиях, то в помыслах. Поэтому он и не пытается о себе разговаривать. Он ставит свой знаменитый вопрос о неотмщенных слезах ребенка. «Скажи мне, — обращается он к брату, — сам прямо я зову тебя, отвечай: представь, что это ты сам возводишь здание судьбы человеческой с целью в финале осчастливить людей, дать им, наконец, мир и покой, но для этого тебе необходимо и неминуемо предстояло бы замучить всего одно лишь крохотное созданище, вот того самого ребеночка, бывшего себя кулачком в грудь (о котором Иван раньше рассказывал Алеше), и на неотмщенных слезах его основать это здание, согласился ли ты быть архитектором на этих условиях, скажи и не лги». Алеша отвечает на этот вопрос тоже тихим голосом, как князь Мышкин Ипполиту, но ответ, конечно, уж не тот. Слово «прощение» не вспоминается, и Алеша прямо отказывается от предложенного проекта. Достоевский, наконец, договорился до последнего слова. Он открыто теперь заявляет то, что с такими оговорками и примечаниями впервые выразил в «Записках из подполья»: никакие гармонии, никакие идеи, никакая любовь или прощение, — словом, ничего из того, что от древнейших до новейших

времен придумывали мудрецы, не может оправдать бессмыслицу и нелепость в судьбе отдельного человека. Он говорит о ребенке, но это лишь для «упрощения» и без того сложного вопроса, вернее, затем, чтоб обезоружить противников, так ловко играющих в споре словом «вина». И в самом деле, разве этот бьющий себя кулачком в грудь ребеночек ужаснее, чем Достоевский-Раскольников, внезапно почувствовавший, что он себя «словно ножницами отрезал от всего и всех»? вспомните, что сделалось с Разумихиным, когда он, выйдя вслед за Раскольниковым, после неслыханной, безумно-мучительной сцены его прощания с матерью и сестрой, вдруг догадался, какой ад происходит в душе его несчастного друга. «Понимаешь? — спросил его Раскольников с болезненно искривившимся лицом» — и от этого вопроса волос поднимается на голове дыбом. Да, есть на земле ужасы, которые не снились учености ученых. Пред ними бледнеют рассказы Карамазова о зверстве турок, об истязании детей родителями и т. д. И «яблоко» здесь, конечно, ничего не объясняет. Нужно либо «отметить» за эти слезы, либо — но разве может какое-нибудь еще «либо» для тех, кто, подобно Достоевскому, сам проливал их? Какой здесь возможен ответ? «Назад к Канту?» С Богом, никто не удерживает. Но Достоевский идет вперед, что бы его ни ждало впереди. Когда Раскольников после убийства убеждается, что ему навсегда отрезан возврат к прежней жизни, когда он видит, что родная мать, любящая его больше всего на свете, перестала быть для него матерью (кто до Достоевского мог думать, что такие ужасы возможны?), что сестра, согласившаяся, ради его будущности, навеки закабалить себя Лужину, уже для него не сестра, он инстинктивно бежит к Соне Мармеладовой, зачем? Что может найти он у этой несчастной девушки, ничему не учившейся, ничего не знающей? Отчего он предпочел ее, бессловесную и безответную, своему верному и преданному другу, так хорошо умеющему говорить о высоких предметах? Но он о Разумихине даже и не вспомнил: этот друг, при всей своей готовности помочь, не будет знать, что делать с тайной Раскольникова. Пожалуй, еще посоветует добрыми делами заниматься и таким способом успокаивать бедную совесть! Но Раскольников при одной мысли о добре приходит в ярость. В его размышлениях уже чувствуется тот порыв отчаяния, который подсказал впоследствии Ивану Карамазову его страшный вопрос: «Для чего познавать это чертово добро и зло, когда это столького стоит». Чертово добро и зло, — вы понимаете, на что посягает Достоевский. Ведь дальше этого человеческого дерзновение идти не мо-

жет. Ведь все наши надежды, и не только те, которые в книгах, но и те, которые в сердцах людей, жили и держались до сих пор верой, что ради торжеств добра над злом ничем не страшно пожертвовать. И вдруг неизвестно откуда является человек и торжественно, открыто, почти безбоязненно (почти, ибо все-таки Алеша лепечет что-то в возражение Ивану) посылает к черту то, пред чем все народы всех веков падали ниц! И люди были настолько легковверны, что из-за жалкой болтовни Алеши простили Достоевскому страшную философию Ивана Карамазова. Во всей русской литературе нашелся только один писатель, Н. К. Михайловский, почувствовавший в Достоевском «жестокого» человека, сторонника темной силы, искони считавшейся всеми враждебной. Но даже и он не угадал всей опасности этого врага. Ему показалось, что стоит только обнаружить «злонамеренность» Достоевского, назвать ее настоящим именем, чтоб убить ее навсегда. Не мог он думать двадцать лет тому назад, что подпольным идеям суждено вскоре возродиться вновь и предъявить свои права не робко и боязливо, не под прикрытием привычных, примиряющих шаблонных фраз, а смело и свободно, в предчувствии несомненной победы. «Чертово добро и зло», казавшееся случайной фразой в устах чуждого автору героя романа, теперь облеклось в ученую формулу «по ту сторону добра и зла» и в таком виде бросает вызов тысячелетней вере всех живших доселе мудрецов. И пред чем склонило у Достоевского «добро» свою гордую голову? Карамазов говорит о судьбе замученного ребенка. Но Раскольников требует ответа за себя, за одного себя. И не находя у добра нужного ответа, отвергает его. Вспомните его разговор с Соней Мармеладовой. Раскольников пришел к ней не затем, чтоб раскаяться. Он и до самого конца в глубине души своей не мог раскаяться, ибо чувствовал себя ни в чем неповинным и знал, что Достоевский только для порядка взвалил на него обвинение в убийстве. Вот его размышления, уже последние, уже в каторге: «О, как бы счастлив он был, если бы мог обвинить себя (т. е. в убийстве). Он бы снес тогда все, даже стыд и позор. Но он строго судил себя, и ожесточенная совесть его не нашла никакой особенно ужасной вины в его прошлом, кроме разве *промаху* (подчеркнул Достоевский), который со всяким мог случиться... Он не раскаивался в своем преступлении*. Эти слова — итог всей ужасной истории Раскольникова. Он оказался раздавленным неизвестно за что. Его задача, все его стрем-

* Преступление и наказание. С. 539.

ления сводятся теперь к тому, чтобы оправдать свое несчастье, вернуть свою жизнь, — и ничего: ни счастье всего мира, ни торжество какой хотите идеи не может в его глазах дать смысл его собственной трагедии. Вот почему, как только он замечает у Сони Евангелие, он просит ее прочесть ему про воскресение Лазаря. Ни нагорная проповедь, ни притча о фарисее и мытаре — словом, ничего из того, что было переведено из Евангелия в современную этику, по толстовской формуле «добро, братская любовь — есть Бог», не интересует его. Он все это допросил, испытал и убедился, как и сам Достоевский, что отдельно взятое, вырванное из общего содержания Святого писания, оно становится уже не истиной, а ложью. Хотя он еще не смеет допустить мысли, что правда не у науки, а там, где написаны загадочные и таинственные слова: претерпевший до конца спасется, но он все же пробует обратить свой взор в сторону тех надежд, которыми живет Соня. «Ведь она, — думает он, — как и я, тоже последний человек, ведь она узнала своим опытом, что значит *жить* такой жизнью. Может быть, от нее узнаю я то, чего не умеет объяснить мне ученый Разумихин, чего не угадывает даже безмерно любящее, готовое на все жертвы материнское сердце». Он пытается вновь воскресить в своей памяти то понимание Евангелия, которое не отвергает молитв и надежд одинокого загубленного человека, под предлогом, что думать о своем горе — значит, как говорят на современном научном языке, «быть эгоистом». Он знает, что здесь его скорбь будет услышана, что его уже не отошлют на пытку к идеям, что ему будет позволено сказать всю внутреннюю, страшную правду о себе, ту правду, с которой он родился на свет Божий. Но всего этого он может ждать лишь от того Евангелия, которое читает Соня, еще не сокращенного и не переделанного наукой и гр. Толстым, от того Евангелия, в котором наряду с прочим учением сохранилось и сказание о воскресении Лазаря, где, более того, воскресение Лазаря, знаменующее собою великую силу творящего чуда, дает смысл и остальным, столь недоступным и загадочным для бедного, евклидова, человеческого ума словам. Подобно тому, как Раскольников ищет своих надежд лишь в воскресении Лазаря, так и сам Достоевский видел в Евангелии не проповедь той или иной нравственности, а залог новой жизни: «Без высшей идеи не может существовать ни человек, ни нация, — пишет он. — А высшая идея на земле *лишь одна* (подчеркнуто у Достоевского), и именно идея о бессмертии души человеческой, ибо все остальные «высшие» идеи

жизни, которыми может быть жив человек, *лишь из одной ее вытекают*» *.

XVI

Все это, разумеется, не «научно», более того — все это находится в прямой противоположности с основными предпосылками современной науки. И Достоевскому лучше чем кому-либо другому известно, как мало опоры могут дать ему новейшие приобретения и завоевания человеческого ума. Оттого-то он никогда не пытается сделать науку своей союзницей и вместе с тем равно остерегается вступить с ней в борьбу ее же оружием. Он отлично понимает, что нет более залогов от небес. Но торжество науки, несомненность и очевидность ее правоты не приводят Достоевского к покорности. Ведь он уже давно сказал нам, что для него стена не непреодолимое препятствие, а только отвод, предлог. На все научные соображения у него один ответ (Дмитрий Карамазов): «Как я буду под землей без Бога? Каторжному без Бога быть невозможно» **. Раскольников вызывает яростную, непримиримую ненависть в товарищах арестантах своей научностью, своей приверженностью несомненной видимости, своим неверием, которое они, по словам Достоевского, сразу в нем почувствовали.

«Ты безбожник! Ты в Бога не веруешь, — кричали они ему. — Убить тебя надо!» ***. Все это, само собою разумеется, не логично. Из того, что каторжники видят в неверии страшнейшее из преступлений, вовсе не следует, что нам должно отказаться от несомненных выводов науки. Погибай все каторжные и подземные люди; не пересматривать же из-за них вновь приобретенные трудом десятков поколений людей аксиомы, не отказываться же от априорных суждений, только всего сто лет тому назад оправданных, наконец, благодаря великому гению кенигсбергского философа. Такова ясная логика надземных людей, противопоставляемая неопределенным стремлением обитателей подполья. Примирить спорящие стороны *невозможно*. Они борются до переднего истощения сил — и *a la guerre, comme a la guerre*³⁹, — средства борьбы не разбираются. Каторжников чернят, бранят, смешивают с грязью с тех пор, как стоит

* Сочинения. Т. 10. С. 424.

** Братья Карамазовы. С. 700.

*** Преступление и наказание. С. 541.

мир. Достоевский пробует применить те же приемы и к вольным людям. Отчего, например, не выставить в карикатурном, опошленном виде ученого? Отчего, не высмеять Клода Бернара? ⁴⁰ Или не оклеветать и не оплевать журналиста, сотрудника либерального издания, а вместе с ним всех либерально мыслящих людей? Достоевский не остановился пред этим. Чего он только не измыслил по поводу Ракитина! Самый отчаянный каторжник кажется благородным рыцарем в сравнении с этим будущим предводителем либералов, не брезгающим взять на себя за 25 рублей роль сводника. Все рассказанное о Ракитине настоящая *клевета* на либералов, и клевета предумышленная. Можно говорить о них что хотите, но несомненно, что самые лучшие и честные люди становились в их ряды. Но ненависть не разбирает средств. Они в Бога не веруют, убить их надо — вот внутренний импульс Достоевского, вот что движет им, когда он измышляет разного рода небылицы по поводу своих бывших союзников-либералов. Пушкинская речь, в которой, по-видимому, звались к единению все слои и партии русского общества, на самом деле была провозглашением вечной борьбы на смерть. «Смирись, гордый человек, потрудись, праздный человек» — разве Достоевский не знал, что эти слова вызовут целую бурю негодования и возмущения именно у тех, кого они предназначались замирить. Что они значат? Они зовут надземных людей в подземелье, в каторгу, в вечную тьму. Да разве хоть на минуту смел Достоевский надеяться, что за ним пойдут?! Он знал, он слишком знал, что те из его слушателей, которые не пожелают лицемерить, не примут его призыва. «Мы хотим быть счастливы здесь, теперь», — вот что думает каждый надземный человек, — какое ему дело до того, что Достоевский все еще не вышел из своей каторги! Рассказывают, что все, присутствовавшие на пушкинском празднестве, были необычайно тронуты речью Достоевского. Многие даже плакали. Но чему же тут удивиться? Ведь слова оратора были приняты слушателями за литературу, и только за литературу. Отчего же не умилиться и не поплакать? Самая обыкновенная история.

Но нашлись и такие люди, которые посмотрели на дело иначе и стали возражать. Достоевскому ответили, что охотно принимают его высокие слова о любви, но это нисколько не мешает и не должно мешать людям «заботиться об устройстве земного счастья» или, иначе говоря, иметь «общественные идеалы». Допусти Достоевский это, только это одно ограничение, и он мог бы навеки замириться с либералами. Но он не только не пошел на уступку, он обрушился на профессора Градовского,

взявшегося защищать дело либералов, с такой безумной, с такой безудержной яростью, точно Градовский отнимал у него самое последнее его достояние. И главное, ведь Градовский не только не отказывался от высокого учения о любви к людям, которому Достоевский посвятил в своем дневнике писателя, в своих романах и пушкинской речи столько пламенных страниц, — но, наоборот, на нем, и только на нем, основывал все свои планы общественного устройства.

Но именно этого больше всего боялся Достоевский. У Рена-на⁴¹ в его предисловии к «Истории Израиля» есть любопытная оценка значения еврейских пророков: «Ils sont fanatiques de justice sociale et proclament hautement que si le monde n'est pas juste ou susceptible de la devenir, il vaut mieux qu'il soit détruit: maniere de voir très fausse, mais très féconde; car comme toutes les doctrines désespérées, elle produit l'héroïsme et un grand éveil des forces humaines»⁴². Точно так же отнесся пр. Градовский к идеям Достоевского. Он находил их «по существу» ложными, но признавал их плодотворными. То есть способными пробудить людей и дать тех героев — без которых невозможно движение вперед человечества. Собственно говоря, и желать большего нельзя. С «учителя», по крайней мере, должно было быть достаточно. Но Достоевский в таком отношении к себе увидел свой *приговор*. Ему «плодотворности» не нужно было. Он не хотел довольствоваться красивой ролью старика кардинала в «великом инквизиторе». Однако, только одного искал он: убедиться в «истинности» своей идеи. И, если бы потребовалось, он готов был бы разрушить весь мир, обречь человечество на вечные страдания — только бы доставить торжество своей идее, только бы снять с нее подозрение в ее несоответствии с действительностью. Хуже всего было то, что в глубине души он и сам, очевидно, боялся, что правота не на его стороне и что противники хотя и поверхностней его, но зато *ближе к истине*. Это-то и возбуждает в нем такую ярость, это-то и лишает его самообладания, оттого он в своей полемике против пр. Градовского переходит всякие границы приличия. Что, если все происходит именно так, как говорят ученые, и его собственная деятельность в конце концов, помимо его воли, сыграет в руку либералам, окажется плодотворной, а руководившая им идея — ложной, и чертово добро, рано или поздно, на самом деле водворится на земле, заселенной довольными, радостными, сияющими счастьем, обновленными людьми?

Само собою разумеется, что человеку таких воззрений и настроений благоразумнее всего было бы не пускаться в публици-

стику, где неизбежно сталкиваешься с практическим вопросом: что делать? В романах, в философских рассуждениях можно, например, утверждать, что русский народ любит страдания. Но как применить такое положение на практике? Предложить устройство комитета, охраняющего русских людей от счастья?! Очевидно, это не годится. Но, мало того — невозможно даже постоянно выражать свою радость по поводу предстоящих человечеству случаев понести страдание. Нельзя торжествовать, когда людей постигают болезни, голод, нельзя радоваться бедности, пьянству. За это ведь камнями забрасают. Н. К. Михайловский передает, что высказанная в статьях январского номера «Отечественных записок» за 1873 год ⁴³ мысль, что «народу после реформы, а отчасти даже в связи с ней, грозит беда быть умственно, нравственно и экономически обобраным», показала Достоевскому «новым откровением». Весьма вероятно, что Достоевский именно так понял или, вернее, истолковал смысл статей «Отечественных записок». Реформа, на которую мечтатели возлагали столько надежд, не только не принесет ненавистного «счастья», но грозит страшной бедой. Дело, очевидно, обойдется и без джентльмена с ретроградной физиономией, на которого ссылался подпольный диалектик. До хрустального дворца — далеко, если самые возвышенные и благородные начинания приносят вместо богатых плодов одни несчастья. Правда, как публицист, Достоевский таких вещей не говорил прямо. Его «жестокость» не рисковала еще быть столь откровенной. Даже, более того, он сам никогда не пропускал случая бичевать — и как бичевать! — всякого рода проявления жестокости. Например, он восставал против европейского прогресса на том «основании», что «прольются реки крови», прежде чем борьба классов приведет хоть к чему-нибудь путному наших западных соседей. Это был один из любимейших его аргументов, который он не уставал повторять десятки раз. Но тут только можно особенно наглядно убедиться, что все *argumenta* суть *argumenta ad homines* ⁴⁴. Достоевский ли боялся ужасов и крови? Но он знал, чем можно подействовать на людей, и, когда нужно было, рисовал страшные картины. Почти одновременно он и укорял европейцев за их пока все еще относительно бескровную борьбу и заклинал русских идти войной на турок, хотя, конечно, одна самая скромная война требует больше крови, чем десяток революций. Или другой, еще более поразительный пример аргументации. Достоевский рассказывает, что кто-то из его «знакомых» высказался за сохранение розг для детей, ввиду того что телесные наказания закаляют и приучают к

борьбе. До мнения знакомого (у Достоевского, в «Дневнике писателя», тьма «знакомых», высказывающих «оригинальные» мысли) нам, конечно, дела нет, но любопытно, что сам Достоевский этим мнением заинтересовался и обещает на досуге подумать о нем. А между тем тот же Достоевский, так охотно наделяющий людей, даже детей, страданиями, вдруг впадает в сентиментальность и чувствительность, когда заходит речь о судьбе мужа пушкинской Татьяны. Его покинуть, его сделать несчастным, — если бы Татьяна решилась на это, — померкли бы навсегда все идеалы! Ну-с, а ведь даже и не меж сторонниками «жестокости», я думаю, найдется — не один человек, который признает, что приличная порция «страданий» была бы совсем не бесполезна этому господину, так высоко поднимавшему и нос, и плечи. Во всяком случае, не менее полезна, чем русским детям, которые, как известно, и вне школы не забываются «страданиями». Таких примеров у Достоевского можно найти очень много. На одной странице он требует от нас самоотречения во имя того, чтоб избавлять от страданий ближних, а на другой, почти соседней, он воспевает эти же страдания...

Из этого следует, что подземному человеку *нечего* сказать, когда он выступает в роли учителя людей. Чтоб выдержать такую роль, ему необходимо навсегда затаить свою истину и обманывать людей, как делал старый кардинал. Если же больше молчать нельзя, если же наступило, наконец, время рассказать всенародно тайну великого инквизитора, то, стало быть, людям нужно искать себе жрецов уже не среди учителей, как в старину, а среди учеников, всегда охотно и *bona fide*⁴⁵ исполняющих всякого рода торжественные обязанности. У учителей же отнято последнее их утешение: они уже не признаются более народными благодетелями и исцелителями. Им сказали, им скажут: врачу — нецелился сам. Иначе говоря: найди свою задачу, свое *дело* не во врачевании наших недугов, а в собственном здоровье. *Заботься о себе — об одном себе.*

XVII

На первый взгляд, задача упрощается. Но станьте на минуту на точку зрения Достоевского, подземного человека, великого инквизитора, и вы поймете, какая пытка скрывается в этом упрощении. Под землей врачевать себя, заботиться о себе, думать о себе — когда, очевидно, никакое врачевание уже невозможно, когда ничего выдумать нельзя, когда все кончено! Но

поразительно: когда человеку грозит неминуемая гибель, когда уходит последняя надежда, с него внезапно снимаются все его тягостные обязанности в отношении к людям, человечеству, к будущему, цивилизации, прогрессу и т. д. и взамен всего этого предъявляется упрощенный вопрос об его одинокой, ничтожной, незаметной личности. Все герои трагедии — «эгоисты». Каждый из них по поводу своего несчастья зовет к ответу все мироздание. Карамазов (Иван, конечно) прямо заявляет: «Я не принимаю мира». Что значат эти слова? Зачем Карамазов, вместо того, чтобы прятаться, как делают все, от страшных, неразрешимых вопросов, — прямо идет, лезет на них, точно медведь на рогатину? Ведь не по медвежьей же глупости. О, как хорошо знает он, что такое неразрешимые вопросы и каково человеку биться уже подрезанными крыльями о стены вечности! И тем не менее он не сдается. Никакие Ding an sich, воля, deus sive natura не соблазняют его к примирению. Ко всем философским построениям этот забытый добром человек относится с нескрываемым презрением и отвращением: «Жажду жизни, — говорит Карамазов, — иные сопляки-моралисты называют подлюю...» *. У Достоевского ни один из его допрашивающих судьбу героев не кончает самоубийством, не считая Кириллова, который если и убивает себя, то не затем, чтоб отделаться от жизни, а чтоб испытать свою силу. В этом отношении все они разделяют точку зрения старика Карамазова: они забвения не ищут, как бы трудно им ни давалась жизнь. Любопытной иллюстрацией этой «точки зрения» служат юношеские мечтания Ивана Карамазова, припомнившиеся ему в беседе с чертом. Какой-то грешник был осужден пройти квадриллион километров, прежде чем ему откроются райские двери. Грешник заупорствовал. «Не пойду», — говорит. Улегся, и ни с места. Так пролежал он тысячу лет. Потом встал и пошел. Шел биллион лет. «И только что ему отворили рай... не пробыв еще и двух секунд, воскликнул, что за эти две секунды не только квадриллион, но даже квадриллион квадриллионов пройти можно и даже возвысить в квадриллионную степень». О таких-то вещах размышлял Достоевский. Эти головокружительные квадриллионы пройденных километров, эти биллионы лет вынесенной бессмыслицы ради двух секунд райского блаженства, для которого нет на человеческом языке слов, суть лишь выражение той жажды жизни, о которой здесь идет речь. Иван Карамазов, как и отец его, эгоист до мозга костей. Он не то что не может,

* Братья Карамазовы. С. 272.

он не хочет пытаться как-нибудь растворить свою личность в высшей идее, слиться с «первоединым», природой и т. п., как рекомендуют философы. Хотя он и получил очень современное образование, но он не боится пред лицом всей философской науки предъявить свои требования. Не боится даже, что его смешают (и заодно уже отвергнут) с его отцом. Прямо сам и говорит: «Федор Павлович, папенька, был поросенок, но *мыслил* правильно»*. А сам Федор Павлович, поросенок-то, отлично видевший и знавший, как о нем думают люди, тот «мыслил», что хоть он и пожил достаточно, но все же этой жизни мало. Он хочет еще и себе бессмертия. Вот разговор его с детьми:

«— Иван, говори, есть Бог или нет...»

— Нет, нету Бога.

— Алешка, есть Бог?

— Есть Бог.

— Иван, а бессмертие есть, ну, там какое-нибудь, ну, хоть маленькое, малюсенькое?

— Нет и бессмертия.

— Никакого?

— Никакого.

— То есть совершеннейший нуль или нечто? Может быть нечто какое есть? Все же ведь не ничто.

— Совершеннейший нуль.

— Алешка, есть бессмертие?

— Есть.

— И Бог, и бессмертие?

— И Бог, и бессмертие.

— Гм. Вероятнее, что прав Иван...»

Как видите, яблоко недалеко упало от дерева. И Федора Павловича Карамазова Достоевский наделяет способностью искать «высшую идею». Ведь разговор, согласитесь, характернейший. «Вероятнее, что прав Иван», это только объективное заключение, которое всегда навязывалось Достоевскому и которого он так боялся. Но здесь важной-то, что Достоевский нашел нужным отличить Федора Павловича. Читателю, может быть, кажется, что если и есть бессмертие, то, во всяком случае, не для такой погани, как Федор Павлович, и что, наверно, найдется какой-нибудь такой закон, который положит конец этому отвратительному существованию. Но Достоевский о взглядах читателя мало заботится. Ракитина он держит за версту от своей высшей идеи, а старика Карамазова подпускает к

* Братья Карамазовы. С. 702.

ней, — принимает его, хоть отчасти, в почетное общество каторжников. Соответственно этому все безобразное, отвратительное, трудное, мучительное — словом, все проблематическое в жизни находит себе страстного и талантливейшего выразителя в Достоевском. Он, словно нарочно, растаптывает на наших глазах дарование, красоту, молодость, невинность. В его романах больше ужасов, чем в действительности. И как мастерски, как правдиво эти ужасы описаны! У нас нет ни одного художника, который умел бы так рассказать о горечи обиды и унижения, как рассказывает Достоевский. В истории Грушеньки и Настасьи Филипповны ничто так не поражает читателя, как вынесенный этими женщинами позор. «...Приедет вот этот, — рассказывает Настасья Филипповна о Тоцком, — ...опозорит, разобидит, распалит, развратит, уедет — так тысячу раз в пруд хотела кинуться...» * А сколько вынесла Грушенька, вспоминая свою обиду. «Вот теперь, — говорит она, — приехал этот обидчик мой, сижу теперь и жду вести. А знаешь, чем мне был этот обидчик? Пять лет тому назад завел меня сюда Кузьма, — так я сижу, бывало, от людей хоронюсь, чтоб меня не видали и не слышали, тоненькая, глупенькая, сижу да рыдаю, ночей напролет не сплю — думаю: и уж где он теперь мой обидчик? Смеется, должно быть, с другой надо мной, и уж я ж его, думаю, только бы увидеть его, встретить когда; то уж я ж ему отплачу, уж я ж ему отплачу: ночью, в темноте, рыдаю в подушку и все это передумую, сердце мое раздираю нарочно, злобой его утоляю. “Уж я ж ему, уж я ж ему отплачу!” Так бывало и закричу в темноте. Да как вспомню вдруг, что ничего-то я ему не сделаю, а он-то надо мной смеется теперь, а может быть, и совсем забыл и не помнит, так кинусь с постели на пол, зальюсь бессильною слезой и трясусь — трясусь до рассвета. Поутру встану злее собаки, рада весь свет проглотить. Потом что ж ты думаешь: стала я капитал копить, без жалости сделалась, растолстела — поумнела, ты думаешь, а? Так вот нет же, никто того не видит и не знает во всей вселенной, а как сойдет мрак ночной, все так же, как и девчонкой, пять лет тому назад, лежу иной раз, скрежещу зубами и всю ночь плачу: “Уж я ж ему, да уж я ж ему!” — думаю. Слышал ты все это?» **. Вот как «рождаются» убеждения у героев и героинь Достоевского, я не говорю уже о Раскольникове, Карамазове, Кириллове, Шатове... Все они испытали неслыханные унижения. Как художе-

* Идиот. С. 184.

** Братья Карамазовы. С. 420.

ственно выталкивают Долгорукого («Подросток») из игорного дома, как оплевывают подпольного человека! Достоевский собирал все имевшиеся в его распоряжении средства, чтоб вновь с неведомой силой ударить по сердцу читателя, но на этот раз уже не затем, чтобы читатель стал добрее и великодушно согласился по воскресеньям и в праздничные дни называть последнего человека своим братом. Теперь задача другая. Теперь нужно вырвать от науки, от «эфики», как выражаются Раки-тин и Дмитрий Карамазов, признание, что благополучное устройство большинства, будущее счастье человечества, прогресс, идеи и т. д., словом, все то, чем до сих пор оправдывались гибель и позор отдельных людей, — не может разрешить главного вопроса жизни. И точно, ввиду изображенной Достоевским действительности едва ли даже у самого завязатого и убежденного позитивиста, у самого «хорошего» человека хватило бы совести вспоминать о своих идеалах. Когда столь оклеветанный всеми «эгоизм» приводит к трагедии, когда борьба одинокого человеческого существа превращается в непрерывную пытку, ни у кого не хватит бесстыдства говорить высокими словами. Умолкают даже и верующие души... Но тут мы сталкиваемся уже не с учением позитивистов или идеалистов, не с философскими теориями, не с учеными системами. Людей можно образумить, философов и моралистов можно сдерживать в их погоне за синтезом и объединением в систему указанием на судьбу трагических людей. Но что поделаешь с жизнью? Как заставить ее считаться с Рас-кольниковыми и Карамазовыми? У нее ведь ни стыда, ни совести нет. Она равнодушно глядит на человеческую комедию и человеческую трагедию. Этот вопрос переводит нас от философии Достоевского к философии его продолжателя Ницше, впервые открыто выставившей на своем знамени страшные слова: апофеоз жестокости.

XVIII

Мы проследили историю перерождения убеждений Достоевского. В основных чертах она сводится к попытке реабилитации прав подпольного человека. Если мы теперь обратимся к сочинениям Ницше, то, несмотря на то что с внешней стороны они так мало похожи на то, что писал Достоевский, мы прежде всего найдем в них несомненные следы тех настроений и переживаний, которые нас поразили в творчестве этого последнего. И Ницше был в молодости романтиком, заоблачным мечтате-

лем. Об этом говорит нам не только первое его произведение — «Рождение трагедии», но даже и статьи «Шопенгауэр как воспитатель» и «Вагнер в Байрете», непосредственно примыкающие к «Menschliches, Allzumenschliches», сочинению, в котором он в первый раз в жизни, еще робко и осторожно позволяет себе взглянуть на мир и людей собственными глазами. За этот опыт ему пришлось расплатиться дорогой ценой. Большинство его друзей, в том числе и сам Вагнер, отвернулись от него. Никто из них, как это всегда бывает, не заинтересовался причиной внезапного перелома, происшедшего в душе Ницше. Друзья лишь подняли крик, что он «изменил» прежним убеждениям, и нашли, что этого вполне достаточно, чтоб осудить человека. Все знали, что Ницше тяжело и мучительно болен. Но и в этом не видели смягчающих вину обстоятельств. Вагнер, еще недавно превозносивший литературную деятельность Ницше по прочтении «Menschliches, Allzumenschliches», так вознегодовал⁴⁶, что не счел даже нужным попытаться усюветить своего молодого друга и ученика. Он просто замолчал и уже до самой своей смерти не возобновлял сношений с Ницше. Так что в самую трудную минуту своей жизни, когда человек, по общему мнению, наиболее всего нуждается в нравственной поддержке, Ницше оказался совершенно одиноким. Правда, общее мнение в этом случае, как и во многих других под видом несомненной истины, преподносит нам несомненное заблуждение. В действительно трудные минуты жизни поддержка друзей обыкновенно ничего не дает и не может дать человеку и лишь тяготит его назойливым требованием откровенности и признаний. В такие моменты лучше всего оставаться одному. Хватит сил вынести свое несчастье — выйдешь победителем. Не хватит — все равно никакой Вагнер не поможет. Я говорю, конечно, не об обыкновенных житейских трудностях, при которых всегда два ума лучше, чем один, а о тех случаях, когда, по выражению Достоевского, земля трещит под ногами. А ведь в жизни они бывают гораздо чаще, чем в романах. Тут друзья ничем не могут помочь. Но друзья Ницше и не думали помогать ему⁴⁷. Они стали его врагами и, не желая дать себе труд понять человека, мстили ему презрением. По словам же Ницше, на этот раз особенно заслуживающим доверия, «презрение других гораздо труднее вынести, чем собственное презрение к себе»*. И точно, как бы человек ни презирал себя, в глубине души его всегда живет еще надежда, что он все-таки отыщет

* Ницше. Сочинения. Т. II. С. 376.

выход из своего трудного положения. Приговор же людей беспощаден, неумолим, окончателен. Его между делом бросают осужденному с тем, чтоб никогда уже вновь не пересмотреть его...

По собственному признанию Ницше, «Шопенгауэр как воспитатель» и «Вагнер в Байрете» были им написаны, когда он уже не верил ни в философию Шопенгауэра, ни в искусство Вагнера⁴⁸. А между тем обе эти статьи — сплошной панегирик им. Для чего же понадобилось такое притворство? Ницше объясняет, что, прощаясь со своими учителями, он хотел выразить им свою признательность и благодарность за прошлое. Я полагаю, что читатель найдет такой способ выражения благодарности не заслуживающим одобрения: нужно уметь жертвовать ради истины своими друзьями и учителями. Вероятно, и сам Ницше держался такого же мнения; если же он все-таки выступает открытым сторонником Шопенгауэра и Вагнера, хотя знает, что пришло время проститься с ними, то на это у него были иные, может быть, менее красивые, но несомненно более глубокие и серьезные причины. Очевидно, дело было не в учителях, а в ученике: Ницше бы, пожалуй, менее церемонно распростился с руководителями своей юности, если бы сам твердо знал, куда ему идти от них. Мы видим, что признательность и благодарность не помешали ему впоследствии написать резкую статью о Вагнере, не помешали также называть Шопенгауэра «старым фальшивомонетчиком». Но это уже было под конец его литературной деятельности, в 1886—1888 годах. В 1875 году он еще не смел думать, что нарождающиеся в его душе мысли и настроения, еще неопределенные и хаотические, возможно будет противопоставить стройной и законченной, уже нашедшей себе признание философии Шопенгауэра и прогремевшей на всю Европу славе Вагнера. Ему казалось тогда, что самое ужасное, что может случиться с человеком, — это разрыв с учителями, измена прежней вере и убеждениям. Он думал, что убеждения однажды на всю жизнь получают человеком из рук достойных учителей. Хотя он и много читал, но ему и в голову не пришло, что такие полученные готовыми от других людей убеждения менее ценны, чем собственный, выработанный своими испытаниями, своими страданиями взгляд на жизнь. То есть, если хотите, он знал и это. Даже сам высказывался в этом смысле, ибо в книгах, которые он читал (хотя бы и Шопенгауэра), об этом не раз и подробно говорится. Но когда наступил «опыт», когда пришла неизвестность, Ницше, как и все люди в его положении, не догадался, что это — то, о чем

говорится в книгах. Он лишь с ужасом почувствовал, что в душе его зашевелилось нечто неслыханно безобразное и ужасное. В своих муках, в своей безнадежности он не узнал прославленного «страдания», которое он вслед за Шопенгауэром благословлял и призывал в своем первом произведении — «Рождении трагедии». Он так мало казался себе похожим на героя, на одного из многих интересных грешников, вроде Тангейзера, так красиво позировавших в операх Вагнера. В его положении не было и следа трагической красоты, которой он привык любоваться в произведениях древних писателей. Он не похитил с небес для блага человечества огня. Он не разгадал, как Эдип, загадки Сфинкса. Он даже не был в гроте Венеры. Наоборот, когда он оглядывался на свое прошлое, оно представлялось ему непрерывным рядом позорнейших унижений. Вот в каком свете рисуется ему его служение искусству. То есть история отношений к Вагнеру: «В одной партии, — говорит он в афоризме, называемом «мученик против воли», — был человек, слишком робкий и трусливый, чтобы противоречить своим товарищам: им пользовались для всевозможных целей, от него добивались чего угодно, так как он больше, чем смерти, боялся дурного мнения своих единомышленников; это была жалкая и слабая душа. Товарищи понимали его и, пользуясь указанными его свойствами, сделали из него героя, а под конец даже и мученика. Хотя слабый человек про себя всегда говорил «нет», но вслух он произносил «да» — даже на эшафоте, когда умирал за убеждения своей партии: подле него стоял один из его старых товарищей, который так тиранизировал его взглядом и словом, что он и на самом деле достойно встретил смерть и с тех пор считается мучеником и великим характером»*. Если в этих словах резюмируется «прошлое» Ницше, то можно ли поверить, что при прощании с ним человек испытывал чувство благодарности и признательности? Не вероятнее ли, что статьи «Вагнер в Байрете» и «Шопенгауэр как воспитатель» были написаны лишь потому, что Ницше все еще продолжал чувствовать на себе взгляд Вагнера (а может быть, и не одного Вагнера) и не в силах был бороться с его гипнотизирующим влиянием. Да и как бороться? Для этого прежде всего нужно было вырвать из себя уважение к себе, назвать свое прошлое настоящим именем, признаться, что газетные критики, которых он привык считать жалкими и недостойными людишками, были правы, называя его «литературным лакеем Вагне-

* Ницше. Сочинения. Т. II. С. 86.

ра». Иными словами, нужно обречь себя на существование последнего «человека». На такой ужасный шаг человек не сразу решается. Ницше все еще надеется, что может быть еще полезным своей партии хотя бы тем, что словами будет поддерживать ее принципы и стремления. По крайней мере доброе имя будет сохранено, по крайней мере никто не узнает, как он отвратительно и постыдно несчастен. Это чего-нибудь да стоит. Ницше был гордым человеком. Он не хотел выставлять напоказ свои раны, он хотел скрыть их от посторонних взоров. Для этого пришлось, конечно, притворяться и лгать, для этого пришлось писать горячие хвалебные статьи и в честь Шопенгауэра и Вагнера, которых в душе он уже почти ненавидел, ибо считал их главными виновниками своего страшного несчастья. Но и то сказать, кому нужна была его правда? И что мог бы он рассказать, если бы хотел говорить правду? Признаться открыто в своей негодности? Но разве мало на свете негодных людей? И разве такое признание могло кого-нибудь поразить или заинтересовать? Ведь в сущности ничего особенного и не произошло. Ницше думал о себе, что он достойный человек, предназначенный для важного и значительного дела. Оказалось, что он ошибся, что он был ничтожным и жалким человеком. Такие случаи часто бывают в жизни. О них никто и не вспоминает. Так, например, самому же Ницше пришлось убедиться, что Давид Штраус, почитавшийся немцами за великого философа и образцового стилиста, на самом деле лишь «образованный филистер», плохо владеющий обыкновенным литературным языком. Разве кого-нибудь, и самого Ницше, это открытие поразило, ужаснуло? Нет, конечно. На земле и без Давида Штрауса осталось достаточно примечательных философов и образцовых стилистов. Если бы Ницше объективно рассудил, то мог бы легко убедиться, что и его собственный случай не имеет особенного значения. А если бы он к тому же еще припомнил основные положения философии Шопенгауэра, то мог бы вполне утешиться в своем несчастье. Ведь «воля» осталась неизменной, стоит ли думать о том, что индивидуум, т. е. один из миллиардов случаев ее объективации, оказался раздавленным? Но обыкновенно «основные положения философии» мгновенно испаряются из памяти, как только человек серьезно столкнется с жизнью. Если Ницше и вспоминал Шопенгауэра, то не затем уже, чтоб искать у него утешения или поддержки, а чтобы предать его проклятию, как своего злейшего врага. «Такое слово я скажу моим врагам: что значит всякое человекоубийство в сравнении с тем, что вы сделали мне! То, что вы делали мне —

хуже всякого убийства; вы отняли у меня невозвратное: так говорю я вам, враги мои. Вы убили мои видения и милые чудеса моей юности. Вы отняли у меня товарищей моих, блаженных духов. В память о них я возлагаю здесь этот венок и это проклятие. Это проклятие вам — мои враги» *. Эти слова Заратустры относятся к Вагнеру и Шопенгауэру. Ницше проклинает своих учителей за то, что они погубили его юность...

XIX

Но спросим опять: *wozu solch Lärm?* Что такое случилось? Ницше погибает? Разве это достаточное основание, чтобы проклинать философию Шопенгауэра и музыку Вагнера? Если мы вспомним первые произведения Ницше, если мы прислушаемся к «учению» Заратустры о сверхчеловеке, то нам покажется, что в сущности Ницше решительно не было никакой нужды так волноваться. Не удалась одна жизнь — нет в том никакой беды. Природа производит индивидуумов миллионами, и ее задача не в сохранении и развитии отдельных экземпляров, а в совершенствовании вида, породы. Так говорил Шопенгауэр. Так или почти так говорил и Заратустра. Что с того, что погибли юношеские мечтания одного профессора? Разве человечеству это грозит какой-нибудь опасностью?

Ницше отлично понимал, что принятые им от Шопенгауэра философские положения заключают в себе его приговор. Если бы он хоть впрямь был считать себя примечательным человеком! Но в свое оправдание он не мог даже сослаться на свои необыкновенные дарования. Как видно из приведенного в предыдущей главе афоризма «мученик поневоле», в ту пору он сам видел в себе лишь жалкого прислужника Вагнера. Зачем же существовать такому ничтожеству? Не лучше ли тихо и незаметно ступешаться, уступить место в жизни более достойным представителям человеческой породы? Теперь именно Ницше представляется случай осуществить высокие требования общепринятой нравственности, взятые под свое покровительство философией Шопенгауэра, и доказать не на словах, а на деле, что идея самопожертвования и самоотречения — не пустой звук, а великая сила, способная воодушевить человека и дать ему смелость покорно вынести самую мучительную судьбу. Но Ницше поступил как раз обратно тому, чего от него требовали

* *Ницше*. Сочинения. Т. VI. Das Grablied.

его прежние «убеждения», полученные от великого воспитателя, Шопенгауэра. Вместо того чтобы покориться и радоваться в своем несчастье прошлым успехам и новым надеждам человечества, — что наиболее бы соответствовало выраженным в «Рождении трагедии» убеждениям — Ницше решает своей судьбой проверять справедливость и истинность завещанных нам тысячелетиями и столько раз блестяще оправданных лучшими умами человечества идеалов. Уже в «Menschliches, Allzumenschliches» он поднимает вопрос о «ценности не эгоистических мотивов, об инстинктах сострадания, самоотречения, самопожертвования, которые именно Шопенгауэр так долго золотил, обожествлял, опотусторонивал (*verjenseitigt*), пока они наконец не стали для него ценностями *an sich*» *. И для разрешения этого вопроса он уже не обращается, как прежде, когда писал свои первые произведения, к философам, поэтам, проповедникам, словом, к учениям передававшимся людьми из поколения в поколение. Он чувствует, что во всем этом он не найдет ответа для себя, словно все учителя человечества сговорились молчать о том, что для него важнее всего. И о своих собственных сочинениях, в которых он когда-то выступал с такой гордостью и уверенностью всезнающего и всепонимающего судьи, он долгое время не смеет обмолвиться ни одним словом. Только впоследствии, через много лет, он делает в предисловии или, вернее, в послесловии к «Рождению трагедии» попытку оценить свой первый литературный опыт. И странно устроено человеческое сердце! Несмотря на то, что эта книга кажется ему во многих отношениях дурно написанной, несмотря на то, что он превосходно видит все ее недостатки («...но книга, в которой вылились мой юношеский пыл и подозрительность, что за *невозможная* книга должна была вырасти из такой не юношеской задачи» **), он не может не питать к ней отеческой нежности. А между тем он, собственно говоря, должен был бы ненавидеть ее так же, как сочинения Шопенгауэра и музыку Вагнера. Она ведь была наиболее полным выражением той отчужденности от жизни, той боязни действительности — словом, того романтизма, который, благодаря специфически оранжерейному воспитанию Ницше, так всецело и в такой ранней молодости овладел его доверчивой душой. И не только «Рождение трагедии» — все первые произведения Ницше, вплоть до «Menschliches, Allzumenschliches», по той же причине должны

* *Ницше*. Сочинения. Т. VII. С. 292.

** Там же. Т. I. С. 3.

бы были быть ненавистны их автору. Все они — романтизм чистейшей воды. То есть более или менее грациозная игра *готовыми* поэтическими образами и философскими понятиями. Для молодого Ницше слово Шопенгауэра — закон. «Я принадлежу, — пишет он в 1875 году, когда ему уже было тридцать лет и когда действительность стала уже предъявлять к нему свои первые грозные требования, — к числу тех читателей Шопенгауэра, которые, прочитав первую страницу его сочинений, уже наверное знают, что прочтут все, что он писал, и вообще внимательно прислушиваются к каждому его слову. Он сразу приобрел мое доверие, и теперь оно не меньше, чем было девять лет тому назад. Я понимаю его, как будто он писал нарочно для меня» *. Как видите, Ницше плохо поместил свое доверие. И вообще с «доверием» нужно обращаться осторожней — Шопенгауэр же менее всего годится в учителя юношеству уже ввиду тех вопросов, о которых у него идет речь и до которых молодому человеку, даже даровитому, обыкновенно очень мало дела. Не лучше обстояло дело и с музыкой. И Вагнер, с его операми, опасен для незрелых людей, принуждая их до времени входить в чуждые и недоступные им сферы. Впоследствии сам Ницше вполне ясно сознал это. «Я был влюблен в искусство, — пишет он, — с истинной страстью и в конце концов во всем существующем не видел ничего, кроме искусства, — в те годы, когда обыкновенно иные страсти волнуют душу человека» **.

Впрочем, собственно говоря, доверие к учению Шопенгауэра и увлечение Вагнером вовсе не всегда так фатально губительны для человека. Если бы жизнь Ницше прошла без случайных осложнений, то, может быть, он до глубокой старости сохранил бы в душе чувства любви и преданности к своим учителям. Романтизм далеко не всегда уродует и коверкает человеческую судьбу. Наоборот, часто он счастливо оберегает людей от столкновения с действительностью и способствует сохранению на долгие годы того прекраснотушия, той ясности и светозарности взглядов, того доверия к жизни, которые мы выше всего ценим в философах. И Ницше мог бы до конца дней своих развивать те идеи, которые положены им в основание «Рождения трагедии». Он мог бы учить людей мириться с ужасами жизни, мог бы, как делал его предшественник, прославлять «философа, художника и святого». И наверное бы снискал себе великое

* Там же. С. 398.

** Там же. Т. XI. С. 130.

уважение среди современников и славу в потомстве: ведь называет же проф. Рилль его «Рождение трагедии» гениальным произведением. Правда, может, в этом отзыве немецкого профессора позволительно видеть некоторую политическую хитрость. Может быть, проф. Рилль, не находя удобным все сплошь порицать в Ницше и желая иметь вид беспристрастного и справедливого судьи, предпочитает преувеличенно похвалить ту книгу Ницше, которая наиболее похожа на то, что пишут все, с тем чтоб развязать себе руки и уже потом свободно нападать на остальные его произведения. Но все же несомненно, что если бы Ницше продолжал писать в духе «Рождения трагедии», то ему пришлось бы лишь настолько отделиться от общепринятых убеждений и взглядов, насколько это разрешается существующими представлениями о дозволенной и желательной оригинальности. Он бы, конечно, в начале своей писательской деятельности имел и противников, но под конец достиг бы той виртуозности изложения, которая покоряет и врагов и наиболее всего обеспечивает человеку радостное уважение окружающих его ближних. Несомненно, что при иных обстоятельствах Ницше писал бы иное, и проф. Рилль мог бы со спокойной совестью называть все его произведения гениальными.

Но судьба решила иначе. Вместо того чтобы предоставить Ницше спокойно заниматься будущим всего человечества и даже всей вселенной, она предложила ему, как и Достоевскому, один маленький и простой вопрос — о его собственном будущем. И проникновенный философ, бестрепетно глядевший на ужасы всего мира, смутился и потерялся, как заблудившееся в лесу дитя, пред этой несложной и почитающейся легкой задачей. В этом деле его прошлая ученость оказалась для него бесполезной, даже тягостной. «Все торжественное опротивело мне, — пишет он, — что мы такое?» * А между тем это «торжественное» было то, чем он жил до сих пор, что он считал величайшей мудростью и в распространении чего видел свое провиденциальное назначение. Теперь это нужно бросить. Но что же тогда останется? Как взглянуть в лицо всем людям, что сказать Вагнеру, как быть наедине с самим собою? Некоторое время Ницше делает попытки примирить свою новую действительность со старыми «убеждениями». Как уже указано, он пишет статьи о Вагнере и Шопенгауэре, надеясь, что привычка возьмет свое и он снова сживется с так необходимой ему теперь верой в идеалы. Но расчет был ошибочен. Притворное служе-

* *Ницше. Сочинения. Т. XI. С. 153.*

ние и для человека в обыкновенных обстоятельствах — дело очень нелегкое. Для Ницше же, в его ужасном положении, оно обратилось в настоящую пытку. Он увидел, что жить по-старому *невозможно*. И зная, что его ждет, зная, что друзья, и главным образом Вагнер, никогда не простят ему измены, он отвернулся от старых богов и пошел по новому пути, хотя и новый путь ничего, кроме опасностей, мучительных сомнений и вечного одиночества ему не сулил...

XX

И с чем вышел он на новый путь? Что имел он взамен прежних убеждений? Ответ заключается в одном слове: ничего. Ничего, кроме отвратительных физических страданий в настоящем, позорных, унижительных воспоминаний о прошлом и безумного страха перед будущим. У него не могло быть никакой надежды, ибо на что способен разбитый, больной человек, потративший лучшие годы жизни на бесполезные, ненужные, ничего ему не принесшие занятия? До 30 лет он, как наш Илья Муромец, сиднем сидел, созерцая чужие идеалы. Теперь нужно встать и идти — но ноги отказываются служить, а благодетельные старцы с волшебным напитком не являются и не явятся: в наше время чудес не бывает. В довершение всего болезнь приняла такие размеры, что ему пришлось бросить свои обычные, наполнявшие день профессорские занятия и все 24 часа в сутки оставаться праздным, наедине со своими размышлениями и воспоминаниями. Даже ночь не приносила ему отдыха и покоя, так как он страдал бессонницей, обычной спутницей трудных нервных болезней. — И вот такой человек становится писателем, позволяет себе обратиться к людям со своим словом. Является естественный вопрос — имеет ли право такой человек писать? Что может он рассказать нам? Что он страдает, страдал? Но мы слышали уже довольно жалоб от поэтов, и молодой Лермонтов давно уже высказал открыто ту мысль, которую другие держали про себя. Какое дело *нам*, страдал Ницше или нет? И затем — поэты дело иное. Они ведь не просто жалуются: кто стал бы их слушать, если бы они просто жаловались! Они облачают свои жалобы в звучные и красивые стихи, из их слез вырастают цветы. И мы любуемся цветами и не думаем о слезах: божественная гармония стиха заставляет нас радоваться даже самому печальному напеву. Но Ницше — философ: он не умеет и не должен петь. Ему приходится гово-

ритель — и неужели он решится предложить людям монотонный и однообразный рассказ о тех ужасах, которые ему пришлось испытать? Или в философии есть свои цветы и своя поэзия, которые и составляют ее *raison d'être*⁴⁹, и эта наука есть тоже искусство — искусство выдавать за истину разного рода интересные и занимательные вещи? Послушаем объяснения Ницше. В этих делах немногие могут сравниться с ним разнообразием и многосторонностью опыта. Он сам подробно расскажет нам, как он писал свои книги. «Тот, кто может хоть отчасти угадать, — пишет он, — к каким последствиям ведет всякое глубокое подозрение, кому знакомы ужас и холод одиночества, на которое обрекает нас всякое, безусловно отличное от общепринятого, мировоззрение (*jede inbedingte Verschiedenheit des Blicks*)⁵⁰, тот также поймет, как часто приходилось мне, чтоб излечиться от самого себя, чтоб хоть на время забыться, искать себе убежища в благоговении пред чем-нибудь, во вражде, в научности, в легкомыслии, в глупости, и почему я в тех случаях, когда не находил готовым того, что мне нужно было, искусственно добывал его себе — пускался на фальсификации, выдумывал (а что другое делали поэты? И зачем вообще существует все искусство?)» *. Недурное признание, не правда ли? Искусство понимается как умышленная фальсификация действительности, философии же рекомендуются те же приемы. Иначе нельзя вынести ужаса и холода одиночества. Но разве фальсификация, особенно сознательная, в таких случаях может помочь? Разве «свой» взгляд на жизнь становится менее безотрадным при таких ухищрениях ума и совести? И затем, разве нам дано произвольно изменять «взгляд»? Мы видим то, что видим, что лежит пред нами, и никакие усилия воли не могут представить нам черное белым и наоборот. Ницше, по-видимому, думает иначе. В предисловии к 3-му тому сочинений он говорит: «Тогда-то (т. е. во время болезни) научился я тем уединенным речам, которые знакомы лишь одиноким и много страдавшим людям: я говорил без свидетелей или, вернее, совершенно не думая о свидетелях, и все о вещах, до которых мне не было никакого дела, но так, как будто они имели для меня значение. Тогда я научился искусству представляться бодрым, объективным, любопытствующим и прежде всего здоровым и насмешливым: у больного, я полагаю, это признак хорошего вкуса. Тем не менее от более тонкого и сочувственного взгляда не укроется то, что составляет особую привлекатель-

* *Ницше. Сочинения. Т. II, предисловие.*

ность этой книги (“Menschliches, Allzumenschliches”): он замечает, что здесь больной и обездоленный человек говорит так, как будто бы он не был больным и обездоленным. Здесь человек стремится во что бы то ни стало сохранить равновесие, спокойствие — даже благодарность к жизни; здесь царит строгая, гордая, всегда бодрая, всегда возбужденная воля, поставившая себе задачей защищать жизнь против страданий и отклонять все заключения, которые, подобно ядовитым губкам, вырастают на всякого рода болотистой почве, — страдания, разочарования, пресыщения, одиночества...»

Теперь мы знаем, как Ницше писал свои книги. По-видимому, ему не дано было вырваться из власти идей. Когда-то он, защищая Вагнера и Шопенгауэра, говорил о вещах, до которых ему не было никакого дела, но с таким видом, как будто они имели для него значение, теперь же, выступая на новом поприще «адвоката жизни», он снова, по-видимому, подавляет в себе все протесты, все личное, все свое с тем, чтобы прославлять своего нового клиента. Он снова лицемерит, снова играет роль, но на этот раз уже не бессознательно, не с чистой совестью, как в молодости: теперь он дает себе отчет в своем поведении. Теперь он знает, что иначе нельзя, и не только не приходит в ужас, когда ему приходится говорить вслух «да» в то время, когда все его существо твердит «нет», но даже гордится этим искусством и находит в нем особую прелесть. Он отклоняет все заключения, вырастающие на почве разочарования, страдания, одиночества. То есть именно те заключения, которые единственно и могли являться у человека в его обстоятельствах. Кто же или что же такое живет в нем, чему даны такие суверенные права над его душой? Может быть, это старый разум, однажды уже сыгравший над Ницше такую злую шутку и потому лишенный всех прежних прав, вновь силой или хитростью занял свое прежнее первенствующее положение? Или опять совесть и стыд, пред людьми соблазняют Ницше к чуждой ему вере и убеждают больного и обездоленного притворяться здоровыми счастливым? Факт необычайной важности! Мы уже теперь должны отметить, что во всех своих сочинениях, вплоть до самых последних, в которых Ницше выступает решительнейшим имморалистом и безбожником, в которых он берет своим девизом страшные слова, служившие в средние века таинственным паролем одной из магометанских сект⁵¹, столкнувшихся в Св. Земле с крестоносцами: «Нет ничего истинного, все дозволено», — во всех своих сочинениях, все время и неизменно Ницше апеллирует к какой-то высшей инстанции,

называемой им то просто жизнью, то «совокупностью жизни», и не смеет говорить от своего собственного имени. Получается впечатление, которое лучше всего резюмируется насмешливыми словами Достоевского: «Все дозволено, и шабаш!.. Только если захотел мошенничать, то зачем бы еще, кажется, санкция истины?» * Для поклонников категорического императива пристрастие Ницше к санкции истины могло бы служить лучшим опровержением всего его учения, и меня очень удивляет, что до сих пор никто еще не выступил против него с этим, на вид непобедимым, аргументом. Тем более, что встречающиеся у Ницше и так часто ставившиеся ему в упрек противоречия в его суждениях имеют своим главным источником это преклонение пред новым «молохом абстракции», заменившим теперь собою многочисленных старых. Я, впрочем, не хочу этим сказать, что санкция истины или, лучше сказать, всякая вообще последняя санкция на стороне тех, которые возвещают, что не все позволено, и воздерживаются от мошенничества в том, разумеется, смысле (ведь и такие оговорки еще нужны!), в котором это слово употребляется Достоевским. Более того, я уже указывал, что в преклонении Достоевского пред каторгой явно сквозит сознание, что именно санкция-то, которой как своей неотъемлемой и нераздельной прерогативой похвалялись до сих пор идеалисты, присвоена себе этими последними совершенно незаконно. Шиллер когда-то без всяких колебаний, даже без мысли о том, что какие-нибудь колебания возможны, вложил в уста своего Филиппа II следующие слова:

Gern mag ich hören.

Dass Kariös meine Räte hassl, doch mit

Verdruss entdeck ich, dass er sie verachtet⁵².

В этой фразе были как бы раз навсегда определены и закреплены отношения тех типов, представителями которых являются Филипп II и дон Карлос. Презирает дон Карлос, а Филипп II чувствовал бы себя польщенным, если бы видел со стороны своего сына хоть ненависть к себе. И ни у кого не было сомнения, что между добром и злом, говоря более общим языком, такого рода отношения сохраняются на веки вечные: зло не в силах победить презрение добра и потому втайне само себя презирает. То есть санкция истины на стороне дон Карлоса и его прекраснотушия. Что же до Филиппа — то, если он хочет «мошенничать», то пусть оставит надежду на всякую санкцию.

* Братья Карамазовы. С. 769.

Так было во времена Шиллера. Теперь же обстоятельства изменились. Теперь дон Карлосы ждут от Филиппов как милостыни — их ненависти, но, кроме презрения, ничего не добиваются. Пример — Достоевский с каторгой или Ницше, с такой страшной ясностью выразивший эту мысль в уже приведенных однажды словах Заратустры: «Знаешь ли ты, мой друг, слово презрения и муки твоей справедливости — быть справедливым к тем, кто презирает тебя». Переведите эти слова на конкретный язык — а такие переводы обязан делать всякий, кто хочет найти в книгах не одно только эстетическое наслаждение, — и вы получите новую формулу для взаимных отношений Филиппа и дон Карлоса. Уже не Филипп знает слово презрения, уже не он мучается необходимостью признать, что справедливость (санкция истины) не с ним, а с его врагами, а, наоборот, все эти удовольствия выпадают на долю дон Карлоса.

XXI

Но оставим в стороне спор о санкции и о том, чего, собственно, добиваются люди, когда они так страстно, злобно и беспощадно стремятся доказать бесспорность и исключительность своих прав на нее. Нас занимает теперь иное. Что делать нам с сочинениями писателя, который, по собственному, неоднократно выраженному признанию, писал в своих книгах так, как будто бы он был не тем, — чем он был на самом деле? Русскому читателю манера Ницше, правда, не в диковинку. У нас есть Достоевский, который говорит так, как будто бы он был не подпольным человеком, не Раскольниковым, не Карамазовым, который симулирует и веру, и любовь, и кротость, и что хотите. У нас есть гр. Толстой, писавший из «тщеславия, корыстолюбия и гордости», как он сам в порыве позднего раскаяния рассказывает в «Исповеди». Так что прямо отвергнуть Ницше нам нельзя, если бы мы и хотели, ибо пришлось бы вслед за ним отвергнуть также и Достоевского, и гр. Толстого. Приходится, значит, ставить вопрос — чего стоит такого рода симуляция и затем нужна ли она. Тут предоставим слово опять самому Ницше. В предисловии к «Menschliches, Allzumenschliches», из которого мы делали уже выписки в предыдущей главе, встречается замечание, как будто бы вполне выясняющее и оправдывающее такого рода странные приемы: «Тогда, — говорит Ницше, — выработал я себе новый принцип: больной *еще не имеет права* быть пессимистом, тогда начал я терпеливую и

упорную борьбу с антинаучной основной тенденцией всякого рода романтического пессимизма, истолковывающего, раздувающего отдельные, личные переживания до степени общих суждений, даже приговоров мирозданию... словом, тогда я заставил себя повернуться в иную сторону. Оптимизм, в целях восстановления сил, с тем чтобы впоследствии снова приобрести *право* быть пессимистом, — понимаете ли вы это? Подобно тому как врач переводит своего больного в совершенно иную обстановку... так я, в качестве врача и больного в одном лице, принудил себя к совершенно иному, еще не испытанному, *душевному климату**. Но разве эти соображения достаточно оправдывают авторское притворство? Допустим, что больной и в самом деле не имеет права быть пессимистом (завидное право!) и что оптимизм, как перемена душевного климата, может быть точно полезен для воспитанника Шопенгауэра и Вагнера. Но читатели, которым попало в руки первое издание обоих томов «*Menschliches, Allzumenschliches*», еще на снабженных пояснительными предисловиями (написанными только через 8 лет), как могли бы они догадаться, что имеют дело не просто с книгами. То есть выраженными убеждениями автора, а с искусственно созданной, пригодной лишь для известного рода болезней атмосферой? Ни заглавия сочинений, ни изложенные в них мысли ничего подобного не выдавали. И если бы литературная деятельность Ницше ограничилась лишь первыми четырьмя томами его сочинений, то самый тонкий и сочувственный взгляд не уловил бы в них целей автора. Даже теперь, когда у нас имеются длинные предисловия, когда мы знаем последние четыре тома его сочинений, когда нам известна биография Ницше, критики упорно остаются при убеждении, что в «*Menschliches. Allzumenschliches*» и «*Morgenröthe*» Ницше является последовательным позитивистом. Так что, по-видимому, эти книги не достигли своей цели. Опыты лечения нужно было производить не публично, а у себя дома, никого о них не оповещая. И Ницше ли была неизвестна эта элементарная истина? Приведенное объяснение, следовательно, может иметь для нас только значение биографической справки и менее всего может пролить свет на те способы отыскания истины, которыми пользовался Ницше в этот период своей жизни. А между тем в «*Menschliches, Allzumenschliches*» он уже высказывает очень определенно, хотя и не смело, те суждения свои о нравственности, которых он уже держался до конца жизни: в предисло-

* *Ницше. Сочинения. Т. III. С. 9.*

вии к «Zur Genealogie der Moral» он сам на это указывает. И раз мы желаем дойти до источника ницшевского мировоззрения, раз мы хотим узнать, как «родились» его новые убеждения (а ведь в этом все наше дело), мы не вправе видеть в его «позитивистических» произведениях только опыты самолечения. В них уже нужно искать и в них есть уже все то, что впоследствии привело Ницше к формуле «по ту сторону добра и зла», к апофеозу жестокости, к прославлению эгоизма, к учению о вечном возвращении, к *Wille zur Macht* — и даже к идеалу сверхчеловека. При внимательном их изучении мы убеждаемся, что они иногда нам более говорят об их авторе, нежели страстные речи Заратустры и тот безудерж надорванного творчества, который проявился в «Антихристе». Так что историю о самолечении приходится принять с большими ограничениями и даже пока совсем отвергнуть.

Гораздо более важным и потому заслуживающим более внимательного рассмотрения является другое объяснение, на которое мы уже вскользь обращали внимание читателя. Ницше говорит, что в «*Menschliches, Allzumenschliches*» он поставил себе задачей защищать жизнь против страданий и отклонять все заключения, которые, подобно ядовитым губкам, вырастают на всякого рода болотистой почве, — страдания, разочарования, пресыщения, одиночества. Это уже несомненно метод отыскания истины — хотя, конечно, и отрицательный. Нам остается только проверить его годность. Точно ли он приводит, может привести к «истине» или наоборот (ведь с методами и это бывает) — уводит от нее? Обратимся опять к опыту Ницше. Рассуждая о Сократе и его учении, он говорит: «Философы и моралисты обманывают себя, полагая, что возможно вырваться из *decadence*'а, объявив войну этому последнему. У них нет сил спастись, все приемы, которые они изберут как средства спасения, будут сами лишь выражением *decadence*'а — они меняют лишь форму, но сущность остается той же. Сократ был лишь одним недоразумением. Стремление к ясному дневному свету, к разумности во что бы то ни стало, желание сделать жизнь светлой, холодной, осторожной, сознательной, безинстинктивной, противоборствующей, инстинктам — все это было только болезнью, новой болезнью, а отнюдь не возвращением к “добродетели”, к “здоровью”, к “счастью”... Быть принужденным бороться с инстинктами, это формула *decadence*'а: пока жизнь развивается, счастье равнозначуще инстинкту»*. Все это отно-

* Там же. Т. VIII. С. 74.

сится к Сократу и к его проповеди борьбы с самим собою или «теории исправления», как выражается Ницше. Побороть в себе decadence считается безусловно невозможным. Сократ — декадент, и все его попытки спастись будут лишь новым выражением декадентства, упадка. Он не годится в учителя, и самое его учение должно быть целиком отвергнуто. Ну, а сам Ницше? Помимо того, что в оставшихся после него бумагах сохранились заметки, в которых он сам признает себя духовно близким Сократу («Сократ, нужно признаться в том, так близок мне, что мне приходится постоянно бороться с ним» *); в том же восьмом томе, в котором осуждается мораль исправления, как безнадежный способ спасти безнадежно погибших людей, мы встречаем в предисловии к статье о Вагнере следующие слова: «...так же как и Вагнер, сын нашего времени, decadent: только я понял это и боролся с этим, философ во мне боролся с этим» **. Но ведь самая борьба, как мы сейчас видели, есть только «болезнь», только новое выражение декадентства. Значит, вся деятельность Ницше сходит на нет, и он, несмотря на попытки самоизлечения, остался тем же декадентом, какими были, по его словам, Сократ и Вагнер? Как выйти из этого основного противоречия? Признать ли, что Ницше несправедливо осудил современность, а с нею Вагнера и Сократа, или, наоборот, согласиться, что борьба с декадентством есть тоже декадентство, и отнести самого Ницше к разряду безнадежных, ненужных людей? Вопрос, как видите, существенный, огромный — но из-за огромности вопроса не следует забыть отметить характерную психологическую черту. По поводу Сократа Ницше необыкновенно решительно выступил осуждением о бесплодности всякого рода попыток к борьбе с «декадентством», и даже тысячелетняя, никем доселе не оспаривавшаяся слава мудреца не заставила его смягчить свой приговор о знаменитом греке. Когда же дело коснулось его самого — теории словно не бывало. Оказывается, что не только можно бороться с декадентством, но что за такой борьбой обеспечен верный успех — хватило бы лишь мужества, настойчивости и энергии. «Сама жизнь, — говорит в другом месте Ницше, — вознаграждает нас за нашу упорную волю к жизни, за такую длинную борьбу, как та, которую вел я тогда с собою против пессимизма жизненной усталости... Мы получаем за это от нее великий дар, величайший из всех, который она в состоянии дать, — нам возвращает-

* *Ницше. Сочинения.* Т. X. С. 452.

** Там же. Т. VIII. С. IX.

ся наша жизненная задача» *. Но Сократ ли не проявлял мужества и энергии? А ему это не пошло впрок! Ницше же спасся и считает себя вправе вновь принять на себя великую миссию учителя людей, для которой оказался негодным Сократ. Я сопоставил здесь два противоречивых суждения Ницше не затем, конечно, чтоб уличить его в непоследовательности. Здесь важно лишь то обстоятельство, что он, имея все «объективные» данные причислить себя к погибшим людям, декадентам, Сократам — не только не причислил себя к этой категории, но, наоборот, торжественно и уверенно отделил себя от нее. В этом сказалась не черта Ницше, а черта общечеловеческая. Никто из нас, несмотря ни на какую внешнюю очевидность, не подпишет себе нравственного приговора. Это неотъемлемое свойство человеческой природы, о котором большинство людей, благодаря разного рода возвышенным учениям ничего и не слышало. Не слышал об этом и Ницше, пока учился у Вагнера и Шопенгауэра. Но уже в «Menschliches, Allzumenschliches» он дает себе об этом ясный отчет, «есть ли у человека змеиное жало или нет. об этом можно узнать не прежде чем когда кто-нибудь наступит на него пятой. Женщина или мать сказала бы: не прежде, чем когда кто-нибудь наступит ногой на любимого человека или ее дитя. — Наш характер гораздо больше определяется отсутствием известного рода переживаний, чем тем, что мы пережили» **. Так было у самого Ницше. Пока обстоятельства складывались благоприятно, мог ли бы кто-нибудь (и он сам в том числе) заподозрить в этом кротком, мягком, умевшем быть так глубоко и бескорыстно преданным человеке «змеиное жало» или, оставив метафоры, ту крайнюю степень эгоизма, которая привела подпольного человека к дилемме: существовать ли миру или пить чай ему, подпольному герою? Мог ли кто-нибудь, повторяю, глядя на Ницше, с таким самоотвержением и с такой осмысленной настойчивостью отдавшего всю душу свою служению науке и искусству, предположить, что не наука, и не искусство, и не мир, и не человечество служило для него главной целью? И что в тот момент, когда волею судеб пред Ницше предстанет уже не теоретически, а практически вопрос — что сохранить, воспеты ли им чудеса человеческой культуры или его одинокую, случайную жизнь, он принужден будет отказаться от заветнейших идеалов своих и признать, что вся культура, весь мир ничего не стоят, если

* Там же. Т. III. С. 10.

** Там же. Т. III. С. 33.

нельзя спасти одного Ницше? Эта мысль казалась ему безумной, он до конца своей жизни не мог целиком принять ее, и чем упорнее она его преследовала, тем страстнее он стремился избавиться от нее или по крайней мере поставить ее в зависимость от какого-нибудь идеала. Она пугала его теми опустошениями, которые она несла с собой людям, она представлялась ему чудовищной по своей бесплодности, ибо, кроме уничтожения и отрицания, кроме нигилизма, она, по-видимому, ничего не могла дать. Но отречься от нее было не так легко. Ницше не первый и не последний боролся с ней. Мы видели, какие немощные усилия делал гр. Толстой, чтоб вырвать с корнем, выкорчевать из своей души все остатки эгоизма. Или Достоевский. Но эгоизм не только не ослабевал, а усиливался и все в новой форме предъявлял свои права: у него, как у сказочного змея, вместо каждой отрубленной головы являлись две новые. Так было и с Ницше. Он торжественно заявляет: «Ты должен воочию убедиться, что несправедливость сильнее всего проявляется там, где мелкая, узкая, бедная, элементарная жизнь не может удержаться от того, чтобы ради своего сохранения не подкапываться исподтишка, но неизменной неустанно, и не оспаривать права всего более высокого, великого, богатого»*. В этих словах выражается не личное суждение Ницше, как может показаться с первого взгляда. Здесь оригинальна только форма, мысль же стара, как мир. Укажите мне философа или моралиста, который не считал бы своей обязанностью превозносить богатую и высокую жизнь в ущерб бедной и узкой? Только в Евангелии сказано: блаженны нищие духом, но современная, да и не только современная, а всякая, когда-либо существовавшая наука понимала эти слова очень условно или, если уже говорить прямо, вовсе их не понимала и с привычной почтительностью обходила их, как обходят на больших собраниях старых, заслуженных, но никому не нужных и приглашенных лишь для приличия гостей. Все знали, что блаженны богатые духом, а нищие жалки и ныне и во веки веков. В суждении Ницше заключается лишь эта давно всем известная аксиома. Он, восставший против всего, не только не дерзнул оспаривать ее, но безусловно принял ее за догмат, за *noli me tangere*⁵³. Но если он на *словах* отдал дань так глубоко вкоренившемуся в нас предрассудку, то всей своей жизнью он осуществил прямо противоположный принцип. Ведь нищий-то духом был он сам. Ведь он-то и подкапывался, он-то и подвергал

* *Ницше. Сочинения. Т. II. С. 11.*

сомнению все великое, высокое и богатое и единственно затем, чтобы оправдать свою жалкую и бедную жизнь, хотя этот мотив всегда у него необыкновенно тщательно и последовательно скрывается. В дневнике 1888 года он сам так объясняет смысл «Menschliches, Allzumenschliches»: «Это была война, но война без пороха и дыма, без военных приемов, без пафоса, без искалеченных членов — все это было бы еще идеализмом. Здесь лишь спокойно кладется одно за другим на лед ряд заблуждений: идеал не опровергается, а замораживается. Здесь, например, замерзает “гений”, немного дальше — “святой”; еще дальше “герой обращается в толстую ледяную сосульку”, под конец замерзает “вера”, так называемое “убеждение”; значительно охлаждено и сострадание — почти всюду окоченевают “Ding an sich»*. Это удивительно меткая характеристика «Menschliches, Allzumenschliches» в немногих словах — полный итог двух больших книг. Но вместе с тем это только вариация на обсуждающуюся нами сейчас тему о «бедной, элементарной жизни», дерзающей подвергать сомнению законность прав всего более высокого, богатого и т. д. Ницше «замораживает» все, что от века чтилось людьми, осмеивает героя, гения, святого. И когда же? В 1876—1878 годах, когда в нем едва только теплились последние остатки жизни, когда все свои силы он, по собственному признанию, растратил, расточил без пользы для себя и для других. Как видите, «убеждение» или, если хотите, теория — одно, а практика — другое. Помнится, гр. Толстой ужасно возмущался таким отделением теории от практики. Должно быть, говорил он, есть ужасно много глупых теорий, если может существовать такое мнение. Еще бы не много! Я спросил бы, есть ли хоть одна «умная» теория? И мог ли бы гр. Толстой быть тем, что он есть, если бы он держался своих теоретических взглядов в жизни? Если бы он точно «отрекся от себя» и где-нибудь в тиши, далеко от всех глаз, никем не видимый, никому не слышный, проводил свои дни за плугом или в благочестивой беседе с соседями-мужиками? Или, что было бы с Ницше, если бы он добросовестно подчинился выводам своего «ума»? Но, к счастью, выводам мало кто покоряется. Есть в глубине человеческой души иная, могучая, неудержимая сила. Она владеет нами и смеется над «свободой воли», которая — в том значении, какое ей обыкновенно придают, — привела бы нас к самым безумным поступкам. Это «воля» соблазнила Ницше осудить Сократа. Да кого только Ницше (и

* Förster Nietzsche. Das Leben Friedrich Nietzsches. Bd. II. S. 296.

гр. Толстой) не осуждал? И что было бы с человеческим родом, если бы все такого рода осуждения не оставались пустыми звуками, а имели бы власть над действительной жизнью? Но свободная воля вольна только над тем человеком, которому она принадлежит. И в единственном случае, когда ее приговоры могли бы что-нибудь значить, — она благоразумно отказывается от своих прав, словно инстинктом чуя, что она ничего, кроме беды, принести не может.

Этим и разрешается противоречие в суждении Ницше о Сократе и о самом себе. Его слова о Сократе были теорией. Какое нам до нее дело? Но в своих сочинениях он нам рассказывает свою жизнь, ту бедную жизнь, которая подкапывалась под все высокое и великое, которая, ради своего сохранения, подверглась сомнению все, чему поклонялось человечество. Это дело иное. Тут «свободная воля» умолкла, тут чуть слышен обычный шум, сопровождающий всегда рассуждения о «богатой жизни». Может быть, среди этой тишины донесутся до нас новые слова, может быть, откроется правда о человеке, а не опостылевшая и измучившая всех человеческая правда.

XXII

Таким образом, мы в сочинениях Ницше менее всего должны искать тех заключений, к которым он пришел, отклоняя естественно выраставшие в его душе запросы. Наоборот, все такого рода суждения мы, а свою очередь, должны систематически и последовательно отклонять и устранять, как устраняются всякого рода незаконные притязания. Пусть больной и страждущий говорит как больной и страждущий и только о предметах, которые имеют для него значение. *Unbedingte Verschiedenheit des Blicks*⁵⁴ ведет к ужасу и холоду одиночества: глубокое подозрение к жизни грозит еще более страшными последствиями, говорит он. Мы все это знаем и тем не менее требуем от Ницше только одной правды о его жизни. И главное, ведь в конце концов он сам всеми силами хочет высказаться, открыть читателю свою мучительную тайну, как и Достоевский в своем «великом инквизиторе». Иначе для чего были бы предисловия? Отчего бы не оставить нас при убеждении, что его «*Menschliches, Allzumenschliches*» — это обыкновенные книги, в которых здоровый человек рассуждает как здоровый и о предметах, равно всем интересных? Если Ницше не высказывался до конца жизни прямо и открыто, то лишь потому, что

не смел отважиться на такой подвиг, вернее, потому, что не наступило еще время говорить с людьми обо всем откровенно. В их сознании уже брезжит новая истина, но она пока кажется не истиной, а пугалом, страшным призраком, пришедшим из иного, чуждого нам мира. Ее не решаются назвать настоящим именем, о ней говорят полунамеками, условными знаками, символами. Мы видели, на какие хитрости пускался Достоевский: его мысль почти невозможно фиксировать; за ней даже уследить трудно: она скользит и вьется точно угорь и под конец, словно умышленно, пропадает в густом тумане непримиримых противоречий. То же Ницше. Нужно много пристальнейшего внимания, нужен тот «сочувственный взгляд», о котором он говорит, чтобы разобраться в его сочинениях и не потеряться в хаосе необоснованных гипотез, произвольных психологических догадок, лирических отступлений, загадочных образов. Он и сам это знает: «Недаром, — говорит он, — я был и остался, быть может, до сих пор филологом. То есть учителем медленного чтения: это приучает, наконец, и писать медленно. Теперь уже не только вошло у меня в привычку, но и стало моим вкусом ничего не писать, что бы ни привело в отчаяние всякого рода торопящихся людей. Филология есть то почтенное искусство, которое требует от своих поклонников прежде всего одного: уйти в сторону, дать себе время поразмыслить, притихнуть, замедлить движения»*. Но, пожалуй, одного терпения и доброй воли недостаточно. Шопенгауэр справедливо заметил, что «необходимое условие для понимания как поэзии, так и истории составляет собственный опыт: ибо он служит как бы словарем того языка, на котором они говорят». Такого рода словарь до некоторой степени обязателен и при чтении сочинений Ницше. Ибо, несмотря на все его теоретические соображения, он сам все же принужден был пользоваться своими переживаниями как единственным источником познания: «Каков бы ты ни был, говорит он, служи себе источником своего опыта»**. И иначе, конечно, невозможно. Система притворства может в лучшем случае придать благообразный вид сочинениям писателя, но отнюдь никогда не даст ему необходимого содержания. Так у Достоевского мысль подпольного человека прячется под формой обличительной повести: «смотрите, дескать, какие бывают дурные, и себялюбивые люди, как овладевает иногда эгоизм бедным двуногим животным». Ниц-

* *Ницше*. Сочинения. Т. VI. С. 10.

** Там же. Т. II. С. 292.

ше же не романист, он не может говорить «устаами» посторонних будто бы героев, ему нужна научная теория. Но разве нет таких теорий, которые бы подошли к его новому опыту?

Была бы только охота выбирать, а теория найдется. Ницше остановился на позитивизме, обосновывающем; утилитарную точку зрения на мораль лишь потому, что она, при соответствующем желании, открывает больше всего простора подпольной мысли. Он мог бы, как Достоевский, удариться в крайний идеализм и выступить в роли обличителя. Он мог бы бичевать все проявления эгоизма, т. е. рассказывать о собственных «низких» помыслах и метать громы и молнии по адресу своих читателей, как делает гр. Толстой. Выбор формы решил отчасти случай, отчасти особый склад характера Ницше и та душевная подавленность, которую он испытывал в первые годы своей болезни. У него не было достаточно сил, чтобы греметь и проклинать, и он пристроился к холодному познанию. Потом, в позднейших своих произведениях он уже входит в роль и вооружается грозными перунами. Но в «Menschliches, Allzumenschliches» и «Morgenröthe» пред нами — позитивист, утилитарист, рационалист, холодно и спокойно сводящий все высшие и благороднейшие проявления человеческой души к низшим и элементарнейшим в целях будто бы теоретического познания. «Человеческое, слишком человеческое, — пишет Ницше в дневнике 1888 года, — есть памятник кризиса. Эта книга называется книгой для свободных умов (ein Buch für freie Geister): в ней почти каждая фраза знаменует победу, в ней я освобождаюсь от всего, что чуждо моей натуре. Чужд мне всякого рода идеализм; название книги уже говорит: где вы видите проявление идеализма, там я вижу лишь человеческое, увы! слишком человеческое. Я знаю людей лучше» *. В 1888 году, как видите, Ницше был много смелее и увереннее, чем в 1876 г., когда он писал «Menschliches, Allzumenschliches». Но все же и теперь он ссылается на то, что знает «людей», т. е. не себя, а других! А между тем все содержание «Menschliches, Allzumenschliches» взято исключительно из собственного опыта: Ницше имел лишь возможность убедиться, что идеализм чужд ему, что в его душе место идеальных стремлений занимают человеческие, слишком человеческие побуждения. И в 1876 году это открытие не только не обрадовало его, но уничтожило. Ведь он весь еще был проникнут тогда учением Шопенгауэра. Ведь почти тогда же он, восхваляя своего воспитателя, восклицал:

* Förster-Nietzsche. Bd. II. S. 296.

«Шопенгауэр учит жертвовать своим я, подчинять себя благороднейшим целям — прежде всего справедливости и милосердию»*. Возможно ли поверить, что он сразу отказался от «благороднейших» целей и признал свои человеческие запросы единственно законными и справедливыми? Увы! до этого он не дошел и не мог дойти даже под конец жизни — в момент же разрыва с Шопенгауэром и Вагнером он, конечно, считал свою неспособность к самопожертвованию исключительно одному ему свойственной чудовищной аномалией психической организации. Прежде чем решиться под покровом общепризнанной ученой теории исподволь и незаметно рассказать о себе, он провел не одну бессонную ночь в попытках вернуть свою заблудшую душу к высокому учению о самоотречении. Но все попытки оказались напрасными. Чем больше он убеждал себя в необходимости отказаться от своего я, чем ярче он рисовал себе картину будущего преуспевания человечества, тем горше, обиднее и больнее было ему думать, что на торжестве жизни не будет его, что он даже лишен возможности деятельно способствовать грядущей победе человечества. «Люди достигнут своих высших целей, не будет на земле ни одного униженного и жалкого существа, истина будет сиять всем и каждому — разве этого мало, чтоб утешить твою бедную душу, разве это не может искупить твоего позора? Забудь себя, отрекись от себя, гляди на других, любуйся и радуйся будущим надеждам человечества, как учили мудрецы с древнейших времен. Иначе ты дважды ничтожность. Иначе ты не только разбитый, но и нравственно погибший человек». Такие и еще более страшные слова, употребляемые человеком только наедине с собой и до сих пор не вынесенные на свет Божий ни одним из самых смелых психологов — даже Достоевским, нашептывала Ницше его воспитанная в идеалистических учениях совесть. Ведь он происходил из семьи лютеранских пасторов: его отец и дед были проповедниками, его мать и бабка были дочерьми проповедников. Приходилось ли вам когда-нибудь слышать или читать немецкие евангелические проповеди? Если приходилось, то вы поймете» что происходило в душе Ницше. Его не спрашивали, может ли он исполнить предъявленные к нему требования. Его не хотели укрепить, наставить, ободрить. Денно и ночью лишь гремел над ним грозный голос, произносивший страшное заклинание: *ossa arida, audite verbum Dei...*⁵⁵ Ницше понял тогда, что от людей ему больше нечего ждать. В первый раз в жизни почув-

* Ницше. Сочинения. Т. I. С. 410.

ствовал он, что значит полное одиночество. Весь мир был против него, и он поэтому — против всего мира. Компромисс, уступка, соглашение — невозможно. Ибо одно из двух: либо Ницше прав, либо точно его трагедия так глубока, так неслыханно ужасна, что все люди должны забыть свои обычные радости и огорчения, свои повседневные заботы и интересы и вместе с ним надеть вечный траур по безвинно загубленной молодой жизни, либо он сам должен отречься от себя и не притворно, а от всей души исполнить те требования, которые предъявлялись к нему от имени вечной Мудрости. Но если нельзя было принудить весь человеческий род страдать горем одного немецкого профессора, то и, наоборот, в такой же мере невозможно было никакими пытками и угрозами вырвать у этого немецкого профессора добровольное отречение от своих прав на жизнь. Весь мир и один человек столкнулись меж собой, и оказалось, что это две силы равной величины: более того, на стороне «мира» были все традиции прошлого, вся вековая человеческая мудрость, собственная совесть Ницше, наконец — сама очевидность, а на стороне Ницше — что было на его стороне, кроме одного отчаяния?..

Что же поддержало Ницше в этой безумной и неравной борьбе? Отчего он не отступил перед своим безмерно могучим противником? Где взял он отвагу не то что бороться, а хоть на минуту прямо взглянуть в глаза такому врагу. Правда, борьба была ужасная, неслыханная. Но тем более она поражает нас. Не кроется ли в ней та правда о человеке, о которой шла речь в конце предыдущей главы? И не значит ли это, что, восставая вместе с миром на Ницше, человеческая правда была ложью?

XXIII

В этом сущность того, что Ницше называет в себе «unbedingte Verschiedenheit des Blicks», в этом отличие его взгляда на жизнь от всех тех видов философского мирозерцания, которые доселе существовали. Человеческий разум, человеческая мудрость, человеческая нравственность, присвоившие себе право окончательного, последнего суда, говорили ему: ты раздавлен, ты погиб, тебе нет спасения, у тебя нет надежды. Повсюду, куда он ни обращался, он слышал эти холодные, безжалостные слова. Самые высокие, ультраметафизические учения в этом случае несколько не отличались от суждения обыкновенных, простых, никогда не заглядывавших в книги людей. Шопенга-

уэр, Кант, Спиноза, материалисты, позитивисты, глядя на Ницше и его судьбу, не могли ничего ему сказать, что не исчерпывалось бы знаменитой фразой, обращенной флегматическим белорусом к тонувшему товарищу: «Не трать, Фома, здоровья, ступай ко дну». Разница была лишь в том, что «учения» не были столь откровенны, как белорусский мужик, да, кроме того, требовали к себе почтительного, умиленного, благоговейного отношения, даже благодарности: они ведь дают метафизическое или нравственное утешение! Они ведь не от мира сего, они от чистого: разума, от *conceptio immaculate!*⁵⁶ И все, что не с ними, все, что против них, целиком относится к презренному, жалкому, земному, человеческому «я», от которого философы, благодаря возвышенности и гениальности своей натуры, давно уже счастливо освободились.

Ницше же чувствовал, что все метафизические и нравственные идеи для него совершенно перестали существовать, между тем как так оклеветанное «я», разросшись до неслыханных, колоссальных размеров, заронило перед ним весь мир... Другой человек на его месте смирился бы, может быть, навсегда; он бы и умер в том убеждении, что имел несчастье появиться на свет Божий без тех возвышенных добродетелей, которые украшают других людей, в особенности красноречивых и патетических учителей добра. Но, к счастью, он сам успел еще до своей болезни несколько раз выступить в роли учителя и, следовательно, в собственном прошлом имел уже некоторый материал для «психологии». Оглядываясь на свои первые литературные произведения, заслужившие такие восторженные похвалы со стороны Вагнера и других знаменитостей того времени, он естественно должен был задать себе вопрос. «Ведь вот я же имел не менее благородный и идеальный вид, чем все другие писатели, я горячо и хорошо проповедовал добро, взывал к истине, пел гимны красоте — не хуже, пожалуй, чем сам Шопенгауэр в своих юношеских произведениях. А между тем один тяжелый удар судьбы, простой, ординарный, глупый случай, несчастье, которое могло бы приключиться со всяким, с великим и с малым сего мира, — и я вдруг убеждаюсь, что тот эгоизм, которого я никогда в себе не подозревал, свойственен мне так же, как и обыкновенным смертным. Не значит ли, что и все другие учителя притворяются, что и они, когда вещают об истине, добре, любви; милосердии, — только играют торжественную роль, — кто добросовестно и в неведении, как когда-то я, а кто, может быть, не добросовестно и сознательно? Не значит ли, что все великие и снятые люди, если бы их поставить на мое место,

так же мало могли утешиться своими истинами, как и я? И что, когда они говорили о любви, самопожертвовании, самоотречении, под всеми их красивыми фразами, как змея в цветах, скрывался тот же проклятый эгоизм, который я так неожиданно открыл в себе и с которым я так безумно и так напрасно борюсь?» Эта мысль, еще неясная, может быть, даже не мысль, а инстинкт, определила собою характер ближайших исканий Ницше. Он вовсе не так уверенно остужал идеалы, как рассказывает о том в дневнике 1888 года. В его сочинениях мы имеем десятки свидетельств о том, сколько колебаний и сомнений пришлось испытать ему в первое время своего самостоятельного творчества. В сохранившихся после него бумагах есть заметка, относящаяся к 1876 году, т. е. к той эпохе, когда писалось «*Menschliches, Allzumenschliches*». «Как можно, — спрашивает он себя, — находить удовольствие в той *тривиальной* мысли, что мотивы всех наших поступков могут быть сведены к эгоизму» *. Уверенности, как видите, еще нет: мысль представляется ему тривиальной, но какая-то непонятная еще ему самому сила влечет его к ней. Впоследствии, в 1886 году, бросая ретроспективный взгляд на происхождение «*Morgenröthe*», он говорит: «В этой книге вы видите подземного человека за работой — как он роет, копает, подкапывается. Вы видите, если только ваши глаза привыкли различать в глубине, как он медленно, осторожно, с кроткой неумолимостью идет вперед, не слишком выдавая, как трудно ему так долго выносить отсутствие света и воздуха; можно, пожалуй, сказать, что он доволен своей темной работой. Начинает даже казаться, что его ведет какая-то вера, что у него есть свое утешение... Ему, может быть, нужна своя долгая тьма, ему нужно свое непонятное, таинственное, загадочное, ибо он знает, что его ждет: свое утро, свое избавление, своя заря» **. Но до веры, до зари еще ему было далеко. Любимая его мысль, с которой он в то время никогда не расставался и которую он варьировал на самые многообразные лады, выражается в следующем афоризме: «Вы думаете, что все хорошее имело во все времена совесть на своей стороне? Наука, т. е. уже несомненно нечто хорошее, обходилась долгое время без совести и являлась в жизнь без всякого пафоса, всегда тайно, окольными путями, прячась под покрывалом и маской, подобно преступнику или в лучшем случае с тем чувством, которое должен испытывать контрабандист.

* *Ницше*. Сочинения. Т. XI. С. 133.

** Там же. Т. VI. С. 3.

Дурная совесть есть лишь предыдущая ступень, а не противоположность чистой совести: ибо все хорошее было когда-то новым, стало быть, непривычным, противным нравам, безнравственным и грызло, как червь, сердце того счастливец, который открыл его впервые»*. Это достаточно выясняет, сколько борьбы, колебаний, сомнений пришлось вынести Ницше на его «новом» пути. Везде видеть «человеческое», одно лишь человеческое ему было страшно, но вместе с тем необходимо. Не из простого любопытства, даже не из научной любознательности принялся он за свою подземную работу: ему нужна была долгая тьма, ему нужно было непонятное, таинственное, загадочное. О, как влекло его «назад» — к тому простому, легкому, устроенному миру, в котором он жил в молодости! Как хотел он примириться с «совестью», вновь вернуть себе право торжественно говорить заодно со всеми учителями о высоких предметах! Но все пути «назад» были ему заказаны. «До сих пор, — рассказывает он, — хуже всего умели «думать о добре и зле. Это всегда было слишком опасным делом. Совесть, доброе имя, ад, а подчас даже и полиция не позволяли и не позволяют здесь откровенности: в присутствии нравственности, как и в присутствии каждой власти, думать или разговаривать не разрешается: здесь нужно — *повиноваться*. С тех пор как стоит мир, ни одна власть еще добровольно не соглашалась стать предметом критического обсуждения: критиковать нравственность, принимать ее как проблему, как нечто проблематическое — разве это не значило самому стать безнравственным? Но нравственность располагает не только всякого рода устрашающими средствами, чтоб отпугивать от себя беспощадную критику; ее сила и прочность еще больше коренятся в свойственном ей особом искусстве очаровывать людей: она умеет вдохновлять. Одного ее взгляда бывает достаточно, чтобы парализовать критическую волю, переманить ее на свою сторону, даже обратить ее против нее же самой, так что критик, подобно скорпиону, впивается жалом в свое собственное тело. С древнейших времен нравственность владела всеми средствами искусства убеждения: нет таких ораторов, которые не обращались бы к ее помощи. С тех пор как на земле говорят и убеждают, нравственность всегда оказывалась величайшей соблазнительницей — и, что касается нас, философов, она была для нас истинной Цирцеей⁵⁷»**.

* Там же. Т. III. С. 49.

** Там же. С. 4.

Итак, все в жизни лишь «человеческое, слишком человеческое» — ив этом спасение, надежда, новая заря? Можно ли придумать более парадоксальное утверждение? Пока у нас были лишь первые сочинения Ницше, в которых он уверял, что для него важна лишь объективная истина, мы могли объяснить себе такую странность, относя Ницше к тому довольно распространенному типу кабинетных ученых, которые умеют за своей теоретической работой забывать и мир, и людей, и жизнь. Но теперь очевидно, что Ницше никогда *не был* позитивистом. Ибо что общего между позитивизмом и новой зарей? У позитивизма своя заря, свои надежды, свое оправдание: его вера — утилитарная мораль, та самая мораль, под которую так упорно и так долго подкапывался Ницше. Обитателей подполья утилитаризм сознательно игнорирует, понимая, что он им ничем помочь не может. Правда, он ставит своей задачей счастье людей и принципиально никому не желает отказывать в праве на жизнь. Но в тех случаях, когда человеку отказано в этом так называемыми независящими обстоятельствами, утилитарная мораль ничего не может поделать и, не желая открыто признавать свое бессилие, бросается в объятия идеализма. Незаметно для неопытного глаза, она слова — «счастье людей» заменяет другими, с виду очень похожими словами — «счастье большинства». Но сходство, здесь лишь внешнее. «Счастье большинства» не только не значит то же, что «счастье людей», но значит прямо-противоположное. Ибо во втором случае предполагается, что все будут устроены, а первом же меньшинство приносится в жертву большинству. Но разве позитивизм имеет право призывать к жертве, разве он умеет оправдать жертву? Ведь он обещал счастье, и только счастье ведь он вне счастья не видит смысла жизни, и вдруг — жертва! Ясно, что в трудную минуту ему не обойтись без помощи идеализма: менее ясно, но столь же несомненно, что утилитаризм никогда и не хотел разлучаться с идеалами. Он только бравировал своей научностью, а в глубине души (у утилитаризма была «душа», кто бы мог подумать!) верил в правду, добро, истину, в непосредственную интуицию, во все высокие и святые слова. И Достоевский, изображая Ракитина «подсаленным», клеветал, как уже было указано, на веру позитивизма.

Но Ницше уже давно распростился с идеалами. «Счастье большинства» его не прельщало. Жертва? Может быть, он еще способен был вдохновиться этим красивым словом — но, увы! ему уже нечем было жертвовать. Что мог отдать он? Свою жизнь? Но это было бы не жертвой, а *самоубийством*. Он рад

был бы умереть, чтоб избавиться от постылой жизни. Но к алтарю сносятся лишь богатые дары, и измученное, надломленное, изуродованное существование не по вкусу добру, которое, как языческие идола, требует себе молодые, свежие, прекрасные, счастливые, не тронутые страданием жизни.

XXIV

Следовательно, под прикрытием позитивизма Ницше преследовал совсем иные задачи. Позитивизмом, научностью он пользовался для посторонних целей: то ему нужно было «казаться» бодрым, любопытствующим, насмешливым и т. п., то ему нужна была теория, к которой может прийти больной и страждущий человек, отклоняя естественно возникающие в нем суждения. Для нас все это может иметь только чисто психологический интерес, тем более что Ницше все время гнул свою линию и только ждал случая, чтобы освободиться от спутывавшей его теории и заговорить смело по-своему. Но смелости нужен талант, сила, нужно оружие для борьбы, и у Ницше проходит несколько лет, прежде чем он решается открыто возвестить свои «подпольные» мысли. Я, впрочем, полагаю, что настоящие позитивисты предпочли бы не иметь в своей библиотеке даже «Menschliches, Allzumenschliches» и «Morgenröthe». Несмотря на то что в этих книгах Ницше ведет постоянную войну с метафизикой, он обнаруживает в своих научных стремлениях беспокойство, граничащее с бестактностью. Сила позитивизма в умении обходить молчанием все вопросы, признаваемые им принципиально неразрешимыми, и направлять наше внимание лишь на те стороны жизни, где не бывает непримиримых противоречий. Ведь и границы нашего познания именно там кончаются, где начинаются непримиримые противоречия. В этом смысле кантовский идеализм, как известно, является вернейшим союзником позитивизма, и знаменитый спор между Уэвеллем и Миллем⁵⁸, если и не был, собственно говоря, спором о словах и научных терминах, то, во всяком случае, имел очень ограниченное теоретическое значение. Альберт Ланге, осуждая Милля и принимая на себя защиту Уэвелля и Канта, только лишний раз явил нам пример человеческого пристрастия. Скажу более: на мой взгляд, не Милль, как утверждает Ланге, а скорее уже Уэвелль проявил некоторую недобросовестность. Зачем было доводить Милля до нелепых признаний? Всякий другой на месте этого последнего нашел бы

возможность как-нибудь извернуться и не брать на себя ответственности за крайние выводы, всегда, как известно, компрометирующие всякого рода теории. Разве кантовская теория априорности не приводит к абсурду, к тому, что называется на философском языке теоретическим эгоизмом, т. е. к необходимости каждому человеку думать, что кроме него нет больше никого во всей вселенной? Наиболее добросовестные кантианцы и не скрывают этого. Шопенгауэр, например, прямо заявляет, что теоретический эгоизм опровергнуть невозможно. Но это отнюдь не мешает ему развивать свои философские положения, исходящие из кантовских принципов. От неожиданного препятствия он отделяется шуткой. Теоретический эгоизм, говорит он, есть, правда, крепость неприступная, но находящийся в ней гарнизон так слаб, что можно, не взявши ее, смело идти вперед и не бояться нападения в тылу. И это почти единственный способ спасти идеализм от грозящего ему *reductio ad absurdum*. Другой, более распространенный и верный способ — это просто забыть о теоретическом эгоизме, «игнорировать» его. Если бы Милль захотел прибегнуть к такого рода приемам, он мог бы гораздо более победоносно закончить свою полемику. Но Милль был честным человеком. Милль был воплощенная честность даже сравнительно с немцами, предъявляющими исключительные претензии на эту добродетель. И его честность нам изображают как недобросовестность! Не знаю, пришлось ли читать Миллю книгу Ланге — но если пришлось, то, верно, она лишний раз подтвердила в его глазах прописную истину о том, что у людей не найдешь справедливости.

И в чем увидели недобросовестность Милля? В противоположность Канту он не хотел признавать внеопытного познания и в причинной связи явлений видел только их фактическое, действительное, а не необходимое отношение. Само собою разумеется, что у Милля никогда и в мыслях не было посягать на неизменность законов природы. Но разве опыт тысячелетий не служит достаточным залогом неизменности? Для чего же обращаться, к опасному метафизическому способу доказательств, когда на самом деле в наше время уже никто серьезно не сомневается с закономерности явлений природы. Метафизика пугала положительного мыслителя. Сегодня возвещается априорность закона причинности, идеальность пространства и времени, а завтра на таком же основании станут оправдывать ясновидение, вертящиеся столы, колдовство — что хотите. Миллю допущение априорности казалось рискованнейшим шагом в фи-

лософии. И ведь его тревога была не напрасна: ближайшее будущее показало, что он был прав. Уже Шопенгауэр воспользовался теорией Канта об идеальности времени для объяснения явлений ясновидения. И ведь его заключение логически безупречно. Если время есть форма нашего познания, если, следовательно, мы лишь воспринимаем, как настоящее, прошедшее и будущее, то, что на самом деле происходит вне времени, т. е. одновременно (это все равно), то, следовательно, мы не умеем видеть прошедшее или будущее не потому, что это вообще невозможно, а лишь потому, что наши познавательные способности устроены известным образом. Но наши познавательные способности, как и вся наша духовная организация, не есть нечто неизменное. Среди миллиардов рождающихся нормальных людей возможны, от времени до времени, и отступления от нормы. Возможно такое устройство мозга, при котором человек не будет воспринимать явления во времени, и, стало быть, для него будущее и прошедшее сольются с настоящим и он сможет предсказывать еще не наступившие и видеть уже поглощенные для других историей события. Как видите, последовательность в заключении чисто «математическая». Милль, при его добросовестности, принужден был бы, скрепя сердце, уверовать в ясновидение, если бы только признал априорность времени. Хуже того, он, верно, не отделался бы даже от теоретического эгоизма и принужден был бы утверждать, что он один только существует во всей вселенной! Так что у него были серьезные основания бояться кантовского идеализма. Но это отнюдь не значит, что дело науки было менее близко его сердцу, нежели сердцу Канта, и что он не стремился утвердить на веки вечные истину о закономерности явлений природы: он только избегал опасных гипотез и рискованных способов доказательства.

И вот его противники, в свою очередь, представляют ему возражение: если закономерность явлений природы доказывается только опытом, т. е. прошлой историей, то принципиально, теоретически по крайней мере нужно допустить, что когда-нибудь ей может прийти и конец. Теперь еще господствует закономерность, но в один прекрасный день начнется царство произвола. Или здесь на земле существует причинная связь явлений, а где-нибудь на отдаленной планете ее нет. Вы не можете представить никаких доказательств противного, ибо историческое наблюдение может иметь лишь ограниченное, относительное значение. На месте Милля всякий другой все-таки как-нибудь извернулся бы, но Милль не мог не быть правдивым и признал,

что у нас точно нет никаких доказательств на счет завтрашнего дня и дальней планеты. Это значит, говоря проще, что до сегодня находящиеся в покое предметы не приходили сами по себе, без внешней причины, в движение, но завтра все может пойти по-иному и камни станут прыгать к небу, горы сойдут с места, реки потекут вспять*. То есть опять-таки всего этого не будет: тысячелетняя история достаточно убедительно свидетельствует об этом, но принципиально такую возможность отрицать нельзя. Так или почти так говорил, вернее, принужден был говорить Милль. Понятно, что положительный мыслитель такие выводы принимает неохотно и лишь в тех случаях, когда его понуждает к тому особенно развитая совесть ученого. Понятно также, почему у Милля был такой огорченный, убитый вид, когда он делал эти признания. Ланге, верно подметив, что Миллю изменило его обычное ясное и ровное настроение духа, спешит донести читателю, что причина тому — нечистая совесть: Милль чувствует себя прижатым к стене и, не желая сознаться в своей неправоте, допускает для него самого очевидно нелепые выводы. На самом же деле было как раз наоборот: Милль принес в жертву своей совести не «истину», а свое душевное спокойствие. Мысль о возможности действия без причины была ему противна до глубины души, мучила его, и если бы у него была хоть какая-нибудь возможность, он бы отверг ее. Но что предлагали ему идеалисты? Априорные понятия с

* Считаю необходимым оговориться, что я излагаю мнение Милля своими словами. Милль, разумеется, не говорит о «завтра» (завтра он оберегает для позитивизма), не упоминает и о движущихся горах или текущих вспять реках: все эти конкретности я прибавил уже от себя, ради наглядности, конечно. Во избежание же нареканий приведу соответствующую цитату из его «Логики»: «Я убежден, что всякому человеку будет нетрудно представить себе, что в одной из многих сфер, на которые звездная астрономия делит теперь вселенную, события могут следовать одно за другим случайно, без всякого определенного закона. Ни в нашей опытности, ни в нашей духовной природе ничто не представляет достаточной или хоть какой-либо причины верить, чтоб нигде этого не было. Предположим (и это вполне возможно вообразить), что настоящий порядок вселенной окончился и что наступил хаос, в котором нет определенной последовательности событий и прошедшее не ручается за будущее. Если б какой-либо человек чудом остался жив и был свидетелем этой перемены, то, наверно, скоро перестал бы верить в какое бы то ни было единообразие, так как самое единообразие перестало бы существовать» («Система логики». Кн. III. Гл. XXI. § 1).

перспективой вертящихся столов и веры в ясновидение? Так лучше уже действие без причины где-нибудь очень далеко и через много тысяч лет (*почти* априорная причинность). Тут, во-первых, не обманываешь себя, а, во-вторых, в конце концов никто никогда не воспользуется этим положением, так как все равно оно *практически* неприменимо и никому не нужно — большего и сам Кант не добивался. Так что всего один неприятный момент, зато эмпирическое обоснование достоверности нашего знания — это такой оплот против скептицизма, с которым не выдержат сравнения никакие метафизические теории познания, даже кантовские.

Читатель видит, что недобросовестны были противники Милля. Я не могу допустить, чтоб они не чувствовали уязвимости идеализма. Всякий человек, сколько-нибудь опытный в философских вопросах, отлично знает, что до сих пор еще не была придумана ни одна система, совершенно свободная от противоречий. Может быть, об этом и не следует слишком громко говорить, но ведь еще Шопенгауэр заявил, что всякая философия, не признающая предпосылок, есть шарлатанство. Эта тайна неизвестна только непосвященным. А если так, то, значит, простое литературное приличие требовало от Уэвелля или Ланге, чтоб они оставили в покое Милля, не трогали его предпосылок и не переходили в споре известной черты. У них на совести были и теоретический эгоизм, и ясновидение — великие и тяжкие грехи, как бы остроумно ни шутил Шопенгауэр: нужно было простить позитивистам действие без причины в том смысле, в каком это допускал Милль. От таких выводов можно отделаться только предпосылками — с какой же стати от Милля требуют доказательств? И главное, к чему приводят такие требования? Они только способны подорвать доверие к науке вообще, т. е. ко всем попыткам упрощить, успокоить, пригладить, приручить действительность. Они лишь открывают путь скептицизму, который, как коршун за добычей, следит за всякого рода доведенными до абсурда догматами, и, следовательно, из-за ничем не оправдываемых теоретических притязаний предают общее дело самому опасному врагу, какой только может существовать. Ибо главная задача науки, как и морали, состоит в том, чтоб дать людям прочную основу в жизни, научить их знать, что есть и чего нет, что можно и чего нельзя. Пути же к этому все-таки дело второе: во всяком случае, они не так важны, чтобы из-за них забывать основную цель. Как плохо это понимают кантианцы и как хорошо это знал Кант! Несмотря на то что он не мог не радоваться и не ставить себе в

заслугу свою новую точку зрения в философии, он видел в Юме не врага своего, а союзника и предшественника и высоко ценил его аргументацию. А ведь Милль для науки, пожалуй, значит не меньше, чем Юм. Посмотрите только, с каким терпением и с каким знанием дела обходит он в своей системе логики или в трактате об утилитаризме все подводные камни, встречающиеся на его пути, и как неуклонно и неизменно, какой твердой и верной рукой ведет он свой ученый корабль к тому берегу, где живет положительная наука, т. е. несомненность, очевидность и, наконец, как венец всего, кантово-толстовская прочность! Разве это не колоссальная заслуга? И разве априорные суждения не приводят к большей прочности и ясности, чем метод Милля?

Но, как уже сказано, в конце концов спор идеализма с позитивизмом и даже с материализмом есть только спор о словах. Как ни язвят друг друга спорящие стороны, постороннему наблюдателю ясно, что в существенном они согласны между собой, и тут только повторяется старая история: свои своя не познаша. Что касается Ницше, то только первые его произведения могут быть причислены к одному из существующих философских направлений. Начиная же с «*Menschliches, Allzumenschliches*», т. е. с того момента, когда он взглянул на мир своими глазами, он сразу равно далеко ушел от всех систем. У позитивизма и материализма он брал оружие, чтоб бороться с идеализмом и наоборот, так как ничего так искренно и глубоко не желал, как гибели всем придуманным людьми мировоззрениям. Та «прочность», которая считалась высшей и последней целью философских построений и на которую заявляли свои притязания все основатели школ, не только не прельщала, но пугала его. Для Канта, для материалистов, для Милля она была нужна, ибо обеспечивала им неизменность того положения в жизни, которое им было дорого. Но Ницше ведь прежде всего добивался *изменить* свое положение: что могла ему сулить прочность? *Savoir pour prévoir*⁵⁹ или закономерность, которыми так соблазнял нас позитивизм, звучала для него как обидная насмешка. Что мог он предвидеть? Что прошлого не вернуть? Что он никогда не излечится и сойдет в конце концов с ума? Это он и без позитивизма, и без науки знал. А кантовский идеализм, с венчающей его нравственностью категорического императива, разве говорил иное? Ницше был и остался близок только языку скептицизма, и не того салонного или кабинетного скептицизма, который сводится к словесному остроумию или построению теории, а того скептицизма, который

проникает всю душу человека и навсегда выбивает его из обычной жизненной колеи. «Берег исчез из глаз моих, волны бесконечного охватили меня», — говорит Заратустра. Что могут тут поделывать позитивизм или идеализм, которые всю свою задачу полагают в том, чтоб убедить человека в близости берега, чтоб скрыть от него бесконечность и удержать его в ограниченной области явлений, для всех людей одинаковых, поддающихся точным определениям, привычных, понятных. Для Милля необходимость признать возможность действия без причины даже для отдаленной планеты была величайшим огорчением. Ланге вслед за Кантом принял априорность, лишь бы только не видеть себя принужденным-допустить произвол в природе. Но Ницше все их заботы были чужды; наоборот, их опасения были его надеждами. Его жизнь еще значила, могла значить что-нибудь только в том случае, если все ученые построения были лишь добровольным самоограничением пугливого человеческого ума. Его жизненная задача сводилась именно к тому, чтоб выйти за пределы тех областей, куда его загоняли традиции науки и морали. Отсюда его ненависть к науке, выразившаяся в борьбе с философскими системами, и отвращение к морали, давшее формулу «по ту сторону добра и зла». Для Ницше существовал лишь один вопрос: «Господи, отчего ты покинул меня?» Знаете вы эти простые, но исполненные такой беспредельной скорби и горечи слова? На такой вопрос может быть только один ответ: и человеческая наука, приладившаяся к средней, обыкновенной жизни, и человеческая мораль, оправдывающая, освящающая, возвеличивающая, возводящая в закон нормы, дающие опору посредственности («набожная память о Ростове», «добро есть Бог»), — ложны. Говоря словами Ницше: нет ничего истинного, все позволено — или переоценка всех ценностей.

XXV

Отсюда тот странный, чуждый людям характер философии Ницше. В ней нет устойчивости, нет равновесия. Она их и не ищет: она живет противоречиями, как и мировоззрение Достоевского. Ницше не пропускает случая посмеяться над тем, что называется прочностью убеждения. Предпосылки, которые Шопенгауэр считал столь необходимыми для философии и которые он не только оправдывал, но даже не считал нужным, как это обыкновенно делается, скрывать, находят в Ницше злейше-

го и язвительнейшего критика. «В каждой философии, — говорит он, — есть момент, когда на сцену выступают “убеждения” философа, или, говоря языком старинной мистерии, — *adventavit asinus pulcher et fortissimus*⁶⁰» *. Но наряду с такими утверждениями вы встречаете и прямо противоположные, им на вид: «Ложность какого-нибудь суждения вовсе не служит достаточным против него возражением в этом, может быть, слышатся самые странные звуки нашего нового языка. Вопрос лишь в том, насколько оно поощряет, поддерживает жизнь, насколько оно поддерживает, может быть, развивает вид, и мы специально склонны утверждать, что самые ложные суждения (к ним принадлежат синтетические суждения *a priori*) нам наиболее необходимы; что без допущения логических фикций, без сравнения действительности с вымышленным миром безусловного, всегда себе равного, без постоянной фальсификации мира посредством числа — человек совершенно не может существовать. Отказаться от ложных суждений — значит отказаться от жизни, отрицать жизнь, признать ложь основным условием жизни, это значит, конечно, вступить в опаснейшее противоречие с привычной человеческой точкой зрения; и философия, осмеливающаяся на это, тем самым становится по ту сторону добра и зла» **. Но естественно возникает вопрос: если ложь и ложные суждения являются основными условиями человеческого существования, если они способствуют сохранению, даже развитию жизни, то не правы ли были мудрецы, которые, как великий инквизитор у Достоевского, выдавали эту ложь за *истину*? И не благоразумнее ли всего было бы оставаться при традициях, т. е. по-прежнему совсем и не допытываться того, что такое истина, и держаться на этот счет бессознательно сложившихся мнений, т. е. иметь не предпосылки, «убеждения», по поводу которых Ницше вспомнил непочтительные слова старинной мистерии? Раз синтетические суждения *a priori* так необходимы человеку, что без них невозможна жизнь, что отвергать их — значит отрицать жизнь, то пусть бы они себе носили прежнее почетное название истинных в каком виде они, конечно, наилучше могут исполнить свое благородное назначение. Для чего выставлять на вид их ложность? Отчего бы не заложить их корни, по примеру Канта, и гр. Толстого, в иной мир, так чтобы люди не только бы уверовали в их истинность, но убедились бы даже, что они имеют потустороннюю, метафи-

* *Ницше*. Сочинения. Т. VII. С. 16.

** Там же. С. 12.

зическую основу? Раз ложь так нужна для жизни, то не менее нужно людям думать, что эта ложь не есть ложь, а истина... Но, очевидно, Ницше занимает не «жизнь», о которой он так хлопочет, а нечто иное, по крайней мере не такая жизнь, как: та. которая до сих пор оберегалась позитивизмом, синтетическими суждениями а priori и их жрецами, учителями мудрости. Иначе он не стал бы выкрикивать чуть лине на площади профессиональную тайну философии, а, наоборот, постарался бы как можно глубже скрыть ее. Уже Шопенгауэр сделал тактическую ошибку, провозгласивши, что без предпосылок невозможна философия, — Ницше же идет еще дальше его. Значит, в конце концов его занимает отнюдь не вопрос о сохранении и поддержании того, что он называет отвлеченным словом «жизнь». О такой «жизни» он, как и многие другие, хотя и говорит, но не заботится и не думает. Он знает, что «жизнь» до сих пор существовала без опеки философов: обойдется она и на будущее время своими силами. И оправдывая таким рискованным способом синтетические суждения а priori, Ницше лишь стремится *скомпрометировать* их, чтоб открыть себе путь к полной свободе исследования, чтоб отвоевать себе право говорить о том, о чем люди молчат.

«Там, внизу (у людей), — говорит Заратустра, — все слова напрасны. Там видят лучшую мудрость в умении забывать и проходить мимо: это я узнал от них. И кто хочет все понять у людей, тот должен на все нападать»*. В молодости и сам Ницше в этом отношении ничем не отличался от других философов. Не по доброй воле стал он останавливаться там, где другие проходили мимо, и запоминать то, что другие забывают. «Страдание спрашивает о причинах: удовольствие же склонно оставаться при самом себе и не оглядываться назад»**. Но и не всякое страдание научает нас спрашивать. Человек является в жизнь позитивистом, и ему вовсе не нужно пройти сперва через теологический и метафизический период, чтоб приобрести вкус к той ограниченности познания, которая рекомендуется положительной философии. Наоборот — он избегает слишком большой мудрости, и даже от страдания он прежде всего старается избавиться, отделаться. И только тогда, когда все попытки в этом положительном направлении окажутся бесплодными, когда он убеждается, что нельзя «приспособиться», что нельзя найти такого положения, при котором «страдание» пе-

* Там же. Т. VI.

** Там же. Т. V. С. 51.

рестанет напоминать о себе, он выходит за пределы позитивной истины и начинает спрашивать, не соображаясь уже с тем, дозволены или не дозволены его вопросы современной методологией и теорией познания. «Мы все, — говорит Ницше, — живем в сравнительно слишком большой безопасности для того, чтобы стать настоящими знатоками человеческой души: один из нас познает вследствие страсти к познанию, другой — от скуки, третий — по привычке: никогда мы не слышим повелительного голоса: “познай или погибни”. До тех пор пока истины не врезаются точно ножом в наше тело, мы относимся к ним с пренебрежительной сдержанностью; они кажутся нам слишком похожими на “пернатые сновидения”, которые мы можем принять или не принять, словно в них есть нечто зависящее от нашего произвола, словно мы можем проснуться от этих наших истин»*. Вы видите, каким образом раздвигаются пределы познаваемого мира: нужен повелительный голос — «познай или погибни», категорический императив, о котором не вспоминал Кант Наконец, нужно, чтобы истины врезались в тело, словно ножом, — и об этом не говорится, ничего не говорится ни в теории познания, ни в логиках. Там процесс отыскания истин изображается совсем иначе, там мыслить — значит спокойно, последовательно, хотя и с напряжением, но безболезненно переходить от заключения к заключению до тех пор, пока искомое не будет найдено. У Ницше же мыслить — значит терзаться, мучиться, корчиться в судорогах. У Достоевского, если вы помните его романы, тоже никто из героев не размышляет по правилам логики: везде у него неистовства, надрывы, плач, скрежет зубовой. Философ-теоретик видит во всем этом ненужные, даже вредные излишества. Спиноза говорит: *non ride-re, non lugere, neque detestari, sed intelligere*⁶¹. Он думает, что «понять» можно путем отвлеченного или, как его охотно называют, объективного размышления. Но что «поняла» до сих пор философия? У Ницше являются законные сомнения, действительно ли приемы, рекомендуемые Спинозой и доселе всегда практиковавшиеся учителями мудрости, обеспечивают наиболее верный или даже единственно верный путь к истине. «Может быть, в нашем борющемся существе и есть скрытое *геройство*, но, наверное, в нем нет ничего божественного, вечно в себе покоящегося, как думал Спиноза. Сознательное мышление, именно мышление философское, есть наиболее бессильный, а потому относительно более спокойный и ровный вид размыш-

* Ницше. Сочинения. Т. IV. С. 311.

ления: так что именно философ легче всего может быть приведен к ошибочному суждению о природе нашего познания...» *

Но не только «философ» — все мы, люди современного воспитания, уже в силу условий нашего развития едва ли способны правильно судить о природе и пределах нашего познания и об «истине». Правда, суеверие всегда жило между людьми, и нельзя назвать такой эпохи, когда бы какая-нибудь ошибка не почиталась истиной, и великой истиной. Но никогда еще люди не были так глубоко убеждены в непогрешимости их методологических приемов, как в наше время. Наш век ведь называют веком скептицизма *par excellence*⁶², иначе говоря, полагают, что ежели мы что-либо выдаем за истину, то лишь после самого тщательного и внимательного ее исследования, когда уже не может относительно нее быть никакого сомнения. «Верить» же мы совсем не умеем, если бы даже и хотели. А между тем уже с детства мы приучаемся «верить» — и главное — верить самым неправдоподобным вещам! Крестьянский мальчик или молодой дикарь тоже, конечно, верят тому, что им рассказывают старшие. Но им обыкновенно ничего неправдоподобного, насилующего мысль и не рассказывают. Им сообщают, например, что существуют колдуны, лешие, ведьмы. Все это — неправда, всего этого нет, но ведь все это мыслимо, понятно. Из этих рассказов молодой ум лишь выводит заключение, что есть вещи, очень страшные и интересные, которые ему еще не приходилось видеть, но которые, быть может, он когда-нибудь и увидит собственными глазами. Иное дело ребенок нашего общества: от сказок его голова свободна, он знает, что чертей и волшебников не бывает, и приучает свой ум не верить рассказам такого рода, даже если бы в душе и была у него склонность к чудесному. Но зато уже с самого раннего возраста ему сообщают положительные сведения, неправдоподобность которых превосходит решительно все выдумки, на которые когда-либо пускались самые фантастические составители сказок. Ему, например, говорят — и таким авторитетным тоном, ввиду которого умолкает и должно умолкнуть всякое сомнение, — что земля неподвижна, как об этом свидетельствует очевидность, что солнце не обегает землю, что небо не твердь, что горизонт — только оптический обман и т. д. без конца. Все это узнается в раннем, очень раннем детстве и обыкновенно даже без тех сообщений и доказательств, которые приводятся в элементарных учебниках географии. И все это принимается как несомненная,

* Там же. Т. V. С. 253.

не подлежащая даже проверке истина, ибо исходит от старших, ибо написано в книгах. Скажите, какая сказка, даже не из тех, которые рекомендуются образованными людьми для народа, а из тех, которые изготавливаются безграмотными писателями в целях наживы, заключает в себе больше очевидной для ребенка лжи, чем преподаваемые ему нами истины? Колдун, ведьма, дьявол — это только нечто новое, но понятное, не противоречащее очевидности. Вертящаяся же земля, неподвижное солнце, фиктивное небо и т. п. — все это ведь верх бессмыслицы для ребенка. И тем не менее это — истина, он знает это наверное, и с этой неправдоподобной истиной он живет целые годы. Разве такое насилие над детским умом может не изуродовать его познавательные способности? Разве вера в смысл бессмыслицы не становится его второй природой? И разве в конце концов у каждого из нас не должна навеки остаться в душе склонность принимать за истину только то, что представляется всему нашему существу как ложь? Или — если этот вывод покажется слишком парадоксальным или преувеличенным — разве, во всяком случае, у нас не должно быть готовности верить в очевидную для нас нелепость (*intelligere*, иначе говоря), раз только она обставлена известной аргументацией и исходит от ученых людей или из их книг? Например, в шопенгауэровскую волю, кантовскую *Ding an sich*, Спинозовского *deus sive natura*? Наш ум, в детстве усвоивший столько нелепостей, потерял способность к самозащите и принимает все, кроме того, от чего его предостерегали с детства же, т. е. чудесного, иначе говоря, действия без причины. Тут он всегда настороже, тут его ничем не заманишь — ни красноречием, ни вдохновением, ни логикой. Но раз нет чудесного — все пройдет. Что, например, «понимает» современный человек в словах «естественное развитие мира»? Забудьте на минуту, на одну минуту, если только это возможно, свою «школу», и вы сразу убедитесь, что развитие мира ужасно неестественно: *естественно бы было, если бы не было ничего — ни мира, ни развития*. А между тем среди современных людей нет почти ни одного, который бы не верил в догму естественности так же прочно, как верит набожный католик в непогрешимость папы. Даже более того: католика еще можно как-нибудь разуверить, современный же человек ни за что не примет серьезно мысль о том, что мир развился неестественно и что, стало быть, произвол в природе, действие без причины, о котором говорит Милль, годится не только как указание пределов нашего познания. Для него, как и для Милля и Канта, это истина, вне которой не может быть не только

мышления, но и жизни. Те, которые отрекаются от нее, кажутся по общему убеждению ужаснейшим из существующих наказаний: вечным бесплодием. Вот каким драконом охраняется позитивизм и идеализм! У кого хватит мужества вступить с ним в борьбу! И как может обыкновенный человек, только человек отважиться на такой страшный подвиг, возвестить открыто: нет ничего истинного, все позволено? Не нужно ли ему для этого прежде всего перестать быть человеком, не нужно ли ему отыскать в себе иные, еще не известные, не испытанные силы, которыми мы до сих пор пренебрегали, которых мы боялись? Послушайте молитву Ницше, и вы поймете хоть отчасти, как рождаются убеждения в нашей душе и что значит идти своим путем и иметь свой взгляд на жизнь: «О, пошлите мне безумие, небожители! Безумие, чтоб я, наконец, сам поверил себе. Пошлите мне бред и судороги, внезапный свет и внезапную тьму, бросайте меня в холод и жар, каких не испытал еще ни один смертный, пугайте меня таинственным шумом и привидениями, заставьте меня выть, визжать, ползать, как животное: только бы мне найти веру в себя. Сомнение пожирает меня, я убил закон, закон страшит меня, как труп страшит живого человека: если я *не больше*, чем закон, то ведь я отверженнейший из людей. Новый дух, родившийся во мне, — откуда он, если не от вас? Докажите мне, что я ваш, — одно безумие может мне доказать это»*.

XXVI

Молитва Ницше была услышана: небожители послали ему безумие. Во время одной из его уединенных прогулок по горам швейцарского Энгадина его внезапно, точно молнией, поразила мысль о «вечном возвращении» — и с этого момента характер его творчества совершенно изменяется. Теперь перед нами уже не подпольный человек, робко и осторожно, под прикрытием чуждых ему теорий, подкапывающийся под принятые убеждения. Нам говорит Заратустра, верующий в свою пророческую миссию, осмеливающийся свое мнение противопоставлять мнению всех людей. Но, странно, несмотря на то, что Ницше видит в идее о вечном возвращении начало и источник своего нового мировоззрения, он нигде подробно и ясно не развивает ее. Несколько раз в «Also sprach Zarathustra» он начинает гово-

* *Ницше*. Сочинения. Т. IV. С. 23.

речь о ней, но каждый раз обрывает речь чуть ли не на полуслове. Так что невольно приходит в голову подозрение, что «вечное возвращение» в конце концов было только неполным и недостаточным выражением испытанного Ницше внезапного душевного подъема. Это становится тем более вероятным, что самая идея — стара и не принадлежит Ницше. О ней говорили уже пифагорейцы, и Ницше, специалист классической филологии, конечно, не мог не знать этого. Очевидно, что для него она имела другое значение, чем для древних, и что соответственно этому он мог с ней связывать и иные надежды. И точно, какой смысл могло дать его жизни обещание вечного возвращения? Что мог он почерпнуть в убеждении, что его жизнь, такая, какой она была, со всеми ее ужасами, уже несчетное количество раз повторялась и затем столь же несчетное количество раз имеет вновь повториться без малейших изменений? Если бы Ницше в «вечном возвращении» видел только то, о чем говорили пифагорейцы, — оно бы принесло ему мало новых надежд! И наоборот, раз «вечное возвращение» дало ему новые силы, то, стало быть, оно обещало ему нечто иное, чем простое повторение того, что он уже имел в действительности. Можно поэтому с уверенностью сказать, что идея эта являлась для Ницше прежде всего символическим протестом против господствующей ныне теории познания с ее практическими выводами относительно роли и значения в мире отдельного человека. Она выражала *не все*, что думал Ницше. Оттого-то он, хотя и называет себя учителем вечного возвращения, учит чему угодно, кроме возвращения: свою же «последнюю мысль» он отказывается прямо назвать. По-видимому, перед лицом тысячелетних предрассудков или убеждений человечества даже «безумие» не имеет смелости быть до конца откровенным. Вот свидетельствующий об этом отрывок из разговора Заратустры с жизнью. «Жизнь задумчиво оглянулась и тихо сказала: “О, Заратустра, ты мне недостаточно верен! Ты любишь меня далеко не так, как говоришь; я знаю, что ты думаешь о том, что скоро покинешь меня. Есть старый, тяжелый, гудящий колокол: ночью его удары доходят до твоей пещеры, и когда ты слышишь, как в полночь он отбивает часы, ты думаешь между первым и двенадцатым ударом, ты думаешь о том, о, Заратустра, что ты скоро покинешь меня”. — “Да, — ответил я медленно, — но ты знаешь также”, — и я шепнул ей что-то на ухо, сквозь спутанные русые, непокорные локоны ее кудрей... — “Ты *знаешь* это, о, Заратустра? Этого не знает никто”. — И мы снова взглянули друг на друга и на зеленый луг, на который в это время набегал

прохладный вечер, и вместе плакали. Но тогда жизнь мне была милее, чем вся моя мудрость» *. Что шепнул Заратустра жизни? Что это за тайна, которой никто, кроме Заратустры, не знает? Очевидно, что она имеет прямое отношение к «вечному возвращению», но, во всяком случае, менее отвлеченна и бессодержательна. Жизнь измучила Заратустру, он хочет расстаться с ней, но тайна, которую он один знает, примиряет его со страданием и научает любить действительность больше, чем мудрость. Непосредственно вслед за разговором с жизнью, как 3-я часть той же песни («Das andere Tanzlied»⁶³), помещено странное, но захватывающее стихотворение, по-видимому, должествующее хоть отчасти разъяснить смысл «тайны». Оно состоит из двенадцати строк, соответственно двенадцати ударам полночного колокола. Вот оно:

Один!
 О, человек, внемли!
 Два!
 О чем говорит глубокая полночь?
 Три!
 Я спал, я спал.
 Четыре!
 Я пробудился от глубокого сна.
 Пять!
 Мир — глубок.
 Шесть!
 И глубже, чем это думал день.
 Семь!
 Глубока его скорбь.
 Восемь!
 Радость еще глубже, чем страдание.
 Девять!
 Скорбь говорит: пройди!
 Десять!
 Но всякая радость желает вечности.
 Одиннадцать!
 Желает глубокой, глубокой вечности.
 Двенадцать!

Вы видите, что в «вечном возвращении» существенно не определяемое слово, а определяющее, т. е. не возвращение, а вечность. Как ни глубока скорбь, она должна пройти и уступить место непреходящей радости. И день (т. е. Милль и Кант) не умеет судить о глубине мира. Не в этом ли тайна, о которой шептался Заратустра с жизнью, и не это ли ему открылось,

* Also sprach Zarathustra. Das andere Tanzlied.

когда его впервые осенила мысль о вечном возвращении на высоте 6000 футов над уровнем моря и еще выше над всеми человеческими помыслами? Но оставим догадки о невысказанных тайнах Ницше: если он молчал, то у него были на то свои основания, есть вещи, о которых можно думать, но нельзя говорить иначе чем символами и намеками. По крайней мере нельзя говорить теперь, пока миллевское предположение о действии без причины принимается нами только для отдаленных планет или еще более отдаленного будущего, пока о мире судит день. В «Also sprach Zarathustra» мы встречаемся с целым рядом попыток одним усилием ума вырваться из власти современных теорий. Я укажу, например, на речь Заратустры, заключающую собой 2-ю часть этой книги (die stille Stunde), или из 3-й части на der Genesende, die sieben Siegel⁶⁴ и т. д. Но, очевидно, и сам Ницше еще далеко не свyksя со своей полуночной действительностью. Наследник своих предков, он может лишь на мгновения покидать привычную атмосферу позитивизма, и для него жизнь за пределами того, что называется познаваемым миром, как ни влечет его к ней, не есть еще «нормальная» жизнь. Каждый раз, как из-под его ног уходит почва, его охватывает мистический ужас; он сам не знает, что с ним происходит: видит ли он новую действительность или ему только грезятся страшные сны. Пред ним поэтому постоянная трагическая альтернатива: с одной стороны, положительная, но опустошенная, бессодержательная действительность, с другой стороны, — новая жизнь, манящая, обещающая, но пугающая, точно привидение. Неудивительно, что он постоянно колеблется в выборе пути и то страшными заклинаниями вызывает свою «последнюю мысль», то впадает в полное безразличие, почти в оцепенение, чтобы отдохнуть от чрезмерного душевного напряжения. В современной литературе вы не встретите ни одного писателя, который жил бы такими быстро изменчивыми настроениями, какие вы наблюдаете у Ницше: в одну и ту же почти минуту вы можете застать его на двух совершенно противоположных полюсах человеческой мысли...

Проф. Риль справедливо заметил, что Ницше не годится в учителя. Его сочинения не дают и не могут дать твердых и неизменных правил для руководства ученикам. Он сам постоянно экспериментирует, делает опыты над собой. Ему иногда кажется, что наша жизнь есть только «эксперимент познающего». Но разве философия существует только для «учеников»? Конечно, молодежи, «молодому поколению», как говорили у нас в старину, нужно указание, нужен ответ на вопрос: что делать?

Но нет необходимости обращаться с ним к Ницше, Достоевскому или гр. Толстому, т. е. к людям, выбитым из обычной жизненной колеи. Если бы у нас не было никаких иных оснований, то против них, как против учителей, достаточно говорит уже непрочность их собственных убеждений. Как доверить им молодую душу, если они сами не могут ручаться за завтрашний день? Гр. Толстой, например, устроивший такой торжественный апофеоз семейной жизни Левина, написал через несколько лет после «Анны Карениной» «Смерть Ивана Ильича», а потом и «Крейцерову сонату». История женитьбы и семейной жизни Левина, с одной стороны, и Ивана Ильича и Позднышева — с другой, ведь в конце концов одна и та же история, только на иной лад рассказанная, иначе освещенная или, если хотите, оцененная. Чтоб убедиться в том, достаточно подряд прочесть «Анну Каренину» и «Крейцерову сонату». У Левина с Кити были точно такие же отношения, как у Позднышева с его женой: в том сомнения быть не может. Семейная же жизнь Левина рекомендуется нам как образцовая, а Позднышев говорит о себе: «Мы жили как свиньи». Отчего в истории Левина пропущено то, что подчеркнуто в истории Позднышева?.. Чему может научиться ученик у такого учителя, как гр. Толстой?.. Да и вообще, человек, однажды изменивший своим убеждениям, уже не годится в учителя, ибо убеждения на срок ничего не стоят. Ведь главное их достоинство в том, что они обещают устои на всю жизнь. Убеждения не доказываются, а принимаются, если не всецело, то хоть отчасти на веру, верить же можно лишь тому, что незыблемо, что, по крайней мере на наших глазах, не подвергалось колебаниям. И настоящий учитель, человек, которого со спокойной совестью можно рекомендовать в руководители юношеству, должен прежде всего уметь дать своим ученикам как можно более «вечные» принципы, годные для всякого возраста. При всяких обстоятельствах. Такие учителя никогда не переводятся, таких учителей много — «молодое поколение» обыкновенно к ним и обращается за поучением и наставлением, и от них получает все, что ему нужно. Даже более того, эти учителя умеют охранить своих учеников от опасной близости с писателями вроде Достоевского, Ницше или гр. Толстого. Загляните в учебники истории литературы — что сделали немцы из своего Гете! При существующих комментариях даже подростку не страшно дать в руки «Фауста». А между тем с «учительской» точки зрения разве может быть еще более вредное и безнравственное произведение? Гр. Толстой недаром в «Что такое искусство» отвергнул Гете! И в са-

мом деле, чего нужно Фаусту? Он прожил длинную, честную, трудовую жизнь, пользуется уважением и почетом народа, к нему отовсюду стекаются ученики, которым он может внушать идеи добра и передавать те, хотя и ограниченные, но полезные познания, которые ему удалось приобрести долгими годами упорных занятий. Кажется, радоваться бы ему на свою старость, а он недоволен, заводит дела с дьяволом и продает врагу человеческого рода свою душу за Маргариту. Что это такое? Ведь, говоря простым языком, это значит: седина в бороду, а бес в ребро. Меня удивляет только, что гр. Толстой не вспомнил по поводу «Фауста» эту удивительную русскую поговорку. Его любимые собеседники, «умные мужики», наверное бы так рассудили. С их точки зрения, Вагнер куда выше и нравственнее Фауста, а меж тем у Гете он представлен карикатурным глупцом, и только потому, что он, как учат Милль и Кант, держался пределов познаваемого мира и не вступал в сношения с чертями. Попробуйте применить к Фаусту кантовское правило нравственности, что вышло бы, если бы все люди поступали, как Фауст, забрасывали свою почтенную и полезную ученую деятельность и на старости лет начинали влюбляться в Маргарит. А Вагнер выдержит кантовский принцип и с точки зрения утилитарной — Милля, он выйдет правым, и Спиноза принужден будет похвалить его. Кант и Гёте писали почти одновременно. Но Кант строжайшим образом воспрещал всякого рода мыслям о вечном возвращении, чертям и Маргаритам смущать свой философский покой: всем им место в умопостигаемом (или, говоря обыкновенным языком, в непостижимом) мире. Гёте же звал их к себе и представлял Вагнерам жить по кантовской морали... По-видимому, Раскольников был прав, и точно существуют две мерки, одна для обыкновенных, другая для необыкновенных людей. Фаусты не теряют нашего уважения, хотя, несмотря на мудрые поговорки и философские учения, позволяют себе пренебрегать принятой моралью и, отвернувшись от идеальных благ, даваемых ученым кабинетом и просветительной деятельностью, ищут жизни для себя. Фауст — «эгоист»? Высшие натуры — эгоисты, и мораль самоотречения представлена посредственным Вагнером?

Но, повторяю еще раз, моралистические идеи гораздо более, чем всякие другие построения, жили до сих пор «предпосылками», целиком добывавшимися из наблюдений внешних человеческих отношений. Моралистами руководило то же инстинктивное стремление к ограничению поля наблюдения, какое было и у ученых, когда они создавали свои теории естественно-

го развития. Категорический императив у Канта, утилитарные принципы у Милля имели лишь одно назначение — приковать человека к средним, привычным жизненным нормам, которые предполагались в равной мере годными решительно для всех людей. И у Канта, и у Милля была глубокая вера, что закон нравственности так же обязателен, понятен и близок сердцу каждого человека, как и закон причинности. Если он и может потерять свою обязательность, то разве где-нибудь на иной планете или в бесконечно отдаленном будущем (у Канта в умопостигаемом мире), здесь же, на нашей земле, он должен быть признан всеми без исключения смертными. Но если находятся люди, которые не желают отказаться от «действия без причины», и вместо того, чтоб искать следов произвола в недоступных и безразличных для нас сферах, пытаются открыть отсутствие закономерности уже здесь, на земле, подле себя, то как можно рассчитывать на их готовность подчинить свою волю, которую они знают свободной, общим нормам единственно для торжества ученого порядка, который они ненавидят больше всего в мире? Не естественно ли, что они поведут себя совсем иначе и, подобно господину с ретроградной физиономией в «Записках из подполья», станут нарушать правила единственно лишь затем, чтоб уничтожить всякий закон? Ни кантовское глубокомыслие, ни ясность и убедительность доказательств Милля не произведут на них никакого впечатления. Глубокомыслием этих людей не удивишь, а что касается диалектики, то даже сам Гегель спасовал бы перед подпольным философом Достоевского. Они не случайно и даже не в силу своего беспоконного характера ищут на нашей земле, где наука нашла столько строгой гармонии и порядка, хаоса и произвола: порядок и гармония давят их, они задыхаются в атмосфере естественности и законности. И никакая наука, никакая проповедь не привяжут их к той действительности, которая в суждениях признанных мудрецов до сих пор признавалась единственно реальной. С «причиной и действием» они еще пока относительно мирятся: к тому их принуждает внешняя необходимость. Но, если бы было в их воле, они бы уже давно сдвигали горы и гнали реки вспять, нимало не заботясь о том, что такой их образ действия грозил бы величайшим расстройством международной торговле, судоходству и парламентским сессиям. Но это не в их воле. Они только могут торжествовать по поводу того, что закон причинности не априорен (драгоценное признание Милля: если бы подпольные люди его высказали, им бы никто не поверил, они бы сами себе не поверили!) и что даже ясному

и светлому Миллю приходится хоть на мгновение испытывать тревогу по поводу господствующих на иной планете беспорядков. Они втайне надеются, что будущим Миллям придется в этом смысле испытать еще большие огорчения. Но в области нравственных отношений, где их свобода ничем не стеснена, кроме отвлеченных предписаний моралистов, — здесь только им дано отпраздновать свою победу. Сколько ни хлопочи Кант и Милль, здесь — подпольные люди в этом уже перестали сомневаться — их царство, царство каприза, неопределенности и бесконечного множества совершенно неизведанных, новых возможностей. Здесь совершаются чудеса воочию, здесь то, что вчера было силой, сегодня становится бессилием, здесь тот, кто вчера еще был первым, сегодня становится последним, здесь горы сдвигаются, здесь пред каторжниками склоняются «святые», здесь гений уступает посредственности, здесь Милль и Кант потеряли бы свои учено устроенные головы, если бы только хоть на минуту решились оставить огороженный априористическими суждениями мирок и заглянуть в царство подполья... Спиноза утверждал, что постоянство есть предикат совершенства, и эту «аксиому» положил в основание своей тоже математически построенной этики. Подпольные люди судят иначе: для них постоянство есть предикат величайшего несовершенства и соответственно этому они в своей «переоценке ценностей» назначают уже далеко не первые места представителям идеализма, позитивизма, материализма — словом, всех тех систем, которые под видом философии возвещают человечеству, что в старом мире все обстоит благополучно.

XXVII

Теперь своевременно вновь поставить заданный Ницше вопрос: «Как можно находить удовольствие в той тривиальной мысли, что мотивы всех наших действий могут быть сведены к эгоизму?» Только теперь, когда за нами осталась идея «вечного возвращения» и все бурные запросы Фауста, слово «удовольствие» оказывается уже не на месте, его нужно заменить иным, более приличным случаем. По-видимому, мы имеем тут дело с императивом, и с императивом категорическим, противиться которому человек не в силах. Ницше бессознательно, совсем и не предвидя, к чему он придет, вступил на путь сомнений. Даже, наоборот, он был почти уверен, что не придет ни к каким результатам, и держался своего «позитивизма»

главным образом потому, что он требовал меньше притворства и освобождал от той торжественности речи, которая ему, в сознании собственного ничтожества, была противнее всего. И поразительно! Людей постоянно предостерегают против скептицизма и пессимизма, их непрерывно убеждают в необходимости во что бы то ни стало сохранить веру в идеалы, но ни предостережения, ни убеждения не оказывают никакого действия: нас всех влечет роковая сила вперед, к неизвестности. Не вправе ли мы видеть в стихийности этого влечения залог будущего успеха и не должно ли в силу того уже теперь искать в пессимизме и скептицизме не врагов, а неузнанных друзей?.. Раскольников судил правильно: точно существуют две морали — одна для обыкновенных, другая для необыкновенных людей или, употребляя более резкую, но зато более выразительную терминологию Ницше — мораль рабов и мораль господ. Но тут является существеннейший вопрос: каков источник той и другой морали. На первый взгляд должно казаться, что решающим моментом здесь окажется склад характера человека; рабы или обыкновенные люди повинуются, господа или необыкновенные люди повелевают. Соответственно этому Ницше и Достоевский должны быть отнесены ко второму разряду, как и Фауст. Однако Фауст дожил до глубокой старости, прежде чем ему пришло в голову протестовать против «собачьей» жизни, и, если бы не счастливое вмешательство Мефистофеля, он бы так не умер в ореоле добродетельности. То же можно сказать о Достоевском и Ницше: из вагнеровской колеи обыкновенности их выбил случай. Если бы не каторга у одного и не ужасная болезнь другого, они бы и не догадались, как не догадывается большинство людей, что они по рукам и по ногам скованы цепями. Они писали бы благонамеренные сочинения, в которых воспевали бы красоту мира и возвышенность покорных необходимости душ: их первые сочинения слишком убедительно об этом свидетельствуют. Более того, читатель помнит, в какой ужас приходил Ницше, по его собственному признанию, каждый раз, когда обстоятельства принуждали его принять новое «познание». Он хотел жить по-старому, и лишь тогда, когда новое познание ножом врезалось в него, когда он слышал над собой грозный голос: «познай или погибни», — он решался открывать глаза. А Достоевский? Чего стоит один тон его «Записок из подполья»! Сколько терзаний, сколько мук слышится под теми отчаянными речами, с которыми он обращается к Лизе. Да и Фауст порядочно понатерпелся, прежде чем вызвать дьявола. Словом, все эти «необыкновенные» люди, восставшие

против оков обязательности законов природы и человеческой морали, восставали не по доброй воле: их, точно крепостных, состарившихся на господской службе, насильно принуждали к свободе. Это не было «восстание рабов в морали», как учит Ницше, а нечто такое, чему на человеческом языке нет слов. «Характер», значит, тут ни при чем, и если существуют две морали, то не мораль обыкновенных и необыкновенных людей, а мораль обыденности и мораль трагедии — эту поправку необходимо внести в терминологию Достоевского и Ницше. Этим обстоятельством объясняется, между прочим, и так поражающая осведомленность Достоевского и Ницше относительно тончайших изгибов «рабской» души, то, что в них хвалят как психологическую проницательность. Ницше сам однажды заметил, что считает особенно счастливым для себя обстоятельством, что ему пришлось некоторое время держать сторону своих будущих врагов*. Таким образом он узнал все их «тайны» и имел впоследствии сильное оружие для борьбы с ними. Достоевский не говорит этого, но мог бы, конечно, сказать. И точно, никогда еще психология «добра» не обнаруживалась с такой беспощадностью, как в сочинениях этих двух писателей. И нужно отдать справедливость Ницше: в этом деле он иногда оставляет за собой своего знаменитого русского собрата. Для Ницше «добро» — синоним бессилия, «добрые» же — немощные, но хитрые завистники, решившиеся ни перед чем не отступить, чтоб только выместить на своих противниках, «злых», несчастье своей бедной и жалкой жизни. Вот, для иллюстрации, небольшой образец отношения Ницше к «добрым»: «...все они люди злобы, физиологически искалеченные, изъеденные червями люди; это огромное, дрожащее царство подземной мести, ненасытимое, неистошное в вылазках против счастливых, а также в искусстве маскировать месть, отыскивать для нее предлоги. Но когда достигнут они своего последнего, высочайшего, величайшего триумфа? Несомненно, тогда, когда им удастся свое несчастье, всякое вообще несчастье *взвалить на совесть* счастливых, так что эти последние в один прекрасный день начнут стыдиться своего счастья и станут говорить себе: стыдно быть счастливым, *слишком много несчастья на земле*»**.

Вы сразу слышите уже в этих немногих словах, что имеете дело со знатоком «рабской души». Как поставлен вопрос: вино-

* Ницше. Сочинения. Т. V. С. 245.

** Там же. Т. VII. С. 435.

ваты ли счастливые, удачные, сильные духом и телом в том, что на свете так много несчастья, и должны и они принять на себя ответственность за существующее в мире горе! В том, что на них пытались и пытаются свалить ответственность, сомнения быть не может; пусть каждый пересмотрит историю своих дел с совестью — разве лучшие моменты его жизни не были отравлены сознанием, что стыдно быть счастливым, когда кругом гибнет столько ближних? Что касается самого Ницше, то, по-видимому, в этом отношении он может похвалиться особенно интересным прошлым: «Моему милосердию, — говорит Заратустра, — вы посылали навстречу наглых нищих; о моем страдании молили меня неизлечимо бесстыдные. Так убивали вы веру моих добродетелей» *. Но и не в этом еще дело. Для Ницше, когда он писал «Заратустру» и «К генеалогии морали», вопрос о наглых нищих и неизлечимо бесстыдных людях, как и все очень далекие воспоминания, отошел на задний план и давно уже не беспокоил его. Пожалуй, и счастье счастливых интересовало его только теоретически, как аргумент: моралисты донимают нас картинами человеческого горя — отчего же не противопоставить им иных картин, отчего бы не показать им, как «несчастные» ближние, подобно заразе, отравляют существование тех, кто еще сохранил физическую и душевную крепость? Мне жаль, что место не позволяет мне привести здесь одну или две главы из ницшевской статьи «К генеалогии морали». Русскому читателю, воспитанному на проповедях Достоевского и гр. Толстого, не мешало бы хоть раз убедиться в том, что сила красноречия, страстность тона, искренность могут быть направлены не только в защиту того, что у нас по традиции принято называть «правдой»; что можно также пророчески вдохновиться делом «зла», как и делом «добра». Если вы сравните наделавшую столько шума толстовскую статью по поводу переписи в Москве со статьей Ницше, о которой идет здесь речь, то вам придется признать, что убедительности, пафоса и, наконец, негодования, законного и справедливого, не меньше у Ницше, чем у гр. Толстого. Но если можно одинаково «негодовать» в защиту сильных против слабых и слабых против сильных, то где же, наконец, истина? Кто «прав»: гр. Толстой или Ницше? Или негодование, пафос, страстность сами по себе ничего не значат и нисколько не обеспечивают правоты дела, за которое они стоят? А то, пожалуй, сильные или слабые, добро или зло, правота или неправда — все это только

* *Ницше*. Сочинения. Т. VI. Das Grablied.

предлог, и патетические проповедники имеют совсем иные цели и заботы? Нас столько донимали проповедями, что пора, наконец, поставить такой вопрос. И точно, с какой стати проповедники обращаются со своим негодованием к нам? Почему гр. Толстой или Достоевский говорят нам о действиях человечества? Не естественно ли, наконец, нам, в свою очередь, обратиться со всеми этими вопросами к ним? Пусть гр. Толстой, до сих пор еще продолжающий доказывать, что стыдно быть счастливым, когда на свете столько несчастья, объяснит нам, в чем источник его собственного душевного мира, и почему ему не стыдно вести спокойную и радостную (любимое его слово) жизнь, когда вокруг него столько горя! К Ницше мы могли бы обратиться с тем же вопросом, только внешне иначе формулированным. Мы бы ему сказали, что прежде, чем упрекать несчастных за их существование, нужно быть самому счастливым, и прежде чем требовать, чтоб сохранялись только сильные духом и здоровые телом, нужно быть самому сильным духом и телом. И вот при этих вопросах выяснилось бы, как важно при чтении книг справляться с биографиями их авторов, т. е. узнавать, как «рождаются» убеждения. Ницше, до 30 лет исполнявший жалкую роль прислужника Вагнера (трудно повторить, но нужно было бы сказать — литературного лакея Вагнера), от 30 до 44 лет мучившийся тяжелыми и отвратительными припадками неизлечимой болезни и от 44 лет до смерти, т. е. почти 11 лет, проведенный в полубессознательном состоянии, выступает с проповедью против несчастных и больных, т. е. физиологически искалеченных! И одновременно против их защитников «добрых и справедливых»! Ведь эта психологическая загадка стоит того, чтоб над ней подумать! Напомню, кстати, что в этом пункте, как и во многих других, «убеждения» Ницше удивительно похожи на убеждения Достоевского. И Достоевский ненавидел «добрых и справедливых», как уже было в своем месте указано: они воплощались для него в лице либералов и прогрессистов всех оттенков. Знаменитое, истинно прочувственное и поэтическое стихотворение Некрасова «На Волге», которым в 70-х зачитывались не только представители «мыслящего пролетариата», но почти вся русская интеллигенция, Достоевский позволил себе назвать «кривляньем». Кривлянье, говорит Достоевский, а между тем читатели Некрасова плакали искренними, чистыми слезами над его поэзией вообще и над стихотворением «На Волге» в частности! Но вот эти слезы сочувствия, как и вызывающую сострадание поэзию, Достоевский и Ницше ненавидели больше всего в мире. Взгляд или,

если хотите, «вкус» истинных каторжников, подпольных людей, людей трагедии. У них уже давно нет слез, и они знают, что слезы не помогают, а сострадание — бесплодно. Но ведь и многое другое не помогает, не только слезы и сострадание — отчего же такая ненависть к состраданию? Но ведь злые тоже не в силах изменить участь безнадежно осужденного — отчего же такое отвращение к «добрым и справедливым»? Не оттого же только, что добрые и справедливые плохо научили Ницше и Достоевского, преподавши им теорию самоотречения. Ошибку можно простить, тем более ошибку добросовестную, хотя бы за нее и дорого пришлось расплатиться. Белинский искренне считал свое учение единственно истинным, и сам много им мучился. И учителя Ницше тоже не задавались целью вводить в обман своих учеников.

Но Ницше и Достоевский с прошлым уже давно примирились. Они борются теперь за *будущее*. А сострадание добрых и справедливых отнимает у них последнюю надежду. Вы помните, Достоевский, когда был арестантом, принял милостыню от девочки и долго с любовью хранил поданный ему грошик. Может быть, и Ницше пришлось во время своих скитаний с благодарностью принять слово любви и участия от ребенка или простого человека, далекого от наших понятий о добре и зле. Он отвергает любовь к ближнему и сострадание, поднявшиеся до высоты последнего принципа, ставшие теорией, притязающие на божественные права. Он знает, что современные интеллигентные люди подадут ему не грошик, а сотни, даже тысячи, что его оденут, согреют, накормят, приютят: что за ним будут ходить как за родным, когда он заболит. Но он знает, что заботы ему не даром, не *бескорыстно* будут расточены, что в последнем счете от него потребуют — не благодарности, мы теперь выше благодарности, а признания, что после того, как ему было оказано столько внимания и любви, он обязан чувствовать себя в глубине души вполне удовлетворенным, как бы ни было тяжело его положение. В любви к себе ближних он должен видеть осуществление высшего идеала, т. е. первого и последнего требования, которое может быть предъявлено человеком к жизни. Это-то возведенное в идеал сострадание, как и его жрецы, возбуждают в Ницше все негодование, на какое только он способен. Он видит, что у него хотят купить права первородства за чечевичную похлебку. И хотя он сам почти не верит в эти права, но торга он не примет. Он с презрением и ужасом отвергает предлагаемые ему дары, чтобы только не отказаться от возможной борьбы.

XXVIII

Все это выясняет, зачем была нужна Ницше его подпольная работа и какая надежда давала ему силы так долго выносить отсутствие света и воздуха. Он инстинктивно чувствовал, что современное мировоззрение и принятая мораль, хотя они и опираются на так называемые незыблемые научные данные, сильны только человеческим легковерием и человеческой слабостью. Он сам был «несчастливым» и видел, что сострадание, единственное целебное средство, которым располагает мораль, ужаснее, нежели полное равнодушие. «Разве сострадание, — говорит Заратустра, — не есть крест, на котором распинают того, кто любит людей?» Сострадать человеку — значит признать, что больше ему ничем нельзя помочь. Но отчего не сказать этого открыто, отчего не повторить вслед за Ницше: у безнадежно больного не должно желать быть врачом? Ради каких целей утаивается истина? Для Ницше ясно, что «добрые» страдают несчастным лишь затем, чтобы не думать об их судьбе, чтоб не искать, чтоб не бороться: «Я понимаю теперь ясно, чего искали когда-то прежде всего, когда искали учителей добродетели. Искали крепкого сна и снотворных добродетелей. Для всех этих хваленых мудрецов и учителей — мудростью считался сон без сновидений: они не знали лучшего смысла жизни» *. И конечно, Ницше прошел бы спокойно мимо дремлющих людей и их снотворных добродетелей, если бы они его оставили в покое. Но мы помним, каким ужасным пыткам предавала его мораль. В то время, когда, говоря языком Достоевского, законы природы, т. е. болезнь, лишили Ницше сна и покоя, законы человеческие, словно в насмешку, требовали от него спокойствия и сна и грозили, по своему обыкновению, анафемой в случае неисполнения требования. «Мудрость» предлагала ему свои снотворные добродетели и обижалась, когда они оказывались лишенными всякой целебной силы. Вместо того чтобы помочь страждущему, она требовала себе похвал и гимнов. Это ее обычная манера. Оттого у Достоевского, как мы видели, Иван Карамазов возмутился против «чертова добра и зла», так бесцеремонно дерзающего требовать себе человеческих жертв. За Достоевским почти то же, что сказал Иван Карамазов, повторил и Ницше: «О, братья мои, — говорит Заратустра, — кто грозит величайшей опасностью человеческому будущему? Разве это не добрые и справедливые, которые гово-

* *Ницше. Сочинения. Т. VI. Von den Lehrstühlen der Tugend.*

рят и чувствуют в своем сердце: «Мы знаем уже, что такое добро и справедливость, мы уже имеем их; *горе тем, которые здесь ищут*». И какой бы вред ни принесли злые, вред добрых — самый вредный вред. И какой бы вред ни принесли клеветущие на мир — вред добрых самый вредный вред. О, братья мои! Некто взглянул однажды в их сердце и сказал: они — фарисеи. Но его не поняли. Добрые и справедливые и не должны были понять его: их дух пленен их чистой совестью. Глупость добрых бездонно умна. Но истина в том: добрые должны быть фарисеями — у них нет выбора. Они должны распинать того, кто ищет собственной добродетели» *. Бедные, «добрые и справедливые»! Могли ли они, так глубоко веровавшие в непогрешимость своей истины, думать, что их ждет такое страшное обвинение. А между тем ему уже две тысячи лет. Уже две тысячи лет тому назад Некто, взглянув в их сердца, сказал — они фарисеи. Его не поняли, это правда. Его не понимают и теперь. И кто знает? Может быть, никогда «все» не поймут, ибо, говоря его же словами, люди не ведают, что творят. Может быть те, которые не понимают, и не должны понимать Зачем только говорят они: *горе тем, которые здесь ищут*? Зачем они обращают свою грубую силу против Достоевских и Ницше? Или и это «нужно»? Но Ницше и Достоевский уже не считаются с нуждами добрых и справедливых (Миллей и Кантов). Они поняли, что человеческое будущее, если только у человечества есть будущее, покоится не на тех, которые теперь торжествуют в убеждении, что у них есть уже и добро и справедливость, а на тех, которые, не зная ни сна, ни покоя, ни радостей, борются и ищут, и, покидая старые идеалы, идут навстречу новой действительности, как бы ужасна и отвратительна она ни была. — Нужно здесь заметить, что в общем учение Ницше было неправильно истолковано. Привыкший к моралистическим перспективам, современный ум во всем, что говорил Ницше, искал лишь следов нового моралистического учения, Ницше отчасти и сам подал к этому повод. Как и всякий почти писатель, т. е. человек, говорящий к людям, он поневоле до некоторой степени приспособлялся к своей аудитории, и представлял в своих суждениях не только совещательный, но иногда и решающий голос публике. Так делал и Достоевский, который чувствовал себя, как мы видели, еще более связанным «духом времени», чем Ницше. Слушатели же чутко и жадно подмечали и вылавливали из слов учителей «свое», знакомое, понят-

* Там же. Von alien und neuen Tafeln.

ное — и об остальном нисколько не заботились. У Достоевского и у Ницше нашли мораль — кто новую, кто старую. Быть может, будущие поколения так же спокойно станут читать, их, как теперь читают Гете. Понемногу истолковывающая критика приспособит Заратустру и Раскольникова к нуждам «добрых и справедливых», убедивши их, что Ницше и Достоевский боролись с отвлеченными или уже исчезнувшими навсегда фарисеями, а не с той всегда существующей обыденностью (позитивизмом и идеализмом), которая является самым опасным и неумолимым врагом людей трагедии. Ницше говорил, что когда он бывает на людях — он думает, как все, и потому, главным образом, искал уединения, что только наедине с собой чувствовал свою мысль свободной. Этим и страшна обыденность: она гипнотизирует миллионами своих глаз и властно покоряет себе одинокого мыслителя. И в одиночестве трудно жить! Ницше с горькой насмешкой замечает: «В одиночестве ты сам пожираешь себя: на людях — тебя пожирают многие: теперь — выбирай!» *. Но в конце концов приходится выбирать одиночество: все же оно лучше, чем «оставленность», т. е. сознание, что среди огромного множества людей ты всем чужд: «О, одиночество, — говорит Заратустра, — о, моя отчизна, одиночество! Слишком долго жил я дико на дикой чужбине и теперь со слезами возвращаюсь к тебе. Теперь грози мне пальцем, как грозят матери, теперь улыбнись мне, как улыбаются матери, и скажи: “А кто когда-то, подобно буре, умчался от меня? Кто, уходя, восклицал: слишком долго жил я в одиночестве и разучился молчать? Теперь ты научился *этому*? О, Заратустра, я все знаю: я знаю, что меж многими ты был более оставленным, ты, одинокий, чем у меня. Одно дело оставленность, другое одиночество. Теперь ты узнал это?”» ** Читатель видит теперь, в чем задача Ницше: он берет на себя дело *оставленного*, забытого добром, наукой и философией человека. Надеюсь, теперь понятно, почему «альтруизм» не привлекал Ницше: среди оставленных людей старинный спор меж альтруизмом и эгоизмом не существует. Более того, оба они дивятся, что могли когда-то враждовать меж собой, и почти не верят, что это было действительностью, что это *продолжает* и по сю пору быть действительностью. Да как поверить этому, когда оба они, и альтруизм, и эгоизм, принуждены валяться в пыли и, грызя землю, бессмысленно восклицать, обращаясь к совре-

* Ницше. Сочинения. Т. III. С. 168.

** Там же. Т. VI. Die Heimkehr.

менному богу — чудовищу необходимости или «естественному развитию»: «Не нам, не нам, а имени твоему». Имени естественного развития! Имени необходимости! Разве пред лицом этих бессильных богов альтруизм значит больше, чем эгоизм, даже преступление? Здесь все различия, установленные человеком, стираются, сглаживаются, уничтожаются на веки вечные. Если эгоизм ничего не значит, если нужно отречься от себя, то нужно уже заодно *отречься и от ближнего* и от всего, что дорого людям. И наоборот, если можно нам безбоязненно взглянуть в лицо естественности, то отдельный человек должен быть так же охранен против «необходимости», как и целый мир. Выбора нет и быть не может, хотя обыденность, принявшая мораль приспособления, отказавшаяся от борьбы, принципиально утверждает и проводит в жизнь противоположное воззрение и всеми силами стремится принудить всех людей принять свои принципы, которые она устами «добрых и справедливых», с одной стороны, и их постоянных клиентов, всякого рода обездоленных и несчастных — с другой, возводит в высшие законы нравственности и называет идеалами. Потому-то людям трагедии, «оставленным», приходится вести двоякую борьбу и с «необходимостью», и со своими ближними, которые еще могут приспособляться, и потому, не ведая, что творят, держат сторону самого страшного врага человечества. Отсюда и двухчленная формула Ницше: «Нет ничего истинного, все дозволено». Первая часть ее направлена против необходимости и естественного развития. Вторая — против людей, сознательно или бессознательно становящихся на защиту «законов природы», которые так оскорбляли Достоевского. Ницше же не только стремится устранить из жизни все загадочное, таинственное, трудное и мучительное, но ищет всего этого. В законах природы, в порядке, в науке, в позитивизме и идеализме — залог несчастья, в ужасах жизни — залог будущего. Вот основа философии трагедии: к этому приводят скептицизм и пессимизм, которых когда-то так испугался Кант и от которых до сих пор люди, каждый на свой лад, открещиваются как от опаснейших чудовищ...

Ницше ставили в вину его ненависть к слабым и обездоленным и его аристократическую мораль. Я уже заметил, что всякого рода мораль — и аристократическая и демократическая — была Ницше чужда. Его задача лежит «по ту сторону добра и зла». Он, как и Карамазов, не принимает моралистического истолкования и оправдания жизни. Но в ненависти к «слабым» он повинен, они ему были так же противны, как и их

постоянные защитники, «добрые и справедливые». Не своим несчастьем, не своими неудачами, а готовностью принять «сострадание», которое им предлагают в утешение. Они вошли в заговор против жизни, чтоб забыть о своих несчастьях, — это Ницше считает страшнейшим из преступлений, изменой великому делу, и этого он никогда и никому не прощал. Все его учение, вся жизненная задача сводилась к борьбе. Не естественно ли было ему ненавидеть тех, которые своею уступчивостью и трусостью не только усиливают ряды и без того бесчисленных противников, но смущают немногих, еще не потерявших мужества бойцов? Любопытно, что учитель Ницше, Шопенгауэр, мало ценил мужество, не понимая даже, для какой цели может оно понадобиться в жизни. «Мужество, — писал он, — есть, собственно говоря, весьма второстепенная, просто унтер-офицерская добродетель, в которой нас даже превосходят животные, почему, например, говорят: мужествен, как лев». И конечно, Шопенгауэр имел свои основания так рассуждать: чтоб писать книги с пессимистическим направлением, но с оптимистической верой, мужества не нужно. В таких делах остроумие, умение подыскать красивое сравнение или меткий эпитет, диалектическая изворотливость ума кажутся несравненно более высокими качествами. Как странно должны были звучать для Ницше приведенные слова Шопенгауэра, если только ему приходилось вспоминать о них. «Искусство для искусства», в философии ли, в поэзии ли, давно уже перестало соблазнять его. «Борьба против цели в искусстве, — пишет он, — всегда была лишь борьбой против морализирующей тенденции, против подчинения искусства морали. L'art pour l'art⁶⁵ значит — к черту мораль! Но это не значит еще, что и искусство вообще бесцельно, бессмысленно, короче — l'art pour l'art — червяк, кусающий свой хвост... Что передает нам трагический художник, если не *безбоязненное состояние пред изображенными им ужасами и загадками?*.. Пред лицом трагедии борец в нашей душе празднует свои сатурналии; кто привык к страданию, кто ищет страдания — героический человек поет, вместе с трагедией, хвалу существованию и, ему одному подносит трагик напиток этой сладчайшей жестокости» *. Видно, не одним унтер-офицерам нужно мужество, и человеку приходится подчас завидовать качествам животных: «Есть ли у вас мужество, о, мои братья? — спрашивает Заратустра. — Есть ли у вас смелость? Не мужество перед свидетелями, а *мужество пустынников и ор-*

* Ницше. Сочинения. Т. VIII. С. 135.

лов, которых даже и боги не видят? Кто глядит в пропасть, но глазами орла, кто схватывает пропасть — когтями орла, у того есть мужество». Постоянными спутниками Заратустры были орел и змея: у них он учился парить в облаках и ползать по земле, смело глядеть на солнце и не отрываться от земли. Сколько раз был он на волосок от гибели, как часто овладевало им отчаяние от сознания, что взятая им на себя задача невыполнима, что трагедия в конце концов должна уступить обыденности! Речи Заратустры носят на себе ясные следы этой борьбы надежды с безнадежностью. Но Ницше в конце концов все же добился своего. Он осмелился не только поставить вопрос подпольного человека, но и дать на него ответ. «Великие эпохи нашей жизни, — говорит он, — начинаются тогда, когда мы приобретаем смелость переименовать в добро то, что мы в себе считали злом» *. Это значит, что Ницше решается видеть в своем «эгоизме», который он когда-то называл «змеиным жалом» и которого так боялся, уже не позорящее, а возвышающее свойство. Еще резче и полнее та же мысль выражается в другом афоризме: «Рискуя оскорбить невинный слух, я устанавливаю следующее положение: эгоизм лежит в основе всякой аристократической души — я имею в виду непоколебимую веру, что существам, как мы, все другие существа, по самой природе вещей, должны быть подчинены и приносимы в жертву. Аристократ принимает этот факт своего эгоизма «как нечто не требующее никаких разъяснений, не видя в нем ни жестокости, ни насилия, ни произвола, скорей как нечто обусловленное мировыми законами, если бы потребовалось найти для него название, он бы сказал: это сама справедливость».

Поскольку эти слова относятся к самому Ницше (т. е. поскольку они могут иметь интерес), тут есть небольшая неточность. Свой эгоизм он не принимал, как факт, не требующий объяснения. И вообще, «эгоизм», как мы помним, очень и очень смущал Ницше — казался ему тривиальным, отвратительным. Так что ввиду этого слово «аристократ» следует заменить другим, менее красивым словом — «подпольный человек», тем более, что все, что Ницше говорил об аристократизме, имело к нему лично лишь посредственное отношение. Он сам был только «подпольным человеком», как читатель, вероятно, уже давно убедился. К аристократам, счастливым, удачникам, победителям он пристал лишь по посторонним соображениям, которые вполне объясняются следующим его признанием: «Великое

* Там же. Т. VII. С. 100.

преимущество аристократического происхождения в том, что оно дает силы лучше выносить бедность» *. Ницше казалось, что его *бедность* будет меньше заметна под аристократическими манерами.

В этом есть доля истины. Но бедность остается бедностью, несмотря ни на какие манеры, и эгоизм, о котором говорит Ницше, был эгоизм не аристократа, спокойно и уверенно принимающего жертвы, а эгоизм бедняка, нищего, возмущенного и оскорбленного тем, что даже и жертвами его брезгают. В том и вся громадная заслуга Ницше, что он умел пред лицом всего мира отстоять «эгоизм» бедности, не той бедности, с которой борются общественными реформами, а той, для которой и в благоустроеннейшем государстве будущего не найдется ничего, кроме сострадания, добродетели и идеалов. Ведь в государстве будущего так же нет места для трагических людей, как и в государствах современных, и так называемая буржуазная мораль там будет лишь настолько изменена, насколько это нужно для «счастья большинства». Для людей же, вроде Достоевского и Ницше, она будет целиком сохранена, им по-прежнему достанутся в удел прославленные аскетические идеалы и то «прекрасное и высокое», которое так надавило за тридцать лет затылок подпольному человеку. Но Ницше добродетелей и аскетизма не хочет и в мораль самоотречения не верит. Недаром он столько времени выслеживал «психологию» проповедников нравственности. Он знает уже, что все пышные слова о самоотречении были притворством в устах моралистов и философов. «Что общего, — замечает он, — у таких людей с добродетелью!» Под добродетелью они обыкновенно разумеют те жизненные правила, которые обеспечивают им наибольший успех в их деле. «Философу ввиду аскетического идеала, — говорит Ницше, — улыбается Optimum условий высшей и смелой отвлеченной мысли; аскетическим идеалом он не отрицает существования, наоборот, им он утверждает свое существование, и только свое существование, и это, по всей вероятности, в такой степени, что он недалек от дерзновенной мысли — *percat mundus, fiat philosophia, fiat philosophus, fiam...*⁶⁶» ** Последние слова представляют почти буквальный перевод знаменитой фразы бедного героя из подполья: «Свету ли провалиться или мне чаю не пить? Я скажу, что свету провалиться, а чтоб мне чай пить». Мог ли он когда-нибудь думать, что брошенная им в

* *Ницше. Сочинения. Т. IV. С. 193.*

** Там же. Т. VII. С. 143.

порыве злобы и ослепления несчастной проститутке фраза будет переведена знаменитым философом на язык Цицерона⁶⁷ и Горация и предложена как формула, определяющая собою сущность высших человеческих стремлений? Если бы Достоевский мог предвидеть, что его маленького героя ждет такая великая слава, он бы, пожалуй, опустил примечание к «Запискам из подполья»...

XXIX

Итак, *pereat mundus, fiam*, пусть весь мир погибнет, подпольный человек не откажется от своих прав и не променяет их на «идеалы» сострадания и все прочие блага в том же роде, специально для него уготовленные современной философией и моралью. Для Достоевского это было страшной истиной, которую он с ужасом и стыдом решался высказывать от имени героев своих романов. У Ницше это новая и величайшая «декларация прав», ради которой и была им предпринята вся подземная работа. Отсюда и жестокость Ницше. Он стремится избавить себя и людей от «страданий». В этом отношении, как во многих других, он далеко ушел от учителя своей молодости, Шопенгауэра. Последний, как известно, учил людей искать в жизни покоя. «Никогда не следует, — писал он, — покупать наслаждения ценою страданий, ни даже хотя бы риском страдания, так как при этом за негативное, стало быть за призрачное, платишь положительною, реальною ценою. Напротив, в барыше остается всегда тот, кто жертвует наслаждением, чтоб уйти от страдания». Эти слова чрезвычайно характерны для философии Шопенгауэра и для всякой философии вообще. Мудрость официальных мудрецов всегда смотрела на страдание как на нечто нелепое, бессмысленное, ненужное по самой своей сущности, чего следует во что бы то ни стало избегать. И так называемая житейская мудрость, поскольку она выражалась в словах, всегда точно так же относилась к страданию. Большинство народных поговорок рекомендует умеренность и аккуратность как высшие добродетели, наилучше обеспечивающие человеку счастливое и спокойное существование. Не гонись за журавлем в небе, а бери синицу — только в руки. А между тем человеческая жизнь, руководимая не поговорками и изречениями мудрецов, а такая, какой она была во все времена и у всех народов, представляется именно вечной, неустанной погоней за не дающимся в руки счастьем, этим журавлем в небе, от кото-

рого нас так предостерегали моралисты. От синиц с отвращением бегут, хотя их насильно почти суют всем в руки. Генрих IV⁶⁸ мечтал о том, чтобы у каждого поселянина была по воскресеньям к обеду курица. Если бы и поселяне видели в курице свой идеал и стремились только к спокойной и тихой жизни, жертвуя, как учат Шопенгауэр и поговорки, «наслаждением», только бы не страдать, может быть, история человечества была бы менее ужасна. Но поселяне, как и их правители, иначе смотрели на жизнь и никогда не ставили своим идеалом безболезненное существование. Наоборот, человек такой, каким его создала природа, за мгновение счастья, за призрак счастья готов принять целые годы страдания и великого несчастья. В таких случаях он забывает всякие расчеты, всякий счет и идет вперед, к неизвестности, часто на верную гибель. Где правда, в словесной ли мудрости или в действительности? Точно ли нужно так бояться неизвестности, страдания и гибели, как привыкли думать мы, учившиеся люди, черпающие свои суждения из веками накопленных книг, или простой человек, не разучившийся доверять своим непосредственным побуждениям, знает больше, чем ученейшие философы? С точки зрения современной положительной науки тут, конечно, вопроса не может быть. Но Достоевский, побывавший в каторге, узнал от своих товарищей по заключению, т. е. у людей, которых бесстрашие перед страданием привело в «мертвый дом», иную истину. Из каторги он вынес «убеждение», что задача человека не в том, чтоб плакать над Макаром Девушкиным и мечтать о таком будущем, когда никто никого уже не будет обижать, а все устроится спокойно, радостно и приятно, а в том, чтоб уметь принять действительность со всеми ее ужасами. Не хотелось, о, как не хотелось ему принимать эту каторжную истину! Он думал сперва, что отделается от нее платоническим уважением и снова заживет по-старому! Но не человек гоняется за истиной, как полагал Шопенгауэр, а истина за человеком. Каторжная мудрость нагнала Достоевского через много лет, когда он уже жил далеко от Сибири, в Петербурге, среди окружавших его положительных мыслителей, и заставила его признать себя, служить себе. «Русский народ любит страдания» — это не был парадокс, как думали противники Достоевского, — это была истина, только истина из другого мира, о котором пишущие люди забыли, о котором вспоминали лишь затем, чтоб с сверкающими от негодования глазами сказать: его не должно быть. Не должно быть, когда он *есть*! Достоевский отвечал на это: любите не воображаемый, осчастливленный, а несчаст-

ный, безобразный, отвратительный народ. Живите его жизнью. Можете вы это, *хотите* вы этого? Ваша же помощь, все ваши реформаторские затеи — самое последнее дело. И в этом увидели парадокс — те «добрые и справедливые», которые пророчески вдохновлялись общественными идеалами и будущим человеческим счастьем...

Теперь вслед за Достоевским является Ницше. И он пришел из каторги — из подземного мира, из области трагедии, откуда нет уже возврата в мир обыденности. Послушайте его — он докажет то, чего не успел, а может быть, и умел объяснить Достоевский. «Я же радуюсь, — говорит Заратустра, — великому греху, как моему великому утешению. Но это сказано не для длинных ушей. Не всякие уста имеют право на это слово. Это тонкие, дальние вещи. И бараньим копытом их не должно касаться. Вы, высшие люди! *Думаете ли вы, что я пришел сюда затем, чтобы исправить то, что вы испортили? Или чтоб удобнее постелить страждущим?* Или вам, потерявшим путь, заблудившимся указать легчайшую дорогу? Нет, нет, трижды нет! Все чаще и чаще лучшие из вас будут гибнуть, ибо вам будет все труднее и труднее». Необходимая оговорка: «Не всякие уста имеют право на эти слова». Надземные люди думают и должны думать (для них есть и обязательная мораль должного и недолжного) иначе. Но Достоевский и Ницше говорили и вправе были говорить от имени подземных людей — этого, конечно, никто оспаривать не станет, даже среди тех, которые не хотят считаться с их воззрениями. Впрочем, если и станут оспаривать — беды большой в этом не будет. Философия трагедии далека от того, чтоб искать популярности, успеха. Она борется не с общественным мнением, ее настоящий враг — «законы природы», людские же суждения ей страшны лишь настолько, насколько своим существованием они подтверждают вечность и неизменность законов. Как бы ни был смел одинокий мыслитель, от времени до времени его невольно охватывает ужас при мысли, что большинство, «все», которых он учится презирать, в конце концов все же, быть может, правы. Но если против него разговаривающие и пишущие собратья, то за него молчащий и живущий особенной, неисследованной и таинственной жизнью народ. Не те «умные мужики», у которых ищет подтверждения своему учению гр. Толстой, а тот неумный, грубый, простой народ, который нужно переучивать, переделывать, просвещать, словом, приспособлять к нашим идеалам. Народ, который если и знает поговорки, то живет, во всяком случае, по иной мудрости, которую мы не в силах дискредити-

ровать в его глазах ни обществами трезвости с чайными, ни школами, ни душеспасительной литературой, ни прогрессом. Он не возражает нам, он даже соглашается с нами, пьет иногда наш чай, читает сочиненные для него гр. Толстым сказки и умиляется им, но жить продолжает по-своему, ища своих радостей и бесстрашно идя навстречу своим страданиям. И это не только русский народ, как писал Достоевский, а всякий. Во Франции, в Италии, в Германии вы видите то же, что и в России. Идеалы о курице к воскресному обеду и всеобщем счастье выдумывались всегда учителями, учеными людьми. Оттого, вероятно, они ни когда и не будут осуществлены, хотя оптимисты и полагают, что их царство близко. Уже то обстоятельство, что стали возможны *учителя* вроде Достоевского и Ницше, проповедующие любовь к страданию и возвещающие, что лучшие из людей должны погибнуть, ибо им будет все хуже и хуже, показывает, что розовые надежды позитивистов, материалистов были только детскими грезами. Трагедии из жизни не изгонят никакие общественные переустройства, и, по-видимому, настало время не отрицать страдания как некую фиктивную действительность, от которой можно, как крестом от черта, избавиться магическим словом «ее не должно быть», а принять их, признать и, быть может, наконец понять. Наука наша до сих пор умела только отворачиваться от всего страшного в жизни, будто бы оно совсем не существовало, и противопоставлять ему идеалы, как будто бы идеалы и есть настоящая реальность. Для «интеллигенции» наступило трудное время. Прежде она плакала над страдающим народом, взывала к справедливости, требовала иных порядков и, кстати, не имея на это никаких прав обещала иные порядки и радовалась своей готовности и своему искусству притворяться и лгать, видя в этом свое исключительное качество, теперь к ней предъявлено новое требование. Не наукой, конечно, — наука, ведь создавалась учеными и требовала лишь того, что ученым легче всего было исполнить. Теперь жизнь явилась к нам со своими требованиями. Она об идеалах и не вспоминает. С загадочной суровостью она своим немым языком говорит нам нечто такое, чего мы никогда не слышали, чего мы и не подозревали. Ницше и Достоевский только истолковывают ее непонятный язык, когда говорят, что нам будет все хуже и хуже. Наши расчеты не оправдались. Не у поселян будет к воскресному обеду курица, а у нас отнимутся все — и материальные, и духовные блага, которыми нас дарила наука. И лишь тогда, когда не останется ни действительных, ни воображаемых надежд найти спасение под

гостеприимным кровом позитивистического учения, люди покинут свои вечные меры и выйдут из той полутьмы ограниченных горизонтов, которая до сих пор называлась громким именем истины, хотя знаменовала собой лишь безотчетный страх консервативной человеческой природы пред той таинственной неизвестностью, которая называется трагедией. Тогда, быть может, поймут, отчего Достоевский и Ницше ушли от гуманности к жестокости и на своем знамени начертали странные слова: *Wille zur Macht*. Задача философии не в том, чтоб научить нас смирению, покорности, самоотречению. Все эти слова были выдуманы философами не для себя, а для других. Когда гр. Толстой говорит: исполняйте волю пославшего вас сюда и слово «пославшего» пишет с маленькой буквы, мы понимаем уже, что он вслед за другими, существовавшими до него проповедниками требует от нас, чтоб мы исполнили его собственную волю. Не давая себе в том отчета, он в привычной нам и потому не оскорбляющей слуха форме повторяет слова Ницше и подпольного человека: *pereat mundus, fiam*. Для всех людей в конце концов существует только этот один последний закон (у Достоевского — «высшая идея»). Но «великие» более или менее смело выражают его, а невеликие — таят про себя. Закон же остается одним *для всех*. Не вправе ли мы в его универсальности видеть признак его силы и признать поэтому, что «санкция истины» за героем подполья? И что декларация прав, возведенная Ницше и его *Wille zur Macht*, есть нечто большее, чем идеалы и *ria desideria*, которыми были до сих пор полны учебные книги? Может быть, подпольный человек был несправедлив к «законам природы», когда говорил, что они более всего обижали его! Ведь они же, эти законы, дали ему, ничтожному, презренному, всеми отвергнутому существу, гордое сознание его человеческого достоинства, приведши его к убеждению, что весь мир стоит не больше чем один подпольный человек!

Так или иначе — философия трагедии находится в принципиальной вражде с философией обыденности. Там, где обыденность произносит слово «конец» и отворачивается, там Ницше и Достоевский видят начало и ищут. В «*Also sprach Zarathustra*» есть рассказ о «безобразнейшем человеке», символически рисующий собственную ужасную жизнь Ницше. Он слишком велик, и я могу привести здесь только отрывки из него, но рекомендую читателю, интересующемуся философией Ницше, прочесть его целиком и по возможности в подлиннике. «Ландшафт внезапно изменился, и Заратустра вошел в царство смерти. Здесь высились черные и красные скалы, но не было ни

травы, ни дерева, не слышно было птичьих голосов. Это была долина, которой избегают все звери — даже хищные. Только особого рода безобразные, толстые, зеленые змеи приползают сюда под старость умирать. Оттого пастухи и называли эту долину Змеиной смертью. Заратустра погрузился в мрачное размышление: ему казалось, что он однажды уже стоял здесь. Многое тяжелое вспомнилось ему, так что он все замедлял и замедлял шаг и, наконец, остановился. Но, поднявши глаза, он увидел на дороге что-то похожее с виду на человека, но едва ли человека: что-то, чему и названия найти нельзя. Это и был “безобразнейший человек”, ушедший от людей в мрачную долину Змеиной смерти. Отчего он ушел от людей? “Они (люди) преследуют меня, — говорит безобразный человек Заратустре, — теперь ты мое последнее убежище. Они преследуют меня не своей ненавистью, не своими солдатами: над всем этим я бы смеялся, я бы даже гордился, радовался этому! Разве до сих пор успех не был у тех, которых хорошо преследовали? Ибо кто хорошо преследует, тот научается и следовать: ведь он находится всегда позади. Но их сострадание — от их сострадания я бегу и ищу у тебя убежища. О, Заратустра, защити меня, ты — моя последняя надежда, единственный человек, понявший меня”. Такие люди, обитатели “Змеиной смерти”, приходят искать надежды у Заратустры. И чего им нужно? Слушайте дальше. Безобразнейший человек говорит: “Каждый на твоём месте бросил бы мне милостыню — свое сострадание, словом или взглядом. Но я не нищий, ты угадал это; я сам богат великим, страшным, безобразнейшим, неизреченнейшим, с трудом вырвался я из толпы сострадательных людей и пошел искать того единственного человека, который учит теперь, что сострадание навязчиво, — тебя, о, Заратустра, который учит, что нежелание помочь более благородно, чем выпрыгивающая вперед добродетель; но сострадание называется теперь добродетелью у всех маленьких людей: они не умеют уважать великое несчастье, великое безобразие, великую неудачу”... Уважать великое безобразие, великую неудачу! Это последнее слово философии трагедии. Не переносить все ужасы жизни в область *Ding an sich*, за пределы синтетических суждений *a priori*, а уважать! Может идеализм так относиться к безобразию? Когда Гоголь сжег рукопись второго тома «Мертвых душ», его объявили сумасшедшим — иначе нельзя было спасти идеалы. Но Гоголь был более прав, когда сжигал свою драгоценную рукопись, которая могла бы дать бессмертие на земле целому десятку не «сумасшедших» критиков, чем когда писал ее. Этого идеалис-

ты не допустят никогда, им нужны «творения Гоголя» и нет дела до самого Гоголя и его «великой неудачи, великого несчастья, великого безобразия». Так пусть же они навсегда покинут область философии! Да и зачем она им, наконец? Разве их заслуги недостаточно оправдываются ссылкой на железные дороги, телеграфы, телефоны, потребительные общества и даже на первый том «Мертвых душ», поскольку он способствует прогрессу? Философия же есть *философия трагедии*. Романы Достоевского и книги Ницше только и говорят, что о «безобразнейших» людях и их вопросах. Ницше и Достоевский, как и Гоголь, сами были безобразнейшими людьми, не имевшими обыденных надежд. Они пытались найти свое там, где никто никогда не ищет, где по общему убеждению нет и не может быть ничего, кроме вечной тьмы и хаоса, где даже сам Милль предполагает возможность действия без причины. Там, может быть, каждый подпольный человек значит столько же, сколько и весь мир, там, может быть, люди трагедии и найдут то, чего они искали... Люди обыденности не захотят переступить в погоне за таким невероятным «быть может» роковую черту. Но ведь их никто и не зовет к этому. Оттого-то и вопрос поэта: «Aimes-tu les damnés, dis-moi, connais-tu l'irrémissible?»⁶⁹





С. Л. ФРАНК

Фр. Ницше и этика «любви к дальнему».

I

Die Zukunft und das Fernste sei dir die
Ursache deines Heute...

Meine Brüder, zur Nächstenliebe rathe ich
euch nicht: ich rather euch zur Fernstenliebe.

Nietzsche. Also sprach Zaratuhustra¹

Nah hab' den Nächsten ich nicht gerne:
Fort mit ihm in die Höh' und Ferne!
Wie würd'er sonst zu meinem Sterne?

Nietzsche. Fröhliche Wlssenschaft²

Современная наука о морали приходит к убеждению, что совокупность переживаемых людьми моральных чувств и признаваемых ими моральных принципов не поддается сведению на единую верховную аксиому, из которой все они вытекали бы, как выводы из логической посылки. Не существует никакого единого морального постулата, исходя из которого можно было бы развить логическую систему нравственности так, чтобы она охватывала все без исключения суждения, подводящие явления под категории «добра» и «зла». Нельзя распутать сложного и запутанного узора морального мира, найдя начало *одной* его нити, ибо узор этот образован из *нескольких* переплетающихся и взаимно перекрещивающихся нитей*. Задача науки о морали может заключаться только в том, чтобы отделить каждую из этих нитей от других и показать, каким образом они сплетаются в живую ткань моральной жизни. Совокуп-

* Ср.: *Simmel G.* Einleitung in die Moralwissenschaft.

ность моральных идей и чувств может быть сведена, таким образом, только к ряду независимых друг от друга основных принципов. Каждый из последних служит внутренней основой целой массы явлений морали и дает начало особой замкнутой *системе морали*; но сами эти принципы друг от друга уже не зависят и потому не обосновывают один другого. Наоборот, каждый из них в качестве моральной аксиомы вступает в коллизию со всеми остальными и ведет с ними борьбу за абсолютное верховенство в царстве морали. «Каждая из твоих добродетелей, — говорит Фр. Ницше своим образным языком, — жаждет высшего развития; она хочет всего твоего духа, чтобы он стал *ее* глашатаем, она хочет всей твоей силы в гневе, ненависти и любви; каждая добродетель ревнует тебя к другой»³. Исходом этой борьбы может быть полное и частичное вытеснение одним принципом всех других либо распределение между ними власти на отдельные компетенции каждого из них (так, например, нередко в общественной жизни и в жизни личной господствуют совершенно различные и противоречащие друг другу нравственные принципы, так что то, что считается хорошим в первой, признается дурным во второй, и наоборот); возможно даже и отсутствие всякого исхода, вечная борьба моральных чувств в душе человека, своего рода «*Bürgerkrieg in Permanenz*»⁴. *Психологически* соотношение сил отдельных принципов и исход борьбы между ними обусловлен природными задатками людей, обстоятельствами их жизни, их личным настроением и настроением общества и эпохи; *морально* исход этой борьбы может быть только *декретирован* решительным признанием одного из борющихся принципов верховной аксиомой моральной жизни и столь же решительным отвержением всех остальных, но не может быть *обоснован*, так как самим признанием принципа *верховой* моральной инстанции отнята возможность искать дальнейших, высших оснований. Основанием высшего морального права, как и всякого права, служит не его собственная правомерность, а фактическая сила образующих и поддерживающих его чувств.

Среди происходящих на этой почве коллизий особенный интерес имеет столкновение двух нравственных систем, основанных на двух могучих моральных принципах, которые Ницше удачно противопоставляет друг другу под именем «любви к ближнему» и «любви к дальнему». Вряд ли нужно опровергать мнение, будто «любовь к дальнему» есть чувство, впервые изобретенное Ницше, — плод его болезненной фантазии или, пожалуй, даже его болезненной нравственной организации. На

самом деле «любовь к дальнему» есть чувство, столь же знакомое людям и столь же старое, как и «любовь к ближнему». Это, мы надеемся, достаточно выяснится из всего дальнейшего. Здесь же нам необходимо остановиться на предварительном выяснении значения этих понятий.

Понятие «любовь к дальнему», о котором у нас по преимуществу будет идти речь, не имеет строго ограниченного объема: оно соотносительно противопоставляемому ему понятию «любовь к ближнему» и до известной степени зависит от значения, придаваемого последнему. Для того чтобы дать возможно более полное представление о «любви к дальнему» и ее значении в этической системе Ницше, мы воспользуемся следующим приемом: мы постараемся проследить ее содержание, начав с наиболее широкого мыслимого его объема и постепенно ограничивая его и, таким образом, определяя понятие «любви к дальнему» все более точно.

В наиболее широком смысле понятие «любви к дальнему» характеризуется противопоставлением его «любви к ближнему», в особенном значении последнего понятия, не совпадающем с его общераспространенным значением, хотя и имеющим с ним много родственного и образующим, так сказать, его корень. Под «любовью к ближнему» в том ее значении, с которым мы имеем сейчас дело, понимается совокупность симпатических чувств, переживаемых по отношению к непосредственно окружающим нас, ближайшим к нам людям («ближним») и основанных на элементарном инстинкте сострадания, на чутком воспроизведении в своей душе психической жизни этих «ближних»: если чувства эти и переносятся на более обширный круг людей — «ближних» в широком, метафорическом смысле слова, — то лишь как мысленная аналогия ощущений, испытываемых по отношению к «ближним» в тесном, буквальном смысле слова. Этика «любви к ближнему» есть, таким образом, моральная система, основанная на инстинкте сострадания*. Понятие «любви к дальнему» не имеет столь определенного значения. Под ним может подразумеваться всякая любовь, не совпадающая с «любовью к ближнему» в указанном ее смысле. Мы можем охарактеризовать ее как чувство, испытываемое по отношению ко всему «дальнему», ко всему, что отдалено от нас либо пространственно, либо временно, либо, наконец, морально-психологически и потому действует не непосред-

* В этом именно смысле Шопенгауэр говорит: «Alle Liebe ist Mitleid»⁵.

ственно, не при помощи эффекта сострадания, а через посредство более отвлеченных моральных импульсов. В этом широком значении «любви к дальнему» в нее будет включена как любовь к более отдаленным благам и интересам тех же «ближних», так и любовь к «дальним» для нас людям — нашим согражданам нашим потомкам, человечеству; наконец, сюда подойдет и любовь ко всему отвлеченному — любовь к истине, к добру, к справедливости — словом, любовь ко всему, что зовется «идеалом», или, как выражается Ницше, «любовь к вещам и призракам». Все эти виды «любви к дальнему» имеют общим то, что они не основаны на непосредственном инстинкте сострадания или по крайней мере не исчерпываются им, и этим всякая «любовь к дальнему» резко отделена от «любви к ближнему». Правда, у Ницше, как увидим ниже, любовь к дальнему имеет свое более узкое и более определенное значение; но до известной степени формальный характер этого чувства, в его интересующей нас антитезе к чувству любви к ближнему независим от содержания самого объекта чувства, от значения, которое придается понятию «дальнего», и потому наша характеристика обоих чувств достаточна для предварительного анализа их взаимных отношений.

Соответственно широте понятия «любви к дальнему» антитеза между этим чувством и чувством «любви к ближнему» может принимать самые разнообразные формы. Зародыш ее можно наблюдать в оттенках материнской любви. Любовь к ребенку, стремящаяся удовлетворить всем его желаниям и избавить его от всяких страданий, может, в качестве «любви к ближнему», быть противопоставлена материнской «любви к дальнему» — любви, направленной на обеспечение отдаленных благ для ребенка, хотя бы ценою обильных его страданий и лишений в настоящем. Та же антитеза более резко обнаруживается в отношении к больному со стороны сестры милосердия и врача (пример, приводимый самим Ницше): мягкая, сострадательная любовь первой, стремящаяся к облегчению моментальных страданий больного и к его душевному успокоению, есть типичный образец «любви к ближнему», тогда как направленная на обеспечение будущего блага больного твердая любовь врача, который ради отдаленных интересов больного должен побороть в себе чувство сострадания и подвергать своего пациента жестоким мукам, дает нам тип «любви к дальнему». Еще более резко та же антитеза проявляется в тех обильных, больших и малых, прошлых и настоящих трагедиях, которые разыгрываются на почве коллизии между обществен-

ными интересами и личными привязанностями: борьбы между «любовью к ближнему» — чувством сострадания и непосредственной близости к окружающим близким людям — и «любовью к дальнему» — к любимому делу, к партии, родине, человечеству — исчерпывает содержание всех этих трагедий. Но и в пределах сферы общественных интересов повторяется в самых разнообразных формах все та же антитеза: всем известна, например, противоположность между двумя типами патриотизма, из которых один есть любовь, так сказать, к отечеству «ближнему», другой — любовь к отечеству будущему, «дальнему»; еще Чаадаев⁶ указывал на эту антитезу, противопоставляя «патриотизм самоеда» «патриотизму англичанина». Наконец, на высшей ступени развития нравственных чувств возможно столкновение между общественными интересами и абстрактными моральными побуждениями, напр<имер>, если любовь к партии или к отечеству вступает в коллизию с любовью к справедливости, к истине и т. п.; здесь мы опять-таки находим антитезу между любовью к ближнему и любовью к дальнему, в наиболее отвлеченной и характерной форме.

Никто, конечно, не будет отрицать, что принцип «любви к ближнему» (в указанном здесь специфическом его значении) издавна служил, служит и может служить основой целой моральной системы. Наиболее резко была выражена основная аксиома этой системы в известной мысли Достоевского, что весь прогресс человечества не стоит одной слезы ребенка. Можно понимать и уважать подобную систему, можно и разделять ее. Но нельзя отрицать, что и «любовь к дальнему» может служить такой же аксиомой для обширной замкнутой моральной системы; и не одна мать могла бы возразить Достоевскому, что не только прогресс человечества, но даже физическое и духовное благо того же ребенка ей дороже, чем многие его слезы...

Одной из гениальных заслуг Фр. Ницше является раскрытие и сознательная оценка этой старой, как мир, но никогда еще не формулированной откровенно и ясно антитезы между любовью к ближнему и любовью к дальнему. Оба моральных принципа приходят в резкое и часто непримиримое столкновение друг с другом, и этого столкновения нельзя игнорировать и замалчивать, надо открыто признать его, прямо смотреть ему в глаза и решительно стать на сторону того или другого из борющихся принципов — такова суровая, но поучительная мысль, внесенная Ницше в этику. Сам Ницше — убежденный и восторженный апостол «любви к дальнему». Но он не только ее проповедник: он творец целой грандиозной моральной систе-

мы, основанной на этом нравственном чувстве. Все его моральное учение, как оно выразилось в наиболее зрелом виде в проповедях Заратустры*, может быть понято и оценено как евангелие «любви к дальнему», а многие из его наиболее смелых нравственных сентенций, с первого взгляда поражающие обыденное моральное сознание своею парадоксальностью и нередко заставлявшие предполагать в их авторе нравственно извращенную натуру, приобретают глубокую правдивость и могучую нравственную силу, если их рассматривать как звенья этической системы любви к дальнему. Глубина духовной культуры Ницше и многообразие содержания его идей давали возможность подходить к нему с разных сторон, понимать и ценить его с самых различных точек зрения. Если Риль видит в нем «философа культуры», если Зиммель⁷ считает его родоначальником этики «благородства», то они несомненно схватывают наиболее коренные и яркие черты его духовного облика. Но ни то, ни другое определение — не говоря уже о многих других, менее удачных — не только не исчерпывает сполна нравственной физиономии Ницше, но и не препятствует законности совершенно иных характеристик ее, по ее другим, столь же коренным и ярким свойствам. Сознательно отказываясь от претензии на исчерпывающее значение нашего понимания учения Ницше как этической системы «любви к дальнему», мы полагаем, однако, что в этом понимании лежит ключ к выяснению весьма существенных и важных и, на наш личный взгляд, наиболее ценных моральных идей Ницше**.

* В настоящей работе мы имеем по преимуществу дело с «Also sprach Zarathustra» — этим наиболее блестящим и бесспорно гениальным произведением Ницше, которое и по исполнению, и по глубине содержания далеко оставляет за собою все остальные его труды. Все цитаты без указания источника взяты нами из «Заратустры». Заметим кстати, что ввиду неудовлетворительности русских переводов Ницше мы пользовались исключительно немецким оригиналом.

** Быть может, лучшее средство понять и оценить Ницше — это вообще не стараться воспринимать его учение как законченную догму точно определенного содержания, а искать в нем лишь того, что отвечает влечениям и запросам каждого отдельного читателя. Поэтический склад натуры Ницше, так ярко отразившийся в его творениях, и присущее ему убеждение (вполне оправдывающееся в применении к нему самому), что «мысли суть только тени наших ощущений и всегда более темны, просты и пусты, чем последние» («Радостная наука», афоризм 179), делают совершенно невозможным догматическое усвоение его учения. Сам Ницше не раз выска-

Обратимся же к тем моральным требованиям, которые вытекают из этики «любви к дальнему». Мы надеемся, нам простятся обильные цитаты, которыми мы принуждены будем иллюстрировать мысли Ницше. Поэтическая мощь языка Ницше требует дословности в передаче его идей.

С самого же начала мы наталкиваемся тут на одну с виду парадоксальную, но глубоко верную мысль: в противоположность «любви к ближнему», основанной на ощущении близости к себе окружающих, родоначальником любви к дальнему служит чувство, с точки зрения обыденной нравственности антиморальное: отчуждение от «ближнего», полный разрыв с окружающей средой и ее жизнью. «Ближние», живущие интересами дня, сросшиеся с установившимся складом своего существования, не понимают и боятся того, кто возлюбил дальнее. Когда Заратустра впервые спешил к людям, чтобы возвестить им свое учение, то встретившийся ему пустынный предупреждал его: «Наши шаги звучат для них слишком одиноко по их улицам; и когда они ночью, лежа в своих постелях, слышат шаги человека задолго до восхода солнца, они спрашивают себя: куда направляется вор?» Но и возлюбивший «дальнее» платит своим ближним тем же: его любовь к дальнему заставляет его ненавидеть и презирать все ближнее, реальную современную жизнь окружающих его людей, со всеми ее будничными, мелкими добродетелям и интересами. Нападки Ницше на лицемерие и пошлость современной жизни слишком известны и слишком

звался против рабски-ученического отношения к его идеям и настаивал на свободном, духовно-творческом их восприятии. «Вы говорите, вы верите в Заратустру? Но что мне за дело до Заратустры! Вы — верующие в меня: но что мне за дело до всех верующих! Вы еще не искали себя самих — и нашли меня. Так поступают все верующие; потому-то так мало и выходит из всякой веры». С замечательно выразительностью и изяществом он высказывает свой взгляд на желательное ему отношение к его идеям в одном четверостишии «Радостной науки», носящем название «Истолкование» (Interpretation):

Leg' ich mich aus, so leg' ich mich hinein:
 Ich kann nicht selbst mein Interprete sein.
 Doch wer nur steigt auf seiner eignen Bahn,
 Trägt auch mein Bild zu hellerm Licht hinan.

(Объясняя себя, я только углубляю себя: я не могу быть сам своим истолкователем. Но кто идет вперед по своему собственному пути, тот вознесет и мой образ к более яркому свету.) Эти слова не должны быть забываемы ни одним из «истолкователей» Ницше.

многочисленны, чтобы их можно было здесь приводить. Мы не можем, однако, отказать себе в удовольствии привести одну из наиболее удачных характеристик различных видов лицемерной добродетели современности, оставляя до другого места анализ принципиальных нападок Ницше на ходячую мораль. Перед нами проходит целая коллекция типов современных добродетельных людей. Тут есть «такие, для которых добродетель есть боль от удара кнутом», и «такие, которые подобны заведенным часам для ежедневного обихода: они тикают и хотят, чтобы их тик-так называли добродетелью»; есть «такие, которые сидят в своем болоте и говорят через тростник: «добродетель — это тихо сидеть в болоте; мы никого не кусаем и уходим от всякого, кто хочет кусать, и во всем мы имеем то мнение, которое нам велят иметь»»; и «такие, которые любят телодвижения и думают, что добродетель есть особого рода телодвижение: их колени постоянно молятся, и руки их восхваляют добродетель, но сердце их знает ничего обо всем этом»; наконец — и тут в горьких словах Заратустры звучит для нас нечто совсем родное — «есть и такие, которые считают добродетелью говорить, что добродетель необходима, но в глубине души верят лишь в то, что необходима полиция».

С жизнью подобных добродетельных людей, в которых не трудно подметить копии с наших «ташкентцев» и людей «среды умеренности и аккуратности»⁸ (Заратустра резюмирует их добродетели словами: *трусость и посредственность*), не имеет ничего общего тот, кто любит дальнее. Любовь к дальнему, стремление воплотить это «дальнее» в жизнь имеет своим неизменным условием разрыв с ближним. Этика любви к дальнему ввиду того, что всякое «дальнее» для своего осуществления, для своего «приближения» к реальной жизни требует времени и может произойти только в будущем, есть этика *прогресса*, и в этом смысле моральное мирозерцание Ницше есть типичное мирозерцание *прогрессиста*, конечно, не в политическом, а в формально-социологическом значении этого термина. Всякое же стремление к прогрессу основано на отрицании настоящего положения вещей и на полной нравственной отчужденности от него. В чудесном художественном противопоставлении отношения к «стране *отцов*» и «стране *детей*» Ницше рисует моральное положение по отношению к родине человека, воспринявшего начала этики «любви к дальнему».

«Чужды и презренны мне люди настоящего, к которым еще так недавно влекло меня мое сердце; изгнан я из *страны отцов и матерей моих*.

Так осталось мне любить лишь *страну детей моих*, неоткрытую, в дальнем море; к ней направляю я мои паруса, ее ищу и ищу без конца.

Моими детьми хочу я загладить, что я — дитя моих отцов; всем будущим искуплю я *эту современность*».

Люди настоящего в глазах Заратустры только материал для будущего, камни для великого строящегося здания. «Я брожу между людьми, — говорит он, — как между клочками будущего: того будущего, которое я вижу. И нет у меня другой мечты и мысли, как смечтать и свести воедино то, что есть обломок, загадка и слепой случай... Нынешнее и прошедшее на земле — ах, друзья мои! Они невыносимы для меня; и я не мог бы жить, если бы я не был прорицателем того, что некогда должно прийти!»

Итак, любовь к будущему, дальнему человечеству неразрывно связана с ненавистью и презрением к человечеству ближнему, современному; любовь и презрение — две стороны одного и того же чувства, «и что знают, — восклицает Заратустра, — о любви те, кому не суждено было презирать того, что они любят!» В первой же проповеди своей к людям Заратустра учил их «великому презрению» как источнику нравственного обновления человечества: высшее, что люди могут пережить, есть «час великого презрения, когда им станет отвратительным и их счастье, и их разум, и их добродетель», когда во всем этом они увидят лишь «нищету и грязь и жалкое довольство».

Но презрение к окружающей жизни и к современным, будничным ее интересам, к ее «счастью и разуму и добродетели» должно быть лишь первым этапом в душевном развитии любящего «дальнее», очищением его души для полного торжества в ней ее любви. Горе тем, кто остановится на нем! Сам проникнутый некогда идеями пессимизма, чувствуя свою духовную близость с глубокими нравственными импульсами, лежащими в основе этого учения, Ницше-Заратустра с негодованием обрушивается на метафизиков-пессимистов, *Hinterweltler*, как он их называет, людей, которые видят только «зад земли». «Им встречается больной или старик или труп, и они сейчас же говорят: жизнь опровергнута! Но только они сами опровергнуты и их взгляд, видящий только один лик бытия!» И хотя его протестующий крик против пессимизма, для которого «весь мир есть грязное чудовище», заканчивается грустным признанием: «о мои братья, много мудрости в учении, что в мире много грязи!», но он нашел и выход из тяжелых пут этого учения: «Само отвращение создает крылья и силы, чующие свежие источни-

ки!» Творческая воля, стремление изменить настоящее и приблизить к нему «будущее и дальнее» — вот к чему должно вести отращение к современности. «Воля освобождает: ибо воля есть творчество: так учу я. И только для творчества должны вы учиться!.. Творчество! Вот великое спасение от страданий, великое облегчение жизни!»

Так, любовь к дальнему есть любовь *творческая*; отчуждение от «ближнего» и близость к «дальнему» делает необходимым стремление воплотить «дальнее» в жизнь, преобразив последнюю в том направлении, в котором она приближается к «дальнему». Здесь мы также замечаем весьма характерное различие между «любовью к ближнему» и «любовью к дальнему». Первая (как и всякая любовь) также может и должна быть любовью *деятельной*; но эта деятельность, сводящаяся к проявлению инстинкта сострадания к людям, лишена того элемента *творчества*, того неуклонного и систематического разрушения старого и созидания нового, которым отличается «любовь к дальнему». Не заботясь о принципе и складе жизни, «любовь к ближнему» (в том специфическом значении, в котором мы ее здесь понимаем) занята непосредственным уничтожением и смягчением каждого из текущих проявлений зла, тогда как «любовь к дальнему», наоборот, ставит своей задачей целесообразное видоизменение самих принципов жизни, *творческую* работу во имя определенного «дальнего». Еще резче обнаруживается этот контраст при рассмотрении тех отношений к окружающим людям, в которые выливаются активные проявления обоих рассматриваемых моральных чувств. Деятельность любви к ближнему выражается прежде всего в миролюбивом, дружественном, благожелательном отношении ко всем людям; творческая деятельность любви к дальнему необходимо принимает форму *борьбы с* людьми. С точки зрения первой, моральным идеалом являются миролюбие, кротость, стремление уступить ближнему и ради его желаний подавлять свои собственные; с точки зрения второй, такая покорность и уступчивость заслуживают сильнейшего морального осуждения в качестве поведения, которое, как говорит Заратустра, заставляет «дальних расплачиваться за любовь к ближнему». Любовь к дальнему требует настойчивости в проведении *своих* стремлений наперекор всем препятствиям; ее идеал — энергичная, непримиримая *борьба с* окружающими «ближними» во имя расчищения пути для торжества «дальнего». Таков смысл известных проповедей Заратустры «о войне».

«Я учу вас не труду, я учу вас борьбе. Я учу вас не миру, а победе. Вашим трудом да будет борьба, вашим миром да будет победа-Война и мужество сделали больше великих вещей, чем любовь к ближнему. Не ваше сострадание, ваша храбрость спасала доселе несчастных!» *

Творческая борьба, творчество в форме борьбы — такова деятельность, такова жизнь человека, возлюбившего «дальнее». Вдохновенные проповеди Заратустры черта за чертой вырисовывают нам духовный облик его героя — творца «дальнего», борца за «дальнее». В этом отношении моральное учение Заратустры есть нравственный кодекс жизни этого героя, впервые написанное евангелие для людей творчества и борьбы.

Присмотримся же к основным чертам нравственного образа служителя «дальнего» — борца и творца.

Психологическим коррелятом любви к ближнему является душевная мягкость; психологическим коррелятом любви к дальнему — *твердость*. Твердость духа, как необходимое условие общественно-морального творчества и борьбы, есть основной постулат этики любви к дальнему. «Все творцы тверды!» — восклицает Заратустра. Один из «высших людей», которых приютил у себя Заратустра и которым он вернул их утраченную в борьбе за «дальнее» бодрость, в своей приветственной речи говорит ему: «На земле, о Заратустра, не растет ничего более отрадного, нежели высокая сильная воля: это — ее прекраснейшее растение; целая местность кругом питается соками одного подобного дерева». Еще красноречивее учит твердости сам Заратустра в своих проповедях «о старых и новых скрижалях».

«Зачем ты так тверд? — говорил однажды алмазу кухонный уголь. — Разве мы не близкие родственники?»

* Заратустра так высоко ценит борьбу, что считает ее оправдывающей всякую цель. «Вы говорите, что хорошее дело освящает даже войну? Я говорю вам: хорошая война освящает всякое дело!» Тут мы встречаемся с одним из нравственных «парадоксов» Ницше, которые обыкновенно приводятся в доказательство его жестокости и безнравственности. Но стоит лишь вспомнить, что под «войной» подразумевается, как это изъясняет сам Ницше, «война за мысли», стоит лишь продумать значение приведенных слов в связи с «любовью к дальнему», как их парадоксальность исчезнет, уступив место глубоко правдивой и благородной мысли. Разве «хорошая война», т. е. честная и мужественная борьба за свое «дальнее», за свои убеждения и идеалы, не заставляет нас относиться с уважением ко всяким идеалам подобного борца, и не она ли одна, эта «хорошая война», освящает в действительности «всякое дело»?

Зачем вы так мягки? О братья мои, так спрашиваю вас я; разве вы — не мои братья?

Зачем вы так мягки, так размягчаючи и уступчивы? Зачем так много отречения, отрекательства в ваших сердцах? Так мало рокового в вашем взгляде?

И если вы не хотите быть роковыми и неумолимыми: как можете вы со мною — победить?

И если ваша твердость не хочет блеснуть и дробить и резать: как можете вы со мною — творить?

Творцы всегда тверды. И блаженством должно вам казаться класть вашу руку на тысячелетия, как на мягкий воск...

Эту новую скрижаль, о братья мои, ставлю я над вами: *станьте твердыми!*»

Но условием твердости в борьбе и как бы составною ее частью является *мужество* перед опасностью. Мужество, таким образом, является вторым основным требованием этики любви к дальнему и служит предметом постоянного прославления со стороны Ницше-Заратустры. Заратустра — «друг всех, кто предпринимает далекие путешествия и не любит жить без опасностей». «Что хорошо?» — спрашивает он и дает категорический ответ: «*Хорошо быть мужественным*; и оставим маленьким девочкам говорить: хорошо то, что мило и трогательно». Сам Заратустра, этот прообраз всех борцов за «дальнее», является для окружающих как бы прямым воплощением мужества:

«Мужество, ставшее наконец тонким, духовным, одухотворенным, человеческое мужество с орлиными крыльями и змеиною мудростью, это *мужество*, думается мне, зовется теперь...

— Заратустрой! — вскричали все собравшиеся в один голос».

Твердость и мужество, эти два основных свойства творца и борца за дальнее, в своем высшем развитии и в столкновении с противодействующими торжеству «дальнего» силами современности являются источниками «трагической красоты» жизни любящего «дальнее»: они одновременно и готовят его гибель и дают ему силу спокойно идти навстречу ей. Кто живет «дальним», для кого по выражению Ницше, «любовь к жизни есть любовь к высшей надежде», тот ищет опасностей и знает, что за будущее он должен погибнуть в настоящем. Проповедь добровольной гибели, взгляд, что лучший и даже единственно ценный род жизни заключается в пожертвовании ею на благо «дальнего», составляет также одну из основных, доминирующих нот в миросозерцании Ницше. Среди всех искажений, которым подвергнули его учение равно недалёковидные привер-

женцы и противники его, — искажений, от которых, как от кучи мусора, приходится очищать идеи Ницше всякому, кто впервые принимается за чтение его творений, начитавшись и наслушавшись предварительно толков о «нищезанстве», — самым грубым искажением и с моральной точки зрения самым тяжелым грехом кажется нам игнорирование учения Ницше о нравственном императиве самопожертвования. Нередко приходится слышать, что сущность учения Ницше заключается в проповеди безграничной и безудержной, не стесняемой моральными соображениями разнузданности страстей, и мало кто помнит при этом суровую заповедь его: *не должно искать наслаждений!* Герои Ницше — не наглые хозяева на жизненном пиру, а наоборот — те, кто по самой своей природе не умеют, не могут и не хотят приспособиться к жизни современности. «Поистине, — восклицает Заратустра, — я люблю вас за то, что вы не умеете жить теперь, вы высшие люди! Так именно живете вы — лучше всего!» Гибель, учит он, есть удел всего, что подымается выше уровня современности, что в настоящем есть представитель будущего:

«О мои братья, первенцы всегда приносятся в жертву. Все же мы — первенцы.

Все мы истекаем кровью на тайных жертвенниках, все мы горим и жаримся в угоду старых кумиров...

Но того и хотят люди нашего рода; и я люблю тех, кто не хочет сохранять себя. Погибающих люблю я всей моей любовью, ибо они ведут к высшему».

Когда Заратустра впервые сошел к людям для проповеди нового учения, он в первой же своей речи к народу учил людей — погибать. Указав им, что они должны очиститься, пережив «час великого презрения», он стал говорить им о своей любви к добровольно погибающим:

«Я люблю тех, кто не умеет жить, не погибая: ибо гибель их есть переход к высшему...

Я люблю того, кто любит свою добродетель: ибо добродетель есть жажда гибели и стрела влечения...

Я люблю того, кто стыдится, когда в игре выпадает кость к его удаче, и спрашивает тогда: разве я фальшивый игрок? — ибо он хочет погибнуть...

Я люблю того, кто оправдывает потомков и искупает предков: ибо он хочет погибнуть от современников.

Я люблю того, кто свободен духом и свободен сердцем; его голова есть лишь содержимое его сердца, сердце же влечет его к гибели.

Я люблю всех тех, кто походят на тяжелые капли, поодиночке падающие из темной тучи, которая висит над людьми: они возвещают о пришествии молнии и погибают ее предвестниками».

Могучими, торжествующими аккордами звучит учение о добровольной гибели в проповеди Заратустры «о свободной смерти». Если говорят, что мерилom высоты нравственного мирозерцания служит та сила, которую она дает человеку для доброй и безбоязненной встречи смерти, то мирозерцание Ницше не уступит в этом отношении никакому другому. Вряд ли кто говорил о смерти более сильно и радостно, нежели Заратустра в своем апофеозе «свободной смерти»:

«Я учу вас созидающей смерти, которая становится для живущих напоминанием и обетом.

Победоносно умирает созидающий, окруженный надеющимися и благословляющими;

Так умереть — лучше всего; второе же — это умереть от одного праздника, на котором подобный умирающий не освящал бы клятвы живущих.

Так умереть — лучше всего: второе же — это умереть в бою, расточивши великую душу.

Но борцам и победителю равно ненавистна скрежещущая смерть, которая подкрадывается, как вор, и все же становится господином над нами.

Я учу вас моей смерти, свободной смерти, которая приходит ко мне, потому что я ее хочу.

А когда я захочу ее? — Кто имеет цель и наследника, тот хочет смерти вовремя для цели наследника.

И из уважения к цели и наследнику он не станет более вешать засохшие венки в святилище жизни...

Свободен к смерти и свободен в смерти, умея сказать святое “нет”, когда нельзя сказать более “да”, — так смотрит на жизнь и смерть мужчина.

Да не будет ваша смерть клеветой на человека и землю, друзья мои: это прошу я у меда души вашей.

В вашей смерти должны еще гореть ваш дух и ваша добродетель, подобно вечерней заре над землей: иначе же смерть не удалась вам».

Итак, твердость в достижении намеченной цели — в творчестве «дальнего», мужество в борьбе и спокойное и даже радостное отношение к своей гибели, вытекающее из сознания ее необходимости для торжества «дальнего», — вот основные черты нравственного характера требуемые этикой любви к дальнему.

Воспитанный в духе учения пессимизма, Ницше уже с самого начала составил себе идеал «*трагической красоты*». Уже первоначальным мотивом его этического мирозерцания служило убеждение, что за невозможностью в мире истинного счастья единственно достойное и прекрасное на земле — это гордо и сознательно идти навстречу жизненному трагизму. Дальнейшее развитие мировоззрения Ницше прибавило к этому убеждению только одну черту, в высшей степени существенную и ценную: «трагическая красота» перестала в его глазах быть бесплодной. Для Ницше-Заратустры она не есть более самоцель; целью жизни является творчество во имя любви к дальнему, и гибель человека есть лишь средство осуществления этой цели, есть не только *Untergang*, но и *Uebergang*⁹: трагическая красота стала *творческой*. В таком виде первоначальный и основной мотив этики Ницше стройно влетает в этическую систему «любви к дальнему».

Этика «любви к ближнему» в своем развитии превращается в этику сострадания, смирения и, наконец, пассивного мученичества. Этика «любви к дальнему», как мы видели, становится этикой *активного героизма*.

Несмотря на разнородность обеих этих моральных систем, несмотря на значительное разногласие требований, вытекающих из того и другого принципа, разногласие, на которое нам пришлось уже не раз указывать и сущность которого мы только что постарались резюмировать, изложенные выше требования этики «любви к дальнему» обладают бесспорной и самоочевидной моральной ценностью. Несоответствие их моральным требованиям, вытекающим из этики «любви к ближнему», очевидно, не препятствует их всеобщему признанию и исповеданию и не возбуждает спора об их моральном значении; такое молчаливое признание требований этики «любви к дальнему» при явном исповедании противоположных принципов происходит отчасти потому, что это несоответствие слишком тонко и нередко ускользает от взгляда поверхностного наблюдателя моральной жизни, отчасти же потому, что оно задевает лишь психологические корреляты той и другой этики и не касается самих принципов их. Остановимся теперь на тех сторонах антитезы двух рассматриваемых этических систем, где разногласие между ними принимает характер открытой и решительной борьбы. Мы разумеем известные нападки Ницше на моральные принципы, которым обыкновенно приписывается абсолютная и непоколебимая ценность и по отношению к которым Ницше делает свою знаменитую попытку «переоценки всех ценностей».

На эту тему говорилось очень много, но, насколько нам известно, она не была рассмотрена с той точки зрения, которую мы развиваем: с точки зрения коллизии между «любовью к дальнему» и «любовью к ближнему». Обыкновенно обращается главное внимание на протест Ницше против идеи *долга* в морали. Нам кажется, однако, что этот протест может быть правильно оценен только при более тщательном рассмотрении морального идеала Ницше, а таковое невозможно, а наш взгляд, без детального исследования моральной антитезы между «любовью к ближнему» и «любовью к дальнему».

Борьба против идеи долга есть у Ницше — как мы это постараемся показать на одной из дальнейших ступеней нашего анализа — лишь отражение более широкой и принципиальной борьбы против этики «любви к ближнему». Попытаемся же понять общий смысл этой последней борьбы.

Всем известно отрицание Ницше моральной ценности за чувством сострадания, известно и его так называемое «прославление жестокости». Прошло уже время, когда можно было, не задумываясь над этими взглядами Ницше, ограничиваться по поводу них просто нравственным негодованием. Но и теперь еще их смысл остается для многих не вполне разрешенной загадкой. Загадка эта, по нашему мнению, может быть разрешена только при установлении связи между указанными мыслями Ницше и общей его этической системой «любви к дальнему». Существует мнение, будто Ницше проповедует, так сказать, «злодейство ради злодейства», жестокость исключительно ради присущей ей красоты и силы. Ничего не может быть невернее этого мнения. Правда, порой, бичуя слабость и дряхлость современных людей, Ницше готов предпочесть им даже людей с преступной, но зато и более сильной волей. «Не ваши грехи, ваша умеренность вопиет к небу! Ваша скупость в самом грехе вашем вопиет к небу!» — восклицает он. Но подобная, вполне понятная, конечно, мысль, составляя, так сказать, лишь психический обертон уважения к силе воли и богатству жизненной энергии, не дает еще права зачислить Ницше в разряд проповедников жестокости *an und für sich*¹⁰. Никто, конечно, не заподозрит особенного пристрастия к злодейству у Гейне, а между тем он, движимый тем же чувством, как и Ницше при взгляде на филистерское общество восклицал гораздо сильнее, чем Ницше:

O dass ich grosse Laster säh, —
Verbrechen, blutig, kolossal,

Nur diese salte Tugend nicht
Und zahlungsfähige Moral! *¹¹

Наряду с подобными протестами Ницше против «скупости в грехе» мы находим у него столь же решительный протест против преступных и антисоциальных импульсов. «Ненавистны мне все, для которых есть только один выбор: быть злыми зверями или злыми укротителями зверей; близ таких людей я не стал бы трюить себе хижины». Истинный смысл морального осуждения сострадания и оправдания жестокости у Ницше может быть разъяснен, повторяем, только в связи с этикой «любви к дальнему».

«Так велит моя великая любовь к дальнему: *не щади своего ближнего!*» — в этом восклицании, думается нам, лежит объяснение всех относящихся сюда взглядов Ницше **: сострадание, по его мнению, неуместно, а жестокость необходима там и постольку, где и постольку того требует любовь к дальнему. Последняя, как мы видели, необходимо связана с борьбой, т. е. со стремлением разрушать «ближнее» в интересах «дальнего». Но борьба и стремление к разрушению всегда основаны на чувствах, прямо противоположных моральным импульсам «любви к ближнему». Борьба мягкая, уступчивая, сострадательная есть моральное *contradictio in adjecto*¹²; чем *ожесточеннее* и *непримиримее* борьба, тем она лучше. Все худшие инстинкты человека — ненависть, гнев, жестокость, непокорство, жажда мести — облагораживаются и освящаются, если импульсом к ним служит «любовь к дальнему»; точнее говоря, во всех этих чувствах характерна именно их эгоистическая, антиморальная природа, и когда эту последнюю заменяет моральное побуждение любви к дальнему, они обращаются в свою собственную противоположность. Когда страсти человека основаны на моральных импульсах, его гнев становится негодованием, жажда мести — стремлением к восстановлению поруганной справедливости, ненависть — нетерпимостью к злу, жестокость — су-

* «Пусть лучше увижу я большие пороки, огромные кровавые преступления, только не эту сытую добродетель и платежеспособную мораль».

** Мы говорим, конечно, только о взглядах *принципиальных* и потому допускающих установление логической связи их с какой-либо моральной системой и не касаемся здесь нередко высказываемого Ницше чисто инстинктивного отвращения к состраданию как к чувству навязчивому и нескромному, оскорбляющему всякую истинно благородную и глубокую натуру.

ровостью убежденного человека. «Ты вложил в сердце твоих страстей твою высшую цель, — говорит Заратустра, — и они стали твоими добродетелями и радостями». Это — истина старая, как мир и человек, но никогда еще ясно не формулированная. Вспомните «*святую месть*», о которой говорит Кочубей у Пушкина как о последнем, оставшемся ему «кладе»; вспомните некрасовскую «*музу мести*»; вспомните злобное настроение, которым проникнуты все великие сатирики, от Ювенала и Свифта¹³ до Салтыкова включительно; вспомните о всем, что для нас привлекательно в «страстном, грешном, бунтующем сердце» Базарова — и мысль Ницше выяснится вам во всей ее моральной красоте и истинности. «Пламя любви горит в именах всех добродетелей — и *пламя гнева*». Даже учение о непротавлении злу — это, на первый взгляд, квинтэссенция этики «любви к ближнему» — учение, признающее неправомерной всякую активную борьбу человека с человеком, не может отрицать законности чувства гнева и ненависти против самого зла. Более того, сторонник этого учения прямо следует, не сознавая того, завету Заратустры: не щади ближнего своего: ибо для победы над злом нужна предварительная гибель многих «непротавляющихся» ему «ближних», и на эту гибель спокойно, в сознании нравственной высоты своего дела, ведет их проповедник «непротавления», так же как это делает всякий другой борец за «дальнее». «Мое страдание и мое сострадание, — говорит Заратустра, — что мне до них? Разве я о счастье думаю? Я думаю о моем деле!» С точки зрения этики любви к дальнему, на которой стоит всякий, кто думает «о своем деле», сострадание есть не добродетель, а *слабость*; мысль о страдании ближнего должна быть побеждена так же, как и мысль о собственном страдании. «Великая любовь превозмогает и сострадание... Горе всем любящим, в любви которых нет ничего выше их сострадания!» Кто не щадит самого себя, тот не только не обязан, но и не имеет права щадить другого. «Себя самого приношу я в жертву моей любви — и *моего ближнего подобно мне* — так гласит речь всех творцов. Ибо все творцы тверды».

Так находит свое объяснение отрицание сострадания у Ницше. Этика любви к дальнему, этика творчества и борьбы не может быть этикой сострадания. Если в этике любви к дальнему любовь к человечеству, так сказать, в своей статике основана, как мы видели, на своей прямой противоположности — на отчуждении от людей и презрении к ним, то в своей динамике, в качестве *творчества*, она также неразрывно связана со своим антиподом — *разрушением*; и если любовь невозможна без

ненависти и вражды, то она невозможна и без жестокости: положительный и отрицательный полюсы нравственной жизни, катод и анод тока моральных чувств, взаимно поддерживают и питают друг друга. «Кто хочет быть творцом в добром и злом, поистине, тот должен быть и разрушителем... Вот почему высшее зло принадлежит к высшему благу: благо же это — творческое».

По обыкновению, Ницше воплощает в художественном образе учение о необходимости суровости в борьбе за «дальнее»:

«О люди, в камне спит мой образ, образ моих образов! Ах, ему суждено спать в самом твердом, самом безобразном камне!

И вот мой молот жестоко неистовствует над его тюрьмой. От камня летят куски — что мне до того?»*

Приходится иногда прямо поражаться, как неправильно истолковываются, ко вреду для репутации Ницше и к еще большему вреду для преследуемых его учением моральных задач, многие его мысли и изречения. Кто не слышал о знаменитой жестокой фразе его: «Падающего нужно еще толкать»? И однако в данном случае молва исказила не только внутреннее значение этой фразы, но вдобавок и ее самое. Послушаем же самого Ницше:

«О мои братья, разве я жесток? Но я говорю вам: что падает, то нужно еще и толкать!

Все нынешнее — все это падает, погибает; кто хотел бы удержать его! Но я — я *хочу* еще толкать его!

Знаете ли вы наслаждение скатывать камни с крутых обрывов в глубины? — Эти нынешние люди... смотрите же, как они катятся в мои глубины!

Я — пролог для лучших игроков, о мои братья! Я — пример для них! Поступайте же по моему примеру!

И кого вы не научите летать, того научите — *поскорее упасть!*»**

И трогательный вступительный вопрос: «Разве я жесток?», и самый оборот речи в знаменитой фразе («*что падает*», а не «кто»), и весь контекст, вместе взятый, — все это ясно указывает, что здесь дело идет не о чисто личных отношениях, в которых будто бы рекомендуется толкать падающего, а о падении

* Этот образ невольно приводит на память почти тождественный образ нашего поэта: «Так тяжкий млат, дробя стекло, кует булат».

** Zarathustra, часть III, глава «О старых и новых скрижалях», отрывок 20. В интересах восстановления истины приводим отрывок целиком.

эпох, нравственных укладов жизни, поколений. Такое падение Ницше-Заратустра учит ускорять. Эта проповедь как нельзя более естественна, уместна и понятна в этике любви к дальнему, в этике прогресса и борьбы: мысль Ницше высказывает лишь ту аксиому всякой прогрессивной политики, что нужно поддерживать и развивать все жизнеспособное и в интересах его преуспеяния ускорять гибель всего отживающего. Если в таком образе действия и остается элемент жестокости по отношению к погибающему, то это — жестокость не только необходимая, но и *нравственно ценная*. Прогресс «жертв искупительных просит», и кто живет для «дальнего», тот не захочет, да и не имеет права поступать так, чтобы «дальние расплачивались за его любовь к ближним».

Из тех же моральных соображений вытекают насмешки Ницше над «добротой» и «добрыми». Доброта — это та благодушная, уступчивая мягкость души, которая несовместима ни с борьбой, ни с движением вперед. Прежде чем превратиться в невинного ребенка, — учит Заратустра, — человек должен пройти еще одну степень: из выючного верблюда он должен стать сильным, борющимся львом. Кто проповедует сейчас доброту и невинность, тот отрицает движение вперед, тот хочет увековечения человека на настоящей ступени его развития и ради своей невинности жертвует «дальним». У кого нет ничего выше доброты, для того добродетель — лишь средство к успокоению и сну. Выслушав проповедь одного мудреца о подобной добродетельности как условия мирного и покойного сна, Заратустра иронически восклицает: «Блаженны сонливые — ибо они должны скоро заснуть!» Для самого же Заратустры этика доброты ненавистна, как этика *застоя*: «Новое хочет созидать благородный, и новые добродетели; старого хочет добрый, и сохранения старого». Но Заратустра идет еще далее и утверждает, что идеал доброты вообще неосуществим. Где есть борьба, там нет места для доброты; и так как «добрые» также должны принять участие в борьбе, выступая против тех, кто отрицает их жизнь и добродетели и ищет новых, — то «добрые неизбежно должны быть *фарисеями*»: во имя своей мирной доброты они должны *ненавидеть* всех борцов и творцов:

«Берегись добрых и справедливых: они охотно распинают тех, кто ищет новых добродетелей, — они ненавидят одиноких.

Берегись и святой наивности! Все ей не свято, что не наивно; и охотно играет она с огнем — костров!..

Добрые всегда — начало конца: они распинают того, кто пишет новые заповеди на новых скрижалях, они жертвуют для

себя будущим — они распинают всю будущность человечества. Добрые всегда были началом конца»*.

Так развивается антитеза моральных систем «любви к ближнему» и «любви к дальнему». Этика «любви к ближнему» развивается в этику сострадания, душевной мягкости, миролюбия, доброты и *успокоения*. В противоположность ей Заратустра дает нам «новые скрижали», развивая этику любви к дальнему и рисуя нравственное величие твердого и мужественного, мятежного и борющегося, вечно беспокойного и вечно стремящегося в даль человеческого духа. Пока в человеческой жизни будет существовать борьба между началами примирения и возмущения, между стремлением к сохранению старого и стремлением к созиданию нового, между жаждой мира и жаждой борьбы, — до тех пор не прекратится в человеческой душе и соперничество между этими двумя великими моральными системами...

II

Höher als die Liebe zum Nächsten steht
Die Liebe zum Fernsten und Künftigen; höher
Noch als die Liebe zu Menschen gilt mir
Die Liebe zu Sachen und Gespenstern.

*Also sprach Zarathustra*¹⁴

Изложенная выше этика «любви к дальнему», в ее антагонизме к этике «любви к ближнему», имеет ту особенность, что она совершенно независима от содержания самого объекта любви — «дальнего». Каково бы ни было внутреннее содержание морального идеала, требования этики любви к дальнему остаются неизменными, раз только этот идеал руководит человеческой деятельностью в качестве абстрактного «дальнего» и ставит человека в отношения к людям, могущие быть противопоставлены тем отношениям, которые вытекают из непосред-

* К этим «добрым» Ницше уже в первом своем произведении, в «Несвоевременных размышлениях», обращался со словами одного гетевского героя: «Вы полны раздражения и горечи — это прекрасно и хорошо: будьте порядочно злы — это будет еще лучше». Подобная «злоба», поясняет он далее, будет казаться злом «только для близоруких современных глаз, которые во всяком отрицании видят признак зла». В действительности же эта злоба есть спасение человека от филистерства и условие всякого «героического жизненного пути» («Unzeitgemässe Betrachtungen». Bd. 2, S. 43—45).

ственных чувств симпатии и сострадания к ближайшим окружающим его людям. Поэтому люди самых разнообразных мировоззрений, даже вполне чуждых конечному идеалу Ницше, могут понимать и ценить его этику любви к дальнему, в изложенном ее значении. Таким образом, антагонизм обеих этических систем, с которыми мы имели дело до сих пор, есть лишь антагонизм формальных этических принципов; одно только различие в расстоянии, отделяющем объект любви от ее субъекта, и обусловленное им различие в путях и средствах активного осуществления любви проводит резкую грань между двумя группами моральных чувствований и настроений и порождает радикальную противоположность между моральными оценками и представлениями о «добре» и «зле», образующими обе упомянутые этические системы. «Любовь к дальнему» может быть любовью к людям не менее, чем «любовь к ближнему»; и, однако же, остается огромная разница между инстинктивной близостью к конкретным наличным представителям человеческого рода непосредственно нас окружающим, к нашим современникам и соседям («любовью к ближнему») и любовью к людям «дальним и будущим», к отвлеченному коллективному существу — «человечеству». «Любовь к дальнему» означает здесь любовь к тому же ближнему, только удаленному от нас на ту идеальную высоту, на которой он может стать для нас, по выражению Ницше, «звездой».

Мы видим здесь, что формальная антитеза между принципами «любви к ближнему» и «любви к дальнему» не препятствует своеобразному примирительному сочетанию их, выражающемуся в том, что «любовь к ближнему» становится содержанием морального идеала, тогда как формой ее осуществления является «любовь к дальнему». Счастье «ближних» — верховный этический постулат любви к ближнему — является само тем «дальним», ради которого творит и борется человек и ради которого он подчиняется всем указанным выше требованиям этики «любви к дальнему». В этом сочетании мы имеем сущность этической доктрины утилитаризма, в ее наиболее широком и общем значении. Утилитарная мораль, усматривающая свой идеал в «наибольшем счастье наибольшего числа людей»¹⁵, основана, несомненно, на чувстве любви к ближнему, которое одно только и заставляет нас ценить счастье ближних; но она не скажет вместе с Достоевским, что прогресс человечества не стоит одной слезы ребенка; наоборот, если прогресс приводит к увеличению суммы счастья, то, с ее точки зрения, он может быть искуплен многими слезами и страданиями, лишь бы этот

моральный расход не превысил дохода. В этом смысле утилитарная мораль будет считать законными и борьбу, и отсутствие сострадания, и все остальные требования этики «любви к дальнему», если в результате их возрастает сумма счастья на земле. Доктрина утилитаризма примиряет таким образом антитезу моральных чувств, кладя в основу морали просто принцип хозяйственности: противодействующие счастью ближнего требования этики любви к дальнему суть для нее только обходный путь для достижения этого счастья, т. е. для осуществления любви к ближнему, и, как издержки морального хозяйства, законы постольку, поскольку оправдываются приобретаемым посредством них моральным доходом.

Этому, несомненно весьма стройному и последовательному сочетанию двух моральных принципов в этике утилитаризма Ницше противопоставляет свой этический идеал, и именно в этом отношении он явился наиболее смелым новатором и разрушителем старых «скрижалей». Любовь к ближнему отбрасывается им не только в качестве основы этики сострадания и примирения. В ее непосредственной противоположности к этике любви к дальнему — это мы видели уже выше, — но и в качестве верховной инстанции и конечной цели самой этики любви к дальнему, как это имеет место в утилитарной морали. Этой утилитарной морали, которую сознательно или бессознательно пропитано все этическое общественное мнение современности, объявляется решительная война во имя нового морального идеала, который не только в средствах и путях своего достижения, но и по самому своему содержанию есть, так сказать, «дальнее» *par excellence*¹⁶, т. е. не состоит в служении «ближнему» и его счастью. Борьба с обычным моральным мирозерцанием идет уже не из-за положения объекта любви, не из-за его отношения к субъекту, а из-за самого содержания его: этический принцип «любви к дальнему» характеризуется здесь его противопоставлением принципу «любви к ближнему», понимаемому как любовь к людям вообще. Если в изречении, выбранном нами эпиграфом, Ницше объявляет, что «выше любви к ближнему стоит любовь к дальнему и будущему», то он поясняет свою мысль, прибавляя: «Еще выше, чем любовь к людям, я ценю любовь к вещам и призракам»*.

* «Liebe zu Sachen und Gespenstern». Sache — вещь, дело; Gespenst — буквально: *привидение*; мы передаем его словом «призрак», как имеющим более общее значение и потому точнее выражающим мысль Ницше.

Итак, «любовь к дальнему» характеризуется ближе как «любовь к вещам и призракам». Но что мы должны понимать под последней? Что это за новое моральное чувство, которое имеет претензию не только конкурировать по своему этическому значению с любовью к людям, но и стать выше него? Издавна всю совокупность человеческих побуждений, которым приписывается положительная или отрицательная моральная ценность, принято делить на два основных чувства: любовь к себе самому и любовь к окружающим людям; эгоизм и альтруизм. Первое чувство признается воплощением всего морально-отрицательного, второе — всего морально-положительного. Это деление считается единственно возможным и безусловно исчерпывающим; для обыденного морального сознания понятия альтруизма и эгоизма — такие же прочные и всеобъемлющие схемы, как самые категории добра и зла, и едва ли не равнозначащи им; добро — альтруизм, любовь к людям, или зло — эгоизм, «себялюбие»; *tertium non datur*¹⁷. При таком своем убеждении обыденное моральное сознание отнесется, конечно, отрицательно к идее о каком-то неизвестном третьем нравственном чувстве — чувстве «любви к вещам и призракам», сочтя его либо за лишнюю внутреннюю смысла выдумку, либо же за продукт какой-либо моральной извращенности.

Но готовые суждения обыденного сознания в данном случае так же мало соответствуют истине, как и в огромном большинстве других случаев. Мы говорим пока об истине не в морально-практическом, а просто в познавательном-теоретическом смысле. Как бы мы ни оценивали любовь к себе и любовь к людям, несомненно одно: этими чувствами не исчерпываются все наши моральные побуждения. Существует целый ряд импульсов, не направленных ни на собственное благо, ни на благо ближних и тем не менее обладающих бесспорной моральной ценностью. Послушаем умного, тонкого и спокойного исследователя моральных фактов. «Не нужно никогда упускать из виду, что антитеза между эгоизмом и альтруизмом ни в коем случае не исчерпывает всей совокупности мотивов наших действий. Фактически мы объективно заинтересованы в осуществлении или неосуществлении известных событий или состояний, и притом вне всякого отношения к их последствиям, затрагивающим какого-либо субъекта. Нам важно, чтобы в мире царил гармония, чтобы в нем воплотились известные идеи, чтобы осуществилось что-либо ценное, и мы чувствуем потребность содействовать этому, отнюдь не задаваясь всегда вопросом, полезно или приятно это какой-либо личности, какому-либо мне или тебе...

Во многих случаях сознание цели нашей деятельности останавливается в мире объективного, не заимствуя моральной ценности от каких-либо субъективных соображений... Это — несомненный психологический факт» *. Приведенное указание на существование мотивов объективных, не подходящих под рубрики эгоизма и альтруизма, можно было бы иллюстрировать подавляющим множеством примеров. Мыслитель, жизнь которого направлена на открытие истины, вне всякого соображения о пользе или надобности ее для кого-либо; художник, стремящийся воплотить художественный образ, не задумываясь о том, кому полезно или приятно его дело; человек, мстящий за поруганную справедливость или честь и достигающий этого, быть может, путем и своей и своего противника, — вот первые наудачу выбранные примеры, которые даже как типы, конечно, отнюдь не исчерпывают всего разнообразия мотивов этого рода. Во всех этих и им подобных случаях люди не руководятся, очевидно, ни себялюбием, ни любовью к людям: движущим мотивом их является стремление к достижению известного объективного состояния, вне всякого отношения к чьей-либо выгоде или чьему-либо удовольствию. Мы не знаем более меткого и удачного обозначения подобного рода стремлений к отвлеченным, обладающим внутренней ценностью моральным благам, как несколько фантастический, на первый взгляд, термин Ницше: «любовь к вещам и призракам». Понятие «вещи» имеет здесь тот смысл, что целью действия в подобных побуждениях бывает не человек, не субъект, а нечто внечеловеческое, объективное; понятие «призрака» необыкновенно тонко характеризует особенность этих объектов: это не реальные, материальные предметы, это — с психологической точки зрения вымыслы, продукты субъективной душевной жизни, которым, однако, придается характер объективного, субстанциального существования: истина, справедливость, красота, гармония, честь — вот некоторые из этих «призраков», любовь к которым издавна служила и служит одной из самых могучих движущих сил человечества **.

* *Simmel Georg. Philosophie des Geldes*¹⁸. S. 226—227.

** В приведенном изречении: «Выше любви к людям я ценю любовь к вещам и призракам» под «призраком» (*Gespens*) Ницше подразумевает, по-видимому, специально свой излюбленный «призрак» — «сверхчеловека». Мы позволяем себе, однако, расширить это понятие до значения «отвлеченного морального блага» вообще, находя в термине «призрак» чрезвычайно удачное *Schlagwort*¹⁹ для одной из центральных идей ницшеанской этики.

Итак, стоит ли по своей моральной ценности и «любовь к вещам и призракам» выше или ниже «любви к людям», но самый факт ее существования как третьего, равно удаленного от эгоизма и альтруизма вида нравственного чувства не может — вопреки ходячему взгляду — быть оспариваем. Но раз проблема разрешена теоретически, раз не остается более сомнения в наличии особого морального чувства «любви к вещам и призракам», не совпадающего ни с эгоизмом, ни с альтруизмом, то не представляет более трудностей и разрешение морально-практической проблемы, именно вопроса о моральной ценности этого чувства. Доказывать вообще моральную ценность чего-либо невозможно; здесь есть только один путь — апелляция к нравственному чувству. И это нравственное чувство властно и внушительно говорит, что любовь к истине, справедливости, красоте, чести и прочим «призракам» обладает бесспорной и весьма высокой моральной ценностью. Выше ли она, чем ценность любви к людям, как это утверждает или, вернее, внушает Ницше, — это опять-таки не может быть доказано логически. Согласно изложенному нами взгляду, спор между двумя независимыми моральными принципами за верховенство разрешается не аргументами, а стихийной моральной силой каждого из них в душе человека. Бывают люди, бывают настроения, общества, эпохи, для которых высшим нравственным идеалом является счастье, благополучие ближних во всей его конкретной материальности; бывают иные люди, иные общества и эпохи, для которых символом веры становятся отвлеченные моральные блага — «призраки» — как какой-нибудь религиозный или нравственный идеал, поднятие морального уровня, осуществление справедливости, защита истины, свободы, человеческого достоинства. Для таких эпох, для таких людей и гласит слово Заратустры: выше любви к людям стоит любовь к вещам и призракам.

Как бы каждый из нас ни решил для себя вопроса о сравнительной ценности «любви к людям» и «любви к призракам», во всяком случае заслугой ницшевской «переоценки всех ценностей» является критическое углубление нашего морального сознания. Мы видели, что понятие «любви к призракам» несомненно выражает давно знакомое человечеству нравственное чувство и, следовательно, не постулирует никакого новшества в морали. Но одно дело — нравственное чувство, а другое — моральная доктрина и воспитанное ею моральное сознание. Последние всегда отстают от первого, всегда не вполне соответствуют ему и не выражают его точно и полно. Задачей этики как

нормативной дисциплины и является установление согласия между моральными убеждениями и нравственными чувствами, пересмотр и углубление морального сознания путем сопоставления его с прирожденными или бессознательно привитыми человечеству нравственными инстинктами. Такова и заслуга ницшевской «переоценки ценностей»: выяснение морального конфликта между любовью к ближнему и любовью к дальнему и доказательство наличности и самостоятельной моральной ценности практически давно известного, но сознательного чувства «любви к призракам». Несомненно, что это последнее чувство оставалось в тени и не проникало к свету морального сознания только благодаря господству узкой этической доктрины утилитаризма, которая признавала единственным верховным моральным благом счастье людей, а потому и не хотела замечать и признавать в моральных чувствах ничего, кроме стремления к счастью ближних — альтруизма — и его прямого антипода — эгоизма. Вот почему и Ницше приходится развивать свои этические воззрения в прямой полемике с этикой утилитаризма, с тем «учением о счастье и добродетели», из-за которого, по его мнению, люди «измельчали и все более мельчают»*.

Моральное сознание, приученное этикой утилитаризма и альтруизма к убеждению, что вне любви к людям и стремления к их счастью не может быть ничего морально ценного, надо думать, не легко сдастся тому натиску на него, который содержится в учении Ницше о нравственном величии объективных, бескорыстных не только по отношению к «я», но и по отношению ко всякому «ты» человеческих побуждений, объ-

* В отождествлении утилитаризма с этикой альтруизма содержится, несомненно, некоторая неточность: этика альтруизма, с одной стороны, шире утилитаризма, так как любовь к людям не исчерпывается стремлением к их *счастью* или *пользе*; с другой стороны, утилитаризм шире этики альтруизма, так как служение счастью людей может быть основано не только на любви к людям, но и на других мотивах. Тем не менее нам кажется позволительным для нашей специальной задачи отождествить эти два — во всяком случае родственных друг другу — моральных направления, объединив их по общему признаку их верховных принципов: *служению интересам ближних*. Этот же признак отделяет их обоих от этики «любви к призракам», верховным принципом которой служит стремление к *абстрактным самодовлеющим моральным идеалам*, ценность которых *независима от их значения для субъективных интересов «ближних»*.

единяемых им под названием «любви к призракам». Этому этическому идеализму утилитаризм противопоставит утверждение, что «любовь к призракам», как бы она ни казалась непохожей на альтруизм, есть тем не менее лишь косвенная форма, в которую выливается любовь к людям и стремление к их счастью. В самом деле, нельзя отрицать, что очень часто человек, посвящающий свою жизнь служению абстрактным «призракам» истины, справедливости, душевной независимости и т. п., приносит огромную пользу своим согражданам и ближним и таким образом косвенно служит им и их счастью. Этим дается повод искать моральное значение чувства «любви к призракам» в его близости к альтруизму и по его основным признакам, и по его объективным последствиям. Тем не менее такое заключение утилитаризма должно быть признано совершенно неверным: оно покоится на полном смешении двух совершенно разнородных вопросов дисциплины этики: проблемы моральной и проблемы логически-каузальной. Не подлежит сомнению, что генетически вся совокупность моральных чувств и принципов — следовательно, также и «любовь к призракам» — выросла из потребности социального блага. Весьма вероятно также, что эта связь морали с социальным благом есть не только генетическая, но и функциональная, так что всякое моральное чувство и действие имеют *im Grossen und Ganzen*²⁰ своим объективным последствием и как бы своим природным назначением содействие социальному благу, т. е. рост человеческого счастья и благополучия. В этом смысле, т. е. в качестве теоретической социологической гипотезы, устанавливающей каузальную и функциональную связь между нравственностью и счастьем, утилитаризм имеет бесспорно серьезное *raison d'être*^{*21}. И однако эта связь есть нечто совершенно постороннее и безразличное с точки зрения проблемы моральной. Не объективные последствия действий или чувства, а его субъективная цель и его внутренний мотив определяют его моральное значение. Каковы бы ни были утилитарные результаты «любви к призракам», но раз остается несомненным, что субъективным побуждением в ней служит не стремление к увеличению счастья людей, а внутренняя, так сказать, имманентная моральная привлека-

* Выдающийся образец подобного утилитаризма дан Иерингом в его «*Zweck im Recht*», а также Лестером Уордом²² в его замечательных социологических трудах. Сам Ницше не раз высказывает мысль, что всякая мораль в конечном счете является продуктом и функцией инстинкта сохранения рода.

тельность самых «призраков» — а именно этот призрак и конституирует понятие «любви к призракам» в его отличии от альтруизма, — то моральная доктрина утилитаризма опровергнута. Быть может, такое противоречие между генетической и моральной точкой зрения на явления нравственности, которое может с первого взгляда показаться странным, есть само весьма необходимый и полезный продукт социального подбора, и его уничтожение, на котором настаивает утилитаризм, грозило бы, вероятно, человечеству самыми опасными последствиями. Так, успехи науки, которые имели такое огромное практическое значение, могли быть достигнуты только путем бескорыстного искания истины вне всяких соображений о ее пользе для людей; а сколько народных бедствий было бы предупреждено, если бы современная «реальная политика» — этот типичнейший продукт государственного утилитаризма — сменилась политикой «идеальной», которая считалась бы не только с утилитарными интересами страны, но и хотя бы с элементарнейшими «призраками» справедливости и добропорядочности!

Таким образом, для сохранения своей позиции утилитаризм должен доказать не то, что указанные объективные, неальтруистические побуждения бывают вообще полезны человечеству, а то, что их полезность служит в каждом отдельном случае их единственным моральным оправданием, единственным основанием их моральной ценности. Подобная *thema probandum*²³ допускает, впрочем, в свою очередь один легкий, но непозволительный выход из затруднения. Возможно, именно утверждение, что объекты рассматриваемых неальтруистических чувств — «призраки» — сами по себе составляют для человека неоценимое благо (вне всякого отношения к их дальнейшей полезности), так что любовь к ним есть *eo ipso*²⁴ стремление к человеческому благу; «не о едином хлебе жив человек» — и обладание «призраками» нужно ему не менее, чем обладание хлебом; утоление жажды истины и справедливости есть столь же необходимое условие человеческого счастья, как и утоление голода. Справедливость подобного утверждения самоочевидна, но только потому, что оно есть в сущности бессодержательная тавтология: понятие блага. Условия счастья расширяются до пределов понятия морального добра вообще, и тогда уже нетрудно, конечно, доказать, что всякое добро есть благо. Но такое расширение понятия блага незаконно в том отношении, что оно затушевывает коренное различие между субъективной и объективной ценностью, между благом как условием удовлетворения субъективных желаний человека и благом, обладаю-

щим объективным моральным значением, совершенно независимым от субъективных человеческих взглядов и оценок. Установление реальной связи между явлениями добра и счастья имеет смысл только при условии резкого логического различия между добром и счастьем как понятиями и при любой попытке слить эти понятия теряет всякое значение. Остается, таким образом, только чистое, прямое и недвусмысленное утверждение утилитаризма, что «любовь к призракам» ценна только постольку, поскольку она есть любовь к людям и стремление содействовать их счастью. Но именно такая ясная постановка постулата утилитаризма обнаруживает полную его несостоятельность. Так как «любовь к призракам» характеризуется, как мы видели, именно своим бескорыстием, отсутствием в нем соображений о субъективном его значении, о его пользе (так что если эта польза и налицо, то лежит за пределами морального поля зрения), то утилитаризм поставлен перед дилеммой: или категорически отрицать моральную ценность этого чувства, или столь же категорически признать свою собственную несостоятельность. И действительно, на практике утилитаризм относится враждебно ко всем идеалам, которые не могут ответить на прямой вопрос «*cui prodest?*»²⁵, и господство утилитарных принципов значительно содействовало забвению подобных идеалов. Если утилитаризм иронически указывает на принцип «*Fiat justitia, pereat mundus*»²⁶ как на логический вывод из всяких объективных, самодовлеющих моральных «призраков», то не нужно забывать, что в борьбе с этим принципом он вынужден часто опереться на обратный принцип: «*Fiat utilitas, pereat justitia*»²⁷. А если так, то утилитаризм противоречит ясному голосу нравственного чувства и потому должен быть сам отвергнут*.

Если стремление уподобить «любовь к призракам» альтруизму и в этой близости ее к услужению людям и их счастью ис-

* С точки зрения общественного утилитаризма страшную ересь должна звучать, например, следующая замечательная перифраза темы о превосходстве «любви к призракам» над «любовью к людям», содержащаяся в выстраданных словах Чаадаева: «Любовь к отечеству вещь очень хорошая, но есть и нечто повыше ее: любовь к истине... Дорога на небо ведет не через любовь к отечеству, а через любовь к истине» («Апология сумасшедшего»). Сравните с этим изречением модный лозунг современных англичан: «*Right or wrong — my country!*» («Право или неправо отечество — оно мое отечество!») — и вам станет ясно отношение последовательно продуманного утилитаризма к «любви к призракам».

катель источника ее моральной ценности должно быть признано несостоятельным, то столь же неверным было бы уподобление ее эгоизму. К сожалению, сам Ницше является инициатором такого уподобления. Обладая более художественною глубиною и прозорливостью, нежели аналитическою силою ума, Ницше в своем протесте против утилитаризма, усматривающего в альтруизме единственное морально ценное чувство, а во всем ему противоречащем — моральное зло, ударился в противоположную крайность, сблизив «любовь к призракам» с эгоизмом. Впрочем, это сближение остается, в сущности, чисто словесным, терминологическим; мало-мальски вдумчивый читатель легко сообразит, что чувство, прославляемое Ницше под названием себялюбия, по своему содержанию бесконечно далеко от последнего. Послушаем одну из проповедей Заратустры к «высшим людям», в которой он заповедует им «себялюбие»:

«О творцы, о высшие люди! Можно быть беременным только своим собственным ребенком.

Не давайте себя ни в чем уговаривать, заговаривать! Кто же это ваш ближний? И если вы даже действуете “для ближнего” — творите вы все же не для него!

Отучитесь вы наконец от этого “для”, вы творцы! Ваша добродетель именно и хочет, чтобы вы ничего не делали “для” и “ради” и “потому что”. Против этих лживых маленьких слов вы должны залепить ваше ухо.

“Для ближнего” — это добродетель только маленьких людей: там говорится: “равное за равное” и “рука руку моет” — они не имеют ни силы, ни права на ваше себялюбие.

Ваше себялюбие, о творцы, есть предусмотрительность и предвидение беременных: чего никто не видал глазами — плод, — то охраняет и бережет и питает вся наша любовь.

Где вся ваша любовь, у вашего ребенка, там и вся ваша добродетель! Ваше дело, ваша воля — вот ваш “ближний”; не давайте себе внушать ложных оценок!»

Эта проповедь ясно показывает, как неудачно название себялюбия для описываемого здесь побуждения*. Себялюбием нельзя назвать заботливость беременных о плоде, уход за будущим ребенком; и, следовательно, то, что здесь приравнивается любви к плоду — любовь к делу, — походит на эгоизм так же мало, как и «предусмотрительность беременных». Материнская

* Да и как мог бы восхвалять настоящее себялюбие Заратустра, проповедник самоотверженной любви к дальнему, с негодованием восклицаящий: «Ненавистен мне вырождающийся дух, который говорит: все для меня».

любовь к плоду, приводимая здесь в виде примера, достойного «творцов» побуждения, есть один из тех блестящих образов, которыми гениальный художник Ницше умеет пояснить свою мысль лучше, чем то могли бы сделать десятки страниц отвлеченного анализа. В самом деле, что может быть бескорыстнее и трогательнее этой любви к плоду? А между тем она есть не альтруизм, не любовь к живущему, видимому «ближнему», а лишь любовь к чему-то созидающемуся, будущему, творимому, любовь не к человеку, а к «призраку» будущего человека. И как мать любит и бережет своего будущего ребенка, так и все «творцы», проповедует Заратустра, должны беречь и любить те призраки, которые они стремятся воплотить в жизнь; любовь к этим призракам — любовь бескорыстная, так же мало задумывающаяся о цели и пользе их для себя и других, как материнская любовь — о цели и пользе рождения ребенка, — должна быть краеугольным камнем добродетели творцов, основой их морального поведения. «Ваше дело — вот ваш ближний» — в этих словах содержится лишь повторение мысли: «Выше любви к людям я ценю любовь к вещам и призракам». При таком значении «себялюбия» было бы также грубым заблуждением видеть в мысли о необходимости себялюбия для «высших людей» и его непозволительности для людей «маленьких» повторение знаменитой несчастной мысли Раскольникова. Благодаря полному различию в смысле понятия «себялюбия» применительно к «высшим» и «маленьким» людям, мысль Ницше сводится лишь к тому, что альтруизм должен остаться единственным моральным двигателем для тех людей, которые не способны к творчеству во имя «любви к призракам». Вместе с тем в приведенном отрывке ясно просвечивает тот мотив, который побудил Ницше сблизить «любовь к призракам» с эгоизмом: это — его протест против утилитаризма, который требует для морального оправдания действия ответа на вопрос: для чего, в чью пользу оно направлено? В борьбе с этим моральным направлением Ницше выставляет требование, чтобы моральная ценность действия была независима от всяких дел «для» и «ради», от ее последствий для счастья ближних. И именно в этой независимой моральной ценности побуждения от его пользы для ближних Ницше усматривает родство подобных побуждений с эгоизмом. Но если повод к этому сближению «любви к призракам» с эгоизмом и понятен, то само оно, повторяем, остается несомненным заблуждением: эгоистичность действия определяется именно его корыстностью, полезностью его последствий для действующего, тогда как моральная ценность «любви к призра-

кам», по мысли Ницше, должна быть имманентной, т. е. присущей самому чувству и вполне независимой от каких-либо его последствий.

Впрочем, в этом сближении «любви к призракам» с эгоизмом сказывается еще одна глубокая и крайне характерная для нравственного мирозерцания Ницше черта. Для выяснения ее необходимо остановиться на достаточно известном — пожалуй, слишком известном — протесте Ницше против идеи долга в морали. Протест этот, в его абстрактной, теоретической форме, несомненно неудачен, так как категория долга не морально, а чисто логически связана с самим понятием нравственности: нравственными мы называем именно все то, что мы переживаем и мыслим под категорией долга, в форме долженствования; поэтому все попытки удалить понятие долга из морали всегда основаны на логическом недоразумении, и если бы даже моралист учил нас отказаться от повиновения всем моральным обязанностям, то самое это отречение от обязанностей означало бы новую налагаемую на нас обязанность, формально тождественную с прежними. Моральная доктрина без категории долга, без слов «ты должен» и без повелительного наклонения есть такое же *contradictio in adjecto*, как научная теория без категорий бытия и причинности, без слов «есть» и «потому что». Уничтожение категорий долга есть, таким образом, отрицание неопределенного содержания морали, а самой формальной идеи морали. Ницше сам сознавал это и в последнем периоде своего творчества склонялся к отрицанию всякой морали вообще; он называл даже своего Заратустру «первым имморалистом». Достаточно характерно, однако, то противоречие, что этот имморалист проводит всю свою жизнь в моральном поучении людей, в установлении «новых скрижалей».

Однако за этой формальной связью понятий, которая делает совершенно невозможным отрицание категорий долга в морали, не нужно забывать о разнообразии и богатстве моральных переживаний, выливающихся в общую форму «должноствования». Когда человек в ряду своих пробуждений находит одно, которому он приписывает абсолютное, объективное — не зависящее от его желаний и настроений — значение, то потребность следовать этому побуждению и дать ему победу над всеми остальными он испытывает в форме принуждения, долга, обязанности. В этом чувстве содержится психологический признак мотивов моральных. Но самый характер этой принудительности, ее сила и острота сознаются различно в зависимости от того, насколько все остальные, субъективные побуждения

противодействуют моральному мотиву или, наоборот, гармонируют с ним и ему содействуют. Хотя моральное принуждение, в отличие от принуждения права и вообще внешней власти, есть всегда принуждение внутреннее, исходящее из собственного я — с внешней стороны свободного, однако иго принуждения более чувствительно и более ясно сознается, приближаясь по своему психологическому эффекту к принуждению внешнему, когда существует резкое разногласие между моральным, повелевающим «я» и эмпирическим, подчиняющимся «я», чем когда это разногласие не так сильно и смягчается элементом гармонии. Так же различен в обоих случаях и самый психический механизм морального принуждения: к чисто моральному инстинкту, требующему победы нравственного пробуждения над безнравственным, будет в первом случае присоединяться страх перед последствиями морального непослушания — будет ли то осуждение со стороны общественного мнения, или предполагаемое наказание религиозно-метафизического характера, или угрызения совести, — и поэтому моральное принуждение будет чувствоваться как тяжкое давление какой-то чуждой власти, тогда как во втором случае легкое, свободное и бескорыстное следование по пути, указываемому повелевающим внутренним голосом, будет оставлять радостное впечатление гармонии между действием и внутренней природой действующего. В отдаленной перспективе мерещится идеал человека, для которого нравственные побуждения настолько сольются с субъективными влечениями его природы, что он уже не будет нуждаться ни в каких предписаниях — подобно тому как сейчас люди не нуждаются в предписаниях, чтобы есть, пить и размножаться, — и не будет, следовательно, замечать никакого ига нравственного принуждения. Осуществим ли подобный идеал или нет, во всяком случае его моральная ценность несомненна; также несомненно и то, что степень нравственного развития человека измеряется не только силой вложенных в него моральных импульсов, но и близостью их к его общему характеру и сравнительной легкостью, с какой им удастся пролагать себе путь в его поведении. Протест Ницше против морального принуждения означает лишь настаивание на необходимости и моральном значении нравственно-цельных натур, для которых должное есть вместе с тем и желаемое. Его возмущает мораль, основанная на страхе наказания или ожидании награды, — мораль в виде чуждого внутренним наклонностям предписания грозной невидимой власти, — мораль, подчинение которой есть для человека «боль от удара кнутом».

«Вы хотите еще вознаграждения, вы, добродетельные? Вы хотите платы за добродетель и небо за землю и вечность за ваше сегодня?..

Ах, печаль моя гласит: в глубь вещей волгали награду и наказание, — а теперь еще и в глубь ваших душ, о добродетельные!..

Вы любите вашу добродетель, как мать любит свое дитя; но где было слыхано, чтобы мать требовала уплаты за свою любовь?..

Да будет ваша добродетель вашим я, а не чем-то чуждым, кожей, одеянием: вот истина из глубины вашей души, о добродетельные!»

С этой точки зрения, которая видит нравственную высоту в совпадении моральных побуждений с субъективными, личными мотивами, теряет свою ценность идеал «самоотречения». Самоотречение, очевидно, необходимо для того, кому нужно для использования моральных предписаний отречься от себя, от своих личных интересов и желаний; оно предполагает противоречие между моральными и личными мотивами. Ницше указывает другой путь для торжества нравственности: согласование моральных побуждений с индивидуальными потребностями, превращение первых в последние; этот путь предполагает, конечно, высшую ступень нравственного развития и для очень многих совершенно недостижим; но это именно и указывает на его большую возвышенность.

«Я хочу, чтобы вы устали говорить: “хорошим бывает поступок, когда в нем есть самоотречение”.

Ах, друзья мои! Пусть ваше “я” будет в поступке, как мать в ребенке: да будет это вашим словом о добродетели!»

Итак, отрицание морального принуждения и проповедь «себялюбия» как антипода морально несовершенного идеала «самоотречения» есть для Ницше только требование такого нравственного перевоспитания человечества, результатом которого явилось бы теснейшее слияние индивидуальных и моральных, субъективно и объективно ценных побуждений и отсутствие чувства тягостной принудительности морального закона. В какой же связи стоит это требование с этической системой любви к дальнему (понимаемой как «любовь к призракам») и с тем особенным положением, которое, как мы видели, занимает «любовь к призракам» наряду с моральными чувствами эгоизма и альтруизма?

Борьба против этики альтруизма и утилитаризма, против морального направления, которое считает верховной целью де-

ятельности счастье ближних и верховным моральным движением — любовь к людям, — эта борьба у Ницше, быть может, в значительной степени обусловлена той жестокостью, властной принудительностью, той мрачностью, насильственностью тиранией нравственных побуждений над эгоистическими, которыми особенно ярко характеризуется моральный закон в этике альтруизма и утилитаризма. Причина этого последнего обстоятельства лежит, как нам кажется, в следующем. Фактически несомненно, что любовь к людям как врожденное характерологическое свойство, как природный инстинкт развито в людях чрезвычайно мало. Круг действия этого чувства для человека в подавляющем большинстве случаев ограничен и по самому существу дела должен быть ограничен сравнительно небольшим числом людей, связанных между собой узами любви, дружбы и родства. Не берясь обосновывать это утверждение эмпирически или теоретически, мы констатируем указанное явление просто как всем знакомый факт; как на авторитетнейшего свидетеля его мы сможем сослаться на величайшего психолога — Льва Толстого. В одном из лучших и известнейших своих произведений последнего периода Толстой с обычной ему ясностью доказывает, что любить человечество в настоящем, буквальном смысле понятия любви, любить так, как мать любит свое дитя или как супруги, братья, друзья любят друг друга, совершенно невозможно. Любить людей вообще, только потому, что они — люди, это значит лишь вести себя по отношению к ним так, как мы ведем себя по отношению к близким и действительно любимым существам. И такое поведение может быть основано не на инстинкте любви, а лишь на требовании морального закона, повелевающего нам видеть во всех людях своих братьев. Великий мыслитель и моралист делает отсюда вывод, что любовь к людям требует для своей наличности и крепости опоры в ином чувстве — в религиозно-метафизической санкции, в присущей людям любви к Существо, олицетворяющему нравственный закон*. Не затрагивая этого вывода, мы ссылаемся здесь

* Любопытно, что здесь, хотя и с иным оттенком, чем у Ницше, высказывается та же идея: выше любви к людям стоит любовь к призракам. Именно эта идея заставляет Толстого требовать смены, как он выражается, «общественного миросозерцания» миросозерцанием религиозным. Ср. почти дословно тождественную с этим мнением Толстого мысль Ницше в «Jenseits von Gut und Böse», отрывок 60. В нравственных натурах этих двух величайших моралистов XIX века есть вообще много сходного, несмотря на полное различие в содержании их учений.

лишь на его посылку. Моральное предписание любви к людям, в силу того, что это чувство в его отвлеченной форме любви к человечеству или ко всем людям без изъятия имеет мало почвы во врожденных инстинктах людей, необходимо выливается в проповедь жестокой, непримиримой борьбы с эгоизмом. Вот почему этика альтруизма полна представлений о природной греховности людей, о вечной борьбе между плотью и духом, вот почему ей почти недоступна мысль о гармоническом сочетании субъективно-индивидуальных и объективно-моральных побуждений и о возможности легкого, радостного и свободного следования по пути, указываемому нравственным законом; вот почему этика альтруизма есть, так сказать, мораль долга по преимуществу, мораль, осуществляемая и осуществимая только тираническим подавлением бунтующей природы человека, мораль аскетизма и самоотречения. Говоря словами Ницше, мораль альтруизма есть всегда проповедь уничтожения «я» в угоду ты.

Несколько иначе, по-видимому, обстоит дело с тем моральным чувством, которое мы, по примеру Ницше, рассматривали под именем «любви к призракам». В обычных, ходячих кодексах морали мы редко найдем ясные указания на него и суровые проповеди послушания ему. И это потому, что «любовь к призракам» живет в душе человека гораздо более как инстинктивная потребность, чем как моральное предписание. Если различают право писаное и неписаное, то в морали, как мы уже указывали, нужно различать мораль формулированную и мораль неформулированную, моральную доктрину и нравственное чувство. «Любовь к призракам» почти всецело принадлежит к последней категории. Благодаря этому она оказывается в массе случаев чувством глубже заложенным, более инстинктивным и сильным, чем альтруизм. Эмпирически можно, думается нам, считать установленным, что человек, способный произвольно — не в силу повиновения моральному предписанию, а в силу своей инстинктивной потребности — любить всех людей без изъятия, болеть всеми страданиями совершенно чуждых ему людей и радоваться всем их радостям, есть явление совершенно исключительное и, во всяком случае, встречается гораздо реже, чем человек, способный отзываться на абстрактные «призраки» — умеющий негодовать на несправедливость, ложь унижение, насилие и добиваться удовлетворения инстинкта справедливости, истины, человеческого достоинства, свободы, несколько не считаясь с вопросом «*cui prodest?*», не задумываясь о том, чью судьбу облегчат его нравственные запросы.

При такой (относительной, конечно) стихийности и непосредственности инстинкта «любви к призракам» сближение его с эгоизмом, которое мы видели у Ницше, имеет глубокое психологическое основание: оба чувства сходятся именно в своей близости к человеческому «я», к природным, как бы физиологическим влечениям человеческой природы. Любовь к кафру или готтентоту, любовь к моему врагу или антипатичному мне человеку, наконец любовь просто к первому встречному я не могу испытывать иначе, как искусственно тренируя себя, т. е. подавляя свои естественные эгоистические побуждения. Наоборот, стремление сохранить справедливость или правдивость по отношению к тому же человеку, т. е. любовь к известным моральным «призракам», заговорившую во мне по поводу моих отношений к людям, я могу испытывать как непосредственное, инстинктивное мое побуждение. Нарушение истины или справедливости будет испытываться мною почти как вред, нанесенный мне самому, моему спокойствию и счастью. Аналогия с альтруистическими мотивами, поскольку последние также обладают такою непосредственностью, быть может, лучше пояснит нашу мысль. Самая бескорыстная и самоотверженная любовь к ребенку ощущается матерью почти как эгоистическое чувство: личность ребенка сливается для нее с ее собственной личностью, счастье и польза ребенка становятся ее собственным счастьем и пользой. Мать, как говорит Ницше, не требует награды за свою любовь; она испытывает ее не как лишение, а как свою эгоистическую потребность. Но круг, на который могут распространяться альтруистические побуждения подобного характера, крайне узок; наоборот, нет предела той сфере отношений, которую может охватывать «любовь к призракам», способная по своей силе и непосредственности сравниться с материнской любовью к ребенку. Поэтому-то инстинкт «любви к призракам» способен по своему психологическому эффекту подходить на эгоизм, хотя теоретически — мы еще раз подчеркиваем это — между ними лежит моральная пропасть, отделяющая побуждения, имеющие лишь субъективную цену, от побуждений, обладающих объективной моральной ценностью. Моральный закон, предписывающий заботиться о благе ближнего, будет по большей части ощущаться как повеление пожертвовать интересами моего «я» в угоду интересов какого-либо «ты»; моральный же закон, повелевающий любить и защищать известные «призраки», будет сознаваться как требование заботиться о лучших, важнейших и святейших интересах моего собственного «я». У Ницше есть одно чудесное изречение, касающееся

личных отношений между людьми и объясняющее это различие между любовью к людям и «любовью к призракам». «Если друг твой обидит тебя, — говорит он, — то скажи ему: то, в чем ты преступил против меня, я тебе охотно прощаю, но в чем ты преступил против самого себя, как я могу простить тебе это?» В обиде, нанесенной ближнему, нарушаются, таким образом, не только интересы этого ближнего, но и интересы самого обидчика, поскольку в его поступке содержится умаление его собственного лучшего достояния — «призрака» справедливости, благородства или великодушия. Таков смысл ницшевского сближения «любви к призракам» с эгоизмом.

Это совпадение в чувстве «любви к призракам» субъективно-индивидуальных побуждений с объективно-моральными создает особую категорию моральных явлений, быть может, высший продукт нравственного развития — именно понятие морального права. Понятие морального права не тождественно с ходячим понятием нравственного права. Под последним подразумевается просто известный субъективный интерес, преследование которого разрешается нормами морали. Так, мы говорим, что человек после труда имеет право на отдых, или что каждый имеет право рассчитывать на помощь близких людей, или что честный человек имеет право на всеобщее уважение и т. п. Во всех этих случаях нравственное право лица, подобно юридическому праву в субъективном смысле, есть лишь продукт или отражение соответствующей обязанности всех остальных людей. Моральный закон предписывает уважать честность, помогать близким людям, обеспечивать отдых трудящемуся и т. д., и это предписание создает соответствующее право у лица, в пользу которого оно создано. Под моральным же правом мы понимаем субъективный интерес, защита которого субъектом его не только разрешается, но и положительно предписывается моральным законом, в силу той объективной моральной ценности, которая присуща этому интересу. Обязанность осуществления этого права лежит, таким образом, не только на окружающих лицах, но и на самом заинтересованном и управомоченном лице, так что его моральное право совпадает с его моральной обязанностью. Для объяснения этого понятия возьмем опять примером альтруистическое чувство в той его форме, в которой оно является и субъективным, и моральным побуждением. Если мать в силу внешних условий лишена возможности проявлять активно свою любовь к ребенку (например, если ребенок насильственно отнят у нее), то притязание ее на устранение препятствий к осуществлению ее любви будет не только

морально допустимым, но и морально обязательным, так что всякая мать, настаивающая на таком требовании, должна подвергнуться моральному осуждению. Ее право на осуществление любви к ребенку есть одновременно и обязанность, т. е. оно есть морально-предписанное ей право, или, согласно нашему обозначению, ее моральное право. Но материнская любовь, повторяем, по своей стихийности и инстинктивности представляет собою исключение из типа морального чувства любви к людям. Этика утилитаризма и альтруизма, как мы видели, характеризуется именно резким противоречием между личными побуждениями и моральными обязанностями; поэтому ей, как общее правило, почти незнакомо понятие морального права. Всякое «я хочу» и «я требую для себя» есть с точки зрения этой этики либо греховный помысел, который необходимо обуздать сознанием соответствующей моральной обязанности: «я не должен хотеть и требовать для себя», либо же нравственно-безразличное побуждение, которое не относится к морали, а есть дело вкуса и практической пользы. Только та этика, которая опирается на гармонию между эгоистическими и моральными мотивами, может выработать формулу морального права: «я хочу и требую для себя и обязан требовать». После всего вышесказанного нет надобности доказывать, что именно моральное чувство «любви к призракам» в силу его близости с субъективными интересами будет чаще всего давать повод к возникновению моральных прав; понятие морального права стоит в самом центре этической системы «любви к дальнему» (в смысле «любви к призракам»). Если моральный закон налагает обязанность любить и защищать известные «призраки» — истину, справедливость, человеческое достоинство, независимость, — то при наличности самостоятельного, вне-морального стремления к ним он создает и моральное право на них. Таким образом, самый моральный закон предписывает защищать известные права — право на господство истины и справедливости в человеческих отношениях, на сохранение человеческого достоинства, на духовную свободу человека и т. п. Именно такое стремление защищать моральные права личности Ницше подразумевает под восхваляемым им «здоровым, жизненным, святым себялюбием»:

«И случилось — и поистине, случилось впервые, — что слово Заратустры назвало блаженным себялюбие, то здоровое, жизненное себялюбие, которое вытекает из могучей души...

Своими словами добра и зла окружает себя такое себялюбие, как священными рощами; именем своего счастья гонит оно от себя все достойное презрения.

Прочь от себя гонит оно все трусливое; оно говорит: дурно — это значит трусливо...

Ненавистен и отвратителен ему тот, кто никогда не хочет защищаться, кто молча проглатывает ядовитую слюну и злые взгляды, слишком терпеливый, все выносящий, всему покоряющийся: ибо это есть рабская порода.

Раболепствует ли кто перед богами и божественными пинками или перед людьми и вздорными людскими мнениями — все роды рабства оплевывает оно, это святое себялюбие.

Дурно — так называет оно все, что надломлено и рабски-боязливо: рабы мигающие глаза, сдавленные сердца и ту лживую податливую породу, которая целует широкими трусливыми губами.

И призрачной мудростью зовет оно все, о чем умничают рабы, старики и усталые».

Моральные права личности — это те самые священные и неотчуждаемые права человека, которые некогда были общественно-моральным лозунгом времени и которые теперь, с господством позитивистически-утилитарных моральных воззрений, с их единственным принципом «*salus populi suprema lex*»²⁸ и с порождаемым ими противоречием между общественно-моральными и личными побуждениями, стали «забытыми словами». Читатель, быть может, вспомнит, как эти моральные воззрения привели русскую интеллигенцию в 70-х годах прошлого века к убеждению о необходимости отказаться от своих прав человека в интересах блага народной массы. Помимо теоретической ошибочности установления подобного противоречия между материальными и духовными благами народа, в этом убеждении, несмотря на редкие нравственные достоинства его носителей, заключалось несомненно и заблуждение чисто морального порядка*: предполагалось, что духовные притязания интеллигенция суть не священные и неотъемлемые права ее, которыми нельзя жертвовать ни для каких целей, а лишь дело ее субъективного вкуса и личных интересов. Теоретическое заблуждение уже давно преодолено и отошло в архив истории, но общественно-этические воззрения, обусловившие указанное морально-практическое заблуждение, господствуют и поныне. Мы много слышим о самоотречении, об отказе от личных ин-

* Как это показал П. Б. Струве, см. предисловие к книге Бердяева «Индивидуализм и субъективизм в общественной философии», с. LXXX—LXXXIV. Ср. там же оценку этической системы Ницше, которая в главных своих чертах приближается к нашей (с. LXI—LXXI).

тересов в пользу блага ближних, о тяжелых моральных обязанностях, предписывающих человеку все отдавать другим и ничего не требовать для себя, но мы по-прежнему слышим очень мало о правах человека, о тех интересах его, которыми он не только не обязан, но и не имеет права жертвовать, об обязанности его устранять все препятствия, лежащие на пути осуществления этих священных прав, об общественно-моральной деятельности, которая основана не на отречении от своего «я», а, наоборот, на утверждении и развитии глубочайших, святейших и человечнейших сторон этого «я». Мотивом общественной деятельности человека по-прежнему служит только тяжелый гнет моральной обязанности, а не то «здоровое, жизненное, святое себялюбие, которое именем своего счастья гонит от себя все достойное презрения и трусливое и ненавидит все роды рабства». Мораль альтруизма и утилитаризма, требование отказа от своего «я» в пользу материального благополучия многоголового «ты» заслонили в наших глазах предписания этики «любви к призракам» — требование беречь и защищать моральные идеалы, как священное личное достояние каждого человека. Исполнение нравственного закона и общественное благо, думается нам, получили бы более верное обеспечение. Если бы морально-сознательные люди думали не только об интересах «ты», но и о том, что есть святого и неприкосновенного в интересах их собственного «я», — и это в особенности там, где строй жизни так беззастенчиво попирает эти интересы. Вот почему уместно прислушаться к смелым, но полным глубокого смысла словам Заратустры: «Выше любви к ближнему стоит любовь к дальнему и будущему; выше еще, чем любовь к людям, я ценю любовь к вещам и призракам».

III

Eure Liebe zum Leben sei Liebe zu eurer höchsten Hoffnung: und eure höchste Hoffnung sei der höchste Gedanke des Lebens...

— Wo ist doch der Blitz, der euch mit seiner Zunge lecke? Wo ist der Wahnsinn, mit dem ihr geimpft werden müsstet? Seht, ich lehre euch den Uebermenschen: Der ist dieser Blitz, der ist dieser Wahnsinn!

*Also sprach Zarathustra*²⁹

Мы охарактеризовали выше этическую систему Ницше как «этику любви к дальнему». Мы указали далее на своеобразную

последовательность этой системы, в которой — в противоположность этике альтруизма и утилитаризма — «дальним» является не человек и его счастье, не «ближний», хотя бы временно, пространственно и психологически отдаленный, а ряд моральных «призраков», т. е. объективных идеалов, обладающих абсолютной и автономной моральной ценностью. Но мы еще не касались одной из центральных идей ницшевской морали — образа сверхчеловека. В какой связи стоит этот образ к этике любви к дальнему?

Здесь нам остается досказать немногое.

«Сверхчеловек» — как это показывает самое имя его — есть существо высшее, чем человек. Моральная цель человеческой жизни заключается в том, чтобы содействовать появлению на земле этого высшего существа.

«Я учу вас сверхчеловеку: человек есть нечто, что должно быть превзойдено...

Что есть обезьяна для человека? Посмешище или горький позор. И тем же должен быть человек для сверхчеловека: посмешищем или горьким позором...

Человек есть канат, укрепленный между зверем и сверхчеловеком...

Велико в человеке то, что он есть мост, а не цель. Что может быть любимо в человеке — это его гибель и его переход к высшему, содержащиеся в нем».

В идее сверхчеловека выражено убеждение в верховной моральной ценности культурного совершенствования человека, в результате которого, как мечтает Ницше, должен появиться тип, настолько превосходящий современного человека по своим интеллектуально-моральным качествам, что его надо будет признать как бы особым биологическим видом, «сверхчеловеком». Правда, самый образ сверхчеловека фантастичен и утопичен до *plus ultra*³⁰, но у Ницше он служит, по его собственным словам, лишь «тем безумием, которое должно быть привито людям» для внушения им — и каждой личности в отдельности, и целому обществу — сильнейшей жажды морального и интеллектуального совершенствования, приближающего их к этому образу. Но в чем же заключается духовная высота сверхчеловека?

Ницше нигде не дал точного ответа на этот вопрос, нигде не охарактеризовал нам конкретнее своего сверхчеловека; да это и не входило в его задачи. Сверхчеловек есть, так сказать, формальный нравственный образ. Он знаменует собою и означает высшую степень духовного развития человечества, высшую

степень расцвета, на которую способны содержащиеся в современном человеке духовные зародыши. Сверхчеловек есть лишь олицетворение в человеческом образе всей совокупности тех абстрактных, автономных и самодовлеющих моральных идеалов, «призраков», любовь к которым, как мы видели, Ницше стремится сделать основным нравственным стимулом человека. Вот почему идея сверхчеловека не прибавляет существенных черт к охарактеризованной выше этике «любви к дальнему» или «любви к призракам», а скорее лишь дает ей художественно-образное воплощение. Если мы видели, что «любовь к призракам» противопоставляется Ницше любви к людям и к их счастью и признается им более высоким, чем последняя, нравственным чувством, то те же взгляды выражены и в идее сверхчеловека: в ней постулировано верховное и автономное значение культурного прогресса, морально-интеллектуального совершенствования человека и общества, вне всякого отношения к количеству счастья, обеспечиваемому этим прогрессом. Воцарение сверхчеловека не есть торжество человеческого счастья, удовлетворение всех личных субъективных влечений и вождений людей; это есть торжество духовной природы человека, осуществление всех объективно-ценных его притязаний.

Так замыкается этика любви к дальнему с удивительно сильною и смелою последовательностью. Верховною моральною инстанцией объявляется нечто «дальнее» в самом резком смысле этого слова, нечто бесконечно удаленное от всех субъективных интересов каких-либо «ближних» — именно осуществление культурного типа, воплощающего в себе объективную моральную красоту. Как это хорошо разъяснил Зиммель в своем этюде о Ницше, отличительным моральным свойством «сверхчеловека» едва ли не исчерпывающим все содержание этого образа, служит нравственный характер «благородства». Но благородство есть, как это показал сам Зиммель*, та находящаяся на рубеже между областями этической и эстетической оценки черта, которая характеризуется именно полным отсутствием в ней всего утилитарного, полную свою удаленностью и изолированностью от всего обыденного, практически полезного и ординарного. Таким образом, благородство природы в широком смысле означает едва ли что иное, как прирожденную высокую, т. е. превышающую обычный уровень, ступень духовного развития человека, на которой все его инстинктивные, личные, субъективные вкусы и влечения проникнуты и

* См., кроме этюда о Ницше, «Philosophie des Geldes» (S. 407—413).

одухотворены глубокими природными моральными свойствами. Благородство есть синоним возвышенности, а эта возвышенность, высота над средним уровнем духовного развития и исчерпывают собою сущность сверхчеловека.

Мы встречаемся здесь снова с автономностью, или, если нам позволено будет так выразиться, имманентностью моральной ценности в этической системе Ницше. Моральные усилия людей и культурный прогресс человечества не являются средством к чему-то постороннему и чуждому, даже противоположному им, именно к человеческому счастью, к удовлетворению субъективных внеморальных побуждений: смысл и значение добра и совершенствования лежит в них самих же, в развитии моральной природы человека, в достижении все более высоких ступеней духовного развития. Читатель помнит, вероятно, одно из пессимистических стихотворений Надсона³¹, в котором выражено разочарование, имеющее овладеть всеми борцами за идеал при полном осуществлении их стремлений. Что будет достигнуто этим осуществлением? Поэт отвечает: «Пир животного, сытого чувства!» и с горечью прибавляет: «Жалкий, пошлый итог! каждый честный боец не отдаст за него свой терновый венец!» Здесь наглядно выражена внутренняя противоречивость утилитаризма и эвдемонизма: если сытость и благополучие рассматриваются не как необходимая ступень к дальнейшим усилиям человечества и не просто как первое и законное требование всякого голодного человека, а как конечный идеал, то этот конечный идеал по своей моральной природе прямо противоположен всему, что нравственно ценно в средствах его осуществления. Духовная чистота и высота, героизм, отсутствие своекорыстных побуждений являются в этике утилитаризма как бы лишь механическим средством, которое пускается в ход для достижения человеческого благополучия, но становится ненужным и, как таковое, отбрасывается в сторону в самый момент достижения цели. Терновые венцы заменяются лаврами и розами, герои и борцы не нужны более — наступает царство безмятежного счастья и наслаждения*.

* Ницше вскрывает эту внутреннюю противоречивость утилитаризма в следующих словах: «Мы указываем здесь на основное противоречие той морали, которая именно теперь пользуется большим почетом: *мотивы* к этой морали стоят в противоречии к ее *принципу*. То, чем эта мораль хочет обосновать себя, она опровергает своим критерием нравственности. Положение “ты должен отказывать себе в своих желаниях и приносить себя в жертву” может, не пре-

Такое противоречие чуждо этической системе, в основе которой лежит «любовь к дальнему», понимаемая как «любовь к призракам» или — что то же самое — как «любовь к сверхчеловеку». Если, как учит Заратустра, «любовь к жизни должна быть любовью к высшей надежде» человека, то эту высшую надеждой должно быть не счастье, а «высший помысел жизни». В этой системе каждая ступень человеческого прогресса имеет для человечества цену только потому, что в ней накоплены, как фонд и источник дальнейшего поступательного движения, те самые моральные блага, которыми она была достигнута. Героизм и духовное величие тратятся не на осуществление царства счастливых пигмеев — того царства, которое было так жестоко осмеяно Заратустрой в его пророчестве «о самом презренном — о последнем человеке, нашедшем счастье», — а на укрепление и развитие в человеке всего нравственно-великого, на поднятие его духовной высоты, на созидание «сверхчеловека». Борьба и творчество — по мысли этой этической системы — должны быть посвящены созиданию условий для свободного развития всех духовных способностей человека и для свободного удовлетворения его духовных притязаний*.

Первый благосклонный и вдумчивый критик Ницше — Георг Брандес — назвал систему Ницше «аристократическим радикализмом», и Ницше сам с восторгом приветствовал это обозначение, как глубоко соответствующее сущности его взглядов. Название это было бы действительно безукоризненным, если бы оно не было несколько двусмысленным. «Радикализм» Ницше — его ненависть к существующему и его неутомимая жаж-

ступаая против своей собственной морали, быть декретировано только существом, которое этим само отказывается от своей выгоды... Но если ближний (или общество) рекомендует альтруизм *ради своей* пользы, то этим приводится в исполнение прямо противоположное положение: «Ты должен искать своей выгоды, даже на счет потерь всех остальных» и, таким образом, единым духом проповедуется и «ты должен», и «ты не должен» («Радостная наука», отрывок 21).

* В «Несвоевременных размышлениях» Ницше формулирует свой этический идеал, впоследствии вылившийся в образ «сверхчеловека», в следующих словах: «Наши обязанности вытекают... из основной мысли *культуры*, которая ставит перед каждым из нас только одну задачу: *содействовать развитию в нас и вне нас философа, художника и святого и тем трудиться над совершенствованием природы*» («Unzeitgemässe Betrachtungen», Bd. 2, S. 55—56, курсив подлинника).

да «разрушать могилы, сдвигать с места пограничные столбы и сбрасывать в крутые обрывы разбитые скрижали» — не подлежит ни малейшему сомнению и делает его близким и понятным для всякого, кто хочет когда-либо и в каком-либо отношении испытывать такие же желания. Столь же несомненен и характерен для Ницше и элемент «аристократизма» в его учении. Однако этот последний термин кажется нам чересчур широким и потому способным подать повод к недоразумениям.

«Аристократия» значит господство знати. Можно согласиться с тем, что господство знати составляет основное содержание общественно-морального идеала Ницше, но лишь при ясном понимании значения обоих понятий («господство» и «знати»). Что касается понятия «господства», то, как известно, оно составляет несомненно один из наиболее дорогих Ницше пунктов его миросозерцания. «Wille zur Macht» — стремление к власти — признано им основным из жизненных и необходимых человеческих побуждений, и его «сверхчеловек» есть прежде всего могущественный и господствующий над окружающим миром человек. Однако это господство отнюдь не должно быть понимаемо как господство политическое или вообще правовое. Кому известно отвращение Ницше к государству, к этому, по словам Заратустры, «холоднейшему из всех холодных чудовищ», тот знает, что этот крайний индивидуалист не мог мечтать о юридической санкции для того господства, к которому он призывал «высших людей». Еще менее можно думать о значении господства у Ницше как экономической, материальной власти над людьми, так как все вопросы материального порядка лежат вообще далеко за пределами его мыслей и стремлений. Отсюда следует, что проповедуемое им господство означает просто духовное влияние, власть, приобретаемую над людьми силою выдающихся духовных качеств. Уча господству, Ницше резко отличает корыстное властолюбие мелких людей от того властолюбия, которое «приходит к чистым и одиноким и к самодовлеющим вершинам». Подобное властолюбие не есть стремление подняться, возвыситься посредством власти; наоборот, оно означает, что «высокое хочет спуститься к власти», оно есть стремление к бескорыстному расширению духовной сферы своей личности, к такому воздействию на людей, на которое способны только сильные духом и которое испытывается со стороны подчиняющихся не как тягость и подавление их личности, а как даровое участие в духовных благах воздействующего. Это властолюбие есть «дарящая добродетель» (*schenkende Tugend*):

«Когда одинокая вершина не хочет остаться вечно одинокой и самодовлеющей; когда гора сходит к долине и горные ветры спускаются к низменностям — о, кто мог бы найти истинное имя и прозвание для такого стремления! “Дарящая добродетель” — так некогда назвал безыменное Заратустра».

Уже одно это значение понятия «господства» в системе Ницше исключает мысль, что «аристократизм» в его учении означает социальную власть немногих избранных над толпой. Еще резче выступает совершенно своеобразный смысл ницшевского аристократизма при рассмотрении второго звена этого элемента его учения — понятия «знати». Нельзя достаточно сильно подчеркнуть, что «знать» и противопоставляемая ей «чернь» в системе Ницше суть не социально-политические, а лишь моральные категории. «Чернь» — это «die viel zu vielen»³², это все «маленькие доброжелательные, добронравные, серенькие люди», все те, кто не знает ничего высшего, кроме как «скромно обнять свое маленькое счастье и при этом скромно коситься на новое маленькое счастье». В эту категорию равно попадают стоящие на всех ступенях общественной лестницы. «Чернь внизу — чернь вверху! — жалуется один из “высших людей”, пришедших к Заратустре, — где есть еще нынче “богатство” и “бедность”! Я разучился этому различию!» Этим определением черни само собой определяется и понятие «знати». «Это не та знатность, — говорит Заратустра, — которую вы могли бы, подобно торгашам, купить торгашеским золотом: ибо мало ценности во всем, что имеет свою цену». Это также не знатность придворного или потомка старинных родов или «того, кто служит укреплением существующего, чтобы оно стояло еще крепче». «Знать» Заратустры — это избранные люди совсем иного рода:

«О мои братья, я освещаю и заповедую вам новую знать...

Не откуда вы приходите, а куда вы идете, да будет впредь вашею честью. Ваша воля и ваша нога, стремящаяся вперед, за пределы вас самих, — это да будет вашею новою честью!..

О мои братья, не назад должна смотреть ваша знать, а вперед! Изгнанниками должны вы быть из страны отцов и матерей ваших.

Страну детей ваших должны вы любить: эта любовь да будет вашею новою знатностью!»

«Знать» — это все те, кто перерос окружающую среду, кто разорвал связь с «страной отцов своих» и стремится к «стране своих детей», кто освящен любовью к дальнему и смело идет вперед, «расточая великую душу» и распространяя, как дар, свое влияние на людей. Знать — это герои, «высшие люди»,

которые, «подобно высоко парящему соколу, озираются вниз на толкотню серых маленьких волн и воль и душ» и стремятся к образу сверхчеловека, предвестниками которого на земле они являются. Если можно, таким образом, говорить об аристократизме Ницше, то только в буквальном, этимологическом, а не обычном историческом значении этого слова. «Аристократия» для Ницше есть «господство лучших», и аристократическое устройство, о котором он мечтает, есть та форма жизни, которая дает простор для духовного развития и для расширения личности всех богатых и сильных душою и для духовного воздействия и господства их над толпою*. Может быть, ницшевские категории «знати» и «черни» можно поставить в параллель — конечно, *mutatis mutandis*³³ — с популярным у нас некогда противопоставлением «критически мыслящих личностей» «толпе». Ницшевская «знать» весьма приближается к тому, что подразумевалось под «критически мыслящею личностью». Это — карлейлевские «герои»³⁴ или, как Ницше их называет в одном месте, аргонавты идеала. Только моральная оценка их отличается у Ницше от того значения, которое приписывала им русская социологическая теория. Тогда как в системе утилитаризма (под знаменем которого стояла и эта теория) эти моральные движущие элементы современности — «соль земли», по евангельскому выражению, — являются лишь служебным средством для достижения посторонних им по внутренней своей природе целей (счастья большинства), для Ницше «соль земли» ценна сама по себе, как показатель интеллектуально-моральной силы человечества, развитие которой и составляет задачу этой земной соли. И в этой оценке соли земли, в этом взгляде на нее не только как на механическое, практи-

* Любопытен в этом отношении отзыв Ницше об общественной организации *церкви*. Он отдает ей преимущество перед государственной организацией, и именно по следующим соображениям: «Не забудем, что представляет из себя церковь в противоположность всякому “государству”: церковь есть прежде всего такая организация господства, которая обеспечивает высший ранг за более развитыми духовно людьми и верит в могущество *духовности* настолько, что не пользуется более грубыми средствами силы; уже одно это делает церковь во всяком случае *более благородным* учреждением, чем государство» («*Радостная наука*», отрывок 358). Надо знать общее отношение Ницше к церкви, чтобы понять, какое глубокое уважение Ницше ко всему духовно-высокому и к духовному господству, в противоположность господству *силы*, обнаруживают эти слова.

чески полезное средство к достижению человеческого благополучия, но и как на единственный смысл самого человеческого существования и заключается аристократизм Ницше. Его аристократизм есть, таким образом, лишь отражение его идеализма, идеализма, конечно, не в широком и неопределенном значении этого слова, как стремления к идеалу, а в точном и специфическом его значении, в котором идеализм противопоставляется этическому материализму или утилитаризму. И потому нам казалось бы более правильным назвать этическое и социально-политическое направление Ницше не аристократическим радикализмом, а радикализмом идеалистическим. Радикальный разрыв с существующим и активная деятельность во имя «дальнего», во имя торжества абстрактных, автономных моральных «признаков», во имя воцарения на земле «сверхчеловека» как «высшего помысла жизни», воплощающего в себе все эти «призраки», — вот значение ницшевского радикализма, который, повторяем, мы не можем назвать иначе, как идеалистическим радикализмом.

Историей увековечен один классический пример подобного радикализма: это — жизнь и деятельность «последнего римского республиканца» Брута³⁵. Любопытно и крайне характерно для столь искаженного молвой мирозерцания Ницше его отношение к этому историческому образу, высказанное в одном отрывке «Радостной науки» *: «Высшее, что я мог бы сказать к славе Шекспира как человека, — говорится там, — есть следующее: он верил в Брута и не набросил ни пылинки недоверия на этот род добродетели. Ему он посвятил свою лучшую трагедию³⁶ — она до сих пор еще зовется не настоящим своим именем, — ему и самому страшному содержанию высокой морали. Независимость души — вот о чем идет здесь речь. Нет жертвы, которая могла бы быть слишком великой для этого...» Выказав предположение, что эта трагедия отражает какое-нибудь событие в жизни ее автора, Ницше прибавляет: «Но каковы бы ни были подобные сходства и тайные связи (трагедии с душевной жизнью ее автора), одно ясно: перед общим обликом Брута и его добродетелью Шекспир пал ниц...» и, добавим, Ницше — подобно Шекспиру. Образ Брута служит Ницше олицетворением его идеалистического радикализма — героической борьбы за идеал независимости духа, идеал, в котором как бы суммировано уважение ко всем духовным благам, любовь ко всем священным правам человеческой личности.

* Отрывок 98, озаглавленный: «К славе Шекспира».

В заключение мы позволяем себе снова предоставить слово самому Заратустре для художественно-цельного резюмирования общего духа, которым проникнута очерченная нами «этика любви к дальнему»:

«С твоей любовью иди в свое одиночество, брат мой, и с твоим творчеством; и лишь поздно за тобой последует справедливость.

С моими слезами иди в свое одиночество, брат мой; я люблю того, кто хочет творить нечто высшее, чем он сам, и на том погибает...

Да, я знаю твою опасность. Но моей любовью и надеждой заклинаю тебя: не теряй любви своей и надежды!..

Ах, я знал благородных, которые потеряли свою высшую надежду. И вот они оклеветали все высокие надежды.

И стали они нагло жить в кратких наслаждениях, и почти не имели цели за пределами текущего дня.

“Дух есть и в наслаждении” — так говорили они. Этим они разбили крылья своему духу: теперь он ползает по земле и, грызя, грязнит все вокруг себя.

Некогда они мечтали стать героями: сластолюбцами стали они теперь. Позорен и ужасен им теперь герой.

Но моей любовью и надеждой заклинаю тебя: блюди героя в сердце твоём! Свято чти свою высшую надежду!

Так говорил Заратустра!»





Е. В. де РОБЕРТИ

Ницше: его философия, его социология

Опыт общей характеристики

I

Умственное событие, резко бросающееся в глаза, факт духовной жизни, поражающий нас, как важный и грозный симптом, совершенно необычное положение, занятое мыслью по отношению к миру: вот что, прежде всего, замечаем мы в ницшеанстве, этой скорее скудной «онтологии», но за то роскошно распутившейся «общественной философии».

Поклонники Ницше приветствовали его учение не только как глубокое знамение времени, но и как появление на духовном горизонте человечества, как восшествие на вакантный престол философии новой, оригинальной системы, полной юношеских сил и блеска. Но более трезвая оценка скоро указывает ницшеанству иное место: она низводит и эту систему на степень чисто субъективной, а потому временной, преходящей попытки общего объяснения мира и неразрывно связанных с ним судеб человечества.

Впрочем, едва ли возможно уже теперь произнести какой-либо окончательный приговор над миропониманием Ницше. Я здесь задаюсь несравненно более скромною целью. Я желаю дать будущим историкам мысли, призванным пересмотреть наши суждения, лишь так сказать, простое показание, исходящее от современника и свидетельствующее о том сильном, хотя смешанном, пестром впечатлении, которое Ницше и его взгляды произвели на умы людей последней четверти XIX века.

Основываясь на некоторых заявлениях самого Ницше, многие критики находят, что его личный, умственный и нравственный облик гораздо интереснее его доктрины. Такого,

между прочим, и мнение известного датского историка литературы

Брандеса, который, сравнивая Шопенгауэра и Ницше с Спенсером, Миллем, Бэнном и Льюисом¹, приходит к выводу, что если последние гораздо более замечательны тем, что они сделали, нежели тем, чем они были, то первые, наоборот, более ценны для нас своею личностью, чем своими произведениями. Признаюсь, я не совсем понимаю пользы этого различия, как будто бы очень тонкого, а, в сущности, и поверхностного и не совсем последовательного. Мыслитель важен для нас только идеями, им действительно высказанными; а потому если эти идеи мелки, ничтожны или бледны, то и автор их никогда не сделается тем «великим человеком», о котором Ницше где-то говорит: «В философе кроется то, чего нет в философии: причина многих философий!»

Творчество философа обнимает собою не две более или менее новые и сильные мысли, появляющиеся в его уме (и соединяющие между собою массу мелких фактов), — оно простирается и на систематический порядок, рациональное распределение подобного материала. У Ницше — самые ярые противники его охотно допускают, что это — мысли не мелки, не низки, не вульгарны; но они плохо согласованы между собою, они порою резко сталкиваются, они, по-видимому, текут из различных источников и сохраняют живую связь с противоположными системами, их породившими. Ницше смеется над искусственной симметричностью, над вынужденным порядком, обычными признаками «тяжеловесного духа», отличающего ученого филистера. Но почему воля, направленная на составление и исполнение какого-либо плана, должна считаться чем-то менее субъективным, менее отражающим личный кругозор писателя, чем его знание, наблюдающее, исследующее, разлагающее действительность с целью извлечь из нее внутреннее ядро вещей, отвлеченные идеи и истины? Между тем, именно такая предпосылка и лежит в основе поклонения и преувеличенных похвал, которые обращены к одной личности Ницше, совершенно минуя его философию.

Я становлюсь в этом беглом очерке на другую точку зрения. В творениях Ницше меня интересуют, главным образом, объективные, постоянные, прочные элементы или составные части его философии и социологии. Только этим элементам я придаю несомненное значение: значение или силу критическую, конечно, гораздо более чем догматическую — но все-таки созидательную.

Ибо так называемое разрушение играет, в области фактов общественных или нравственных, роль во многом сходную с тою, какая принадлежит разложению, химической диссоциации в сфере явлений жизни: в обоих случаях разрушение составляет, очевидно лишь одно из необходимейших звеньев в общей цепи процессов, обуславливающих возможность возрождения и непрестанного, живого творчества.

Нельзя достаточно сильно восставать против грубой ошибки, являющейся одним из самых нелепых предрассудков современного полу-знания в области общественных наук, против ходячего мнения, будто «разрушающая сила всегда к нашим услугам», будто «уничтожение какого-либо общественного строя или учреждения совершается легко и быстро, тогда как его основание или восстановление всегда требуют долгого времени». Флоберовские герои Бувар и Некюше², политики, любят еще повторять, что «человеку нужны века тяжелых усилий, чтобы вновь воздвигнуть то, что он низверг в один день».

Такие речи поражают своей пустотой. Слепые силы природы могут, конечно, наперекор успехам цивилизации, наносить благополучию людей внезапные и жестокие удары; но само человечество относится всегда крайне осторожно к «насаждениям» собственных рук. Люди не скоро и не охотно решаются изменить самый негодный общественный строй, завещанный им далекими предками. Века медленного подкопа, прерываемого постоянными частичными исправлениями, предшествуют в общественной жизни падению малейшей перегородки, не говоря уже о капитальных стенах. Самые грозные ураганы, великие революционные бури поднимают и разносят на ветер, в своих могучих круговоротах, лишь внешнюю пыль и мусор от развалин, давно уже образовавшихся в силу непреложных законов истории и жизни. В этом люди убеждаются как только наступают тишина и усталый покой эпох заурядных.

Повторяю, я придаю лишь ограниченное, второстепенное значение чисто субъективным элементом в философии Ницше. Конечно, справедливая оценка руководящих взглядов писателя не может совершенно упустить из виду многообразных данных так называемого «личного уравнения»; и нам, в следующем изложении, не раз придется считаться с подвижным, страстным темпераментом Ницше, с его болезненной чувствительностью, с его всегда возбужденным, разгоряченным художественным воображением. Но именно потому мы не станем особенно подчеркивать внутренних противоречий и причудливых странностей, то и дело мелькающих в сочинениях Ницше,

подобно огромным уродливым цветам, внезапно выросшим на пышной, слишком тучной ниве. Странности эти всякий легко заметит и без нашего указания. Другое дело — зрелые плоды, конечные результаты того вечного брожения, того крайнего напряжения, той ежечасной затраты — порою даже растраты — живых сил человеческой души, каким представляются нам вся жизнь и кратковременная литературная деятельность Ницше. На них стоит остановиться.

II

Сильные физические страдания, мужественно переносившиеся Ницше и трагическая катастрофа, положившая конец его писательству, увенчав ореолом мученичества его простую и скромную жизнь, — все это способно растрогать до слез самого черствого человека и возбудить в нем смутное чувство горькой обиды. Мы не легко прощаем судьбе ее слепые, бессмысленные удары, ее постоянные вызовы. Но вне этого драматического освещения, биография Ницше совершенно сливается в историю его сочинений. Состоя почти исключительно из типографских дат, она крайне несложна и может быть рассказана в немногих словах. Следующие заимствованные из нее факты заслуживают, как нам кажется, беглого упоминания.

Ницше был образцовым ребенком, «ungeheuer artig, ein wahres Mutterkind», говорит в своих «Записках» его сестра, г-жа Ферстер. Он удивлял и наставников, и товарищей регулярностью своих привычек и своим крайним послушанием. Добровольное подчинение собственных желаний чужой, более сильной воле, и такая же покорность перед обстоятельствами, — вот, по-видимому, черта, преобладавшая в характере этого ярого отрицателя, этого неугомонного бойца. Добрый, тихий, мягкий как воск ребенок превращался последовательно в терпеливого школьника, в внимательного и точного студента, в гражданина, уважавшего власть, законы, всегда готового исполнить малейшие обязанности свои к другим, наконец в человека, без ропота переносившего адские муки болезни, гордо мирившегося с своей печальной судьбой, взиравшего на близкую смерть без радости, но и без страха.

«Сомневаюсь, говорит где-то Ницше, чтобы страдание могло сделать нас лучшими, но знаю наверное, что оно делает нас более глубокими». В этом афоризме философ, может быть, только обобщает свой личный опыт. Действительно, благожела-

тельность Ницше, его безмерная доброта едва ли могли усилиться под влиянием надежного средства — страдания, которое развивает или даже впервые пробуждает эти чувства в душе огромного большинства людей.

В детстве и ранней молодости Ницше обнаруживал чрезвычайную чувствительность. Будучи 10-летним мальчиком он, как рассказывают, залился слезами при известии о падении Севастополя, отказывался не только от игр, но даже от пищи и успокоился лишь воспев в детских, неловких стихах подвиги своих друзей, — русских. Он был и скороспелым, не по летам развитым ребенком; так в тринадцатилетнем возрасте мы его застаем уже решающим — разумеется, самым радикальным образом — задачу о происхождении зла и страдания в мире. На двадцать четвертом году жизни он занимает кафедру классической филологии в Базельском университете. Год спустя, в начале франко-прусской войны, он стремится в ряды германской армии; но совет базельских профессоров отпускает его лишь под условием несения службы в качестве санитаря. Такая вспышка патриотизма у решительного антинационалиста, каким всегда был Ницше, не должна особенно удивлять. Не доказывает ли опыт, что в то время как самый крайний теоретический космополитизм отлично уживается с плодотворной деятельностью в чисто национальном духе, широковещательный патриотизм и националистический эгоизм не исключают, при случае, возможности самой низкой практической измены делу собственного народа?

Ницше профессорствует в Базеле в продолжении десяти лет; потом, утомленный ремесленной стороною дела и сильно измученный приступами болезни, покидает кафедру и в течение новых десяти лет, до 1889 г., когда разум его внезапно и навсегда помутился, ведет существование независимое, но в высшей степени одинокое. Жизнь его в этот период времени, с одной стороны, омрачена и угнетена жестокой физической пыткой, а с другой освещена и согрета глубоким счастьем творца, свидетеля быстрого роста вышедшего из его рук творения, которое с каждым днем становится все значительнее, сильнее и краше. Именно в это десятилетие были задуманы и выпущены в свет лучшие его вещи, какой-нибудь десяток книг, но необыкновенно ценных, но написанных, как он сам говорил, кровью автора.

Ницше любил долгие прогулки в горах и на берегу моря, там где, по его словам, сами дороги становятся «задумчивыми». Тут он с детскою радостью весь отдавался своим мечтам и планам. Не один яркий луч южного солнца, не одна струя чис-

того горного воздуха проникли отсюда в книги, писанные им в это время. Но Ницше сочинял с трудом, он далеко не был блестящим импровизатором. Никто из новейших немецких писателей не обрабатывал так тщательно своего слога, и так не старался приобрести того, что современные французы называют художественным письмом, *écriture artiste*. Зато в своих книгах Ницше удивительно искусно обращается с тяжеловесным орудием немецкого философского языка. Он создает свой собственный слог, образный, выразительный, увлекательный, полный страсти и огня. Следуя примеру величайших умов старой Германии, он едко осмеивает понятия, нравы, различные черты характера своих соотечественников; он не щадит и знаменитого немецкого глубокомыслия, *die deutsche Tiefe*, называя его умственной диспепсией, приравнивая его к простому несварению желудка.

Заключительный период в жизни Ницше — носящий уже чисто патологический характер — занимает снова ровно десять лет. Это — время полного безумия, медленной агонии, облегченной, а, может быть, и продолженной нежным уходом и неусыпными заботами его сестры и матери. Последней, как говорят, не раз приходилось слышать из уст своего гениального сына ужасную, разрывающую сердце жалобу: «Мама, я глуп, Mutter, ich bin dumm!» Ницше, переставший мыслить и писать в 45 лет, умер 55 лет, почти вместе с веком, одной из самых заметных личностей которого он навсегда останется. Вот шестистишие, — Ницше, подобно родственному ему по духу французскому философу Гюйо, любил писать стихи — озаглавленное «Ессе Номо» и производящее впечатление портрета автора, писанного им самим:

...Ja, ich weiss woher ich stamme!
 Ungesättigt gleich der Flamme,
 Gluhe und verzehr ich mich.
 Licht wird Alles, was ich fasse,
 Kohle Alles, was ich lasse:
 Flamme bin ich sicherlich!³

III

Ницше думал о себе, что он — мыслитель непонятый, не только толпою, но и тем средним, уже довольно многочисленным меньшинством, которое непосредственно руководит мнениями и вкусом большинства. Одному из главных своих сочи-

нений: «Так говорил Заратустра», которое теперь пользуется огромною популярностью, он дает еще следующее под-заглавие: «Книга для всякого и для никого».

На самом же деле, сочинения Ницше, появившись в свете, возбудили в довольно широких кругах удивление, скоро обратившееся в прямое поклонение. Чувства эти вспыхнули как-то сразу, вдруг, неожиданно. Такое общее увлечение не встречалось со времен Гегеля, Шопенгауэра, Дарвина, Лассаля⁴ и, позднее, Маркса. Из первого же шума выросла громкая и с виду прочная слава. Ницше стал главарем школы, крупным выразителем своей эпохи. И когда, разлученный с своими последователями, вырванный «мертвою хваткою» безумия из мира живых людей, он медленно угасал в столице Гете, в Веймаре, книги его уже переводились на все языки, издания их быстро следовали одно за другим, а критические оценки его сочинений и комментарии к ним размножались без конца, достигнув размеров огромной библиотеки.

Однако, не смотря на внешний блеск успеха и быстрю популярность. Ницше, как мне кажется, имел основание относиться с недоверием к зачитывавшейся его книгами публике. И верное чувство руководило им, когда, в письме к своему другу Брандесу, он выражал гордое желание иметь только двух читателей, но таких, которых он мог бы безусловно уважать. Истинная мысль его на каждом шагу искажается или передается неточно и сторонниками и противниками. И впечатление, производимое им на читателей, носит явные следы этих шатаний критики в противоположные стороны. Вульгарное изложение его учения, по всей вероятности, не мало грешит против его внутреннего смысла; но не большим пониманием отличается, по-видимому, и эзотерическая критика посвященных. Не она ли именно выдвинула вперед несколько совершенно различных, часто прямо противоречащих друг другу Ницше? Следует однако заметить, что крайне подвижная, полная драматических контрастов мысль Ницше подавала еще больше поводов, чем некогда мысль Гегеля, к самым противоположным толкованиям.

В своей книге о Вагнере, Ницше приглашает читателя полюбоваться «бедной молодежью, застывшею в одной позе, затаившею дыхание!» «Взгляните, говорит он, на этих вагнеристов: они ничего не смыслят в музыке, — а между тем Вагнер властвует над ними». Но едва ли не то же самое должно сказать и о наиболее горячих приверженцах Ницше в наше время: сколько между ними найдется таких, которые ровно ничего не смыс-

лят в философии, а между тем Ницше является царем и повелителем их сокровеннейших дум и чаяний!

Приведу здесь два небольших образчика ходячих суждений о наиболее характерных тезисах Ницше. Один критик, сам довольно компетентный философ и ученый, убежден, что Ницше, отвергая всякий контроль разума над волей, и вручая верховное руководство деятельностью человека слепой игре инстинктов, дает нашему «я» полный простор и власть самоопределяться согласно с законами физиологической или животной жизни. А другой известный писатель видит в Ницше, наоборот, типичного нового аскета, постоянно проповедывающего самоодоление, самоотречение, поборение наследственных инстинктов — учителя, который самой сильной воли предписывает превзойти себя, стать сверхчеловеческою!

Все главные положения Ницше, все основные течения его мысли подвергались, у его комментаторов, такому же, если не худшему искажению. Ответственность за это, повторяю, ложится, в значительной степени, на самого Ницше. Увлекаемый пылким воображением, он то и дело поддается обаянию красивых форм, приданных им же самим своим тезисам; он не разбирает какие из них существенны и важны, и какие имеют лишь второстепенное, побочное значение: он ставит их рядом, он развивает их с одинаковой заботливостью; он не подчиняет их друг другу, он не старается и согласовать или примирить их между собою: он, напротив, ребячески радуется шуму и треску от их столкновения; во всем он как будто полагается на такт, на чувство справедливости и меры, на логику, на здравый смысл читателя.

IV

Часто приходится слышать, что учение Ницше, и преимущественно его нравственная философия, его теория о сверхчеловеке, есть не что иное, как протест инстинкта — и в особенности инстинкта власти или величия — против разума и логики и их давнего господства в человеческих делах. Говорят еще, что учение Ницше знаменует собою открытое восстание жизни, мира органического, против общества, мира сверхорганического. И в доказательство приводят беспрестанные нападки и вылазки Ницше против «сократического духа, духа тяжело-веса», против всякого рода общественных и нравственных догматизмов.

Будь такой взгляд сколько-нибудь основателен, философию Ницше пришлось бы признать чем-то бесконечно ничтожным и жалким. Но дело в том, что указанное сейчас мнение — глубоко неверно. Конечно, всякий догматизм, даже самый ретроградный, всегда, в конце концов, взывает к разуму и старается поставить себя и свое право на существование под защиту законов логики. Но могут ли чувства, внушаемые нам врагом, распространяться и на оружие, которым он стремится сразить нас? Должны ли мы, желая выразить противнику презрение, идти к нему на встречу с пустыми руками?

Такой способ борьбы никуда не годится. Сила уступает только силе, и разум, т. е., в сущности конечное превращение, высшая форма той же силы, уступает только разуму. Противопологать Конта, Милля, Спенсера, — строгих, трудно уязвимых логиков, их якобы враждебным братьям Гюйо, Толстому, Ибсену или Ницше, нет ни малейшего повода. Последние сражаются под тем же знаменем, что и первые. Скорее можно было бы упрекнуть всех их за то, что они слишком много рассуждают, в ущерб простому наблюдению. Как бы то ни было, впрочем, но если Ницше и восстает с обычным жаром против догматизирующих школ, стремящихся подчинить развитие нравственных идей разумной целесообразности, то он поступает так во имя велений того же чистого разума, он строго логически доказывает, что упомянутая целесообразность всецело сводится к рутинному преобладанию небольшого числа старых, уже сильно поблекших нравственных понятий, возникших в умах наших отдаленных предков под давлением самых элементарных общественных нужд. «Императивная» теория, нагло притязающая на изъятие идеи «долга» из-под властного контроля опыта, имеет в глазах Ницше лишь значение наивного отказа подчиниться безапелляционному приговору, поставленному разумом в силу законов логики. Перед этим верховным судилищем так называемый «долг» обращается в простой, хотя и характерный эпизод тонкой дипломатической игры, которую, сталкиваясь при различных обстоятельствах, ведут друг против друга, ради приискания сносного *modus vivendi*⁵, душевные силы и энергии различных личностей. «Мы желаем, — говорит Ницше в книге, озаглавленной “Заря”⁶, — восстановить нашу нарушенную духовную независимость, противопоставляя сделанному для нас другими нечто, что мы делаем для других. Ибо другие вторглись в сферу нашей автономии и могли бы прочно утвердиться в ней, если б путем исполнения так называемого “долга” мы не платили им тою же монетою, мы не вторгались в сфе-

ру их собственного влияния». Вот объяснение, может быть, и не исчерпывающее вопроса, но носящее, во всяком случае, ярко рационалистический характер. В тонком расчете, о котором говорит Ницше, уже конечно не рассудок подчиняется инстинкту, а инстинкт является послушным слугою рассудка.

Ницше — прежде всего логик. «Какое мне дело до возражений?» — восклицает он почти негодующим тоном в предисловии к «Генеалогии нравственности». Эти слова, подобно другим выходкам Ницше в том же роде, были поняты буквально. И многие вполне искренно пришли к выводу, что философия Ницше является чем-то вроде сплошного междометия, глухого стона боли, затаенной жалобы нежной, благородной натуры, которую коробит от прикосновения с грубой действительностью. Но такой взгляд — глубоко ошибочен. Все книги Ницше носят характер чисто полемический: это — бесконечная вереница возражений и опровержений, выдавать которую за голый протест никоим образом нельзя.

Наиболее трудные проблемы всегда особенно привлекали к себе Ницше. Попробовать на них свои силы было для него истинным наслаждением. Он тщательно выбирает своих противников. Он не вступает в борьбу с первым встречным. Он формулирует следующим образом три главные правила той беспощадной партизанской войны, которую он так неумоимо вел против официальных учений и прославленных философов: «1) Я сражаюсь лишь с победоносным врагом и иногда терпеливо выжидаю, пока он станет таковым; 2) я нападаю на врага лишь тогда, когда не нахожу союзников, способных помочь мне, когда чувствую себя одиноким, когда риск борьбы и вся ответственность за нее ложатся на меня одного; и 3) я не сделал ни одного шага публично, я не брался ни за одно дело, которые бы меня тотчас же не компрометировали. Таково мое мерило справедливого поведения». Эти гордые слова не были пустым хвастовством. Они выражают сущую правду и могли бы служить эпиграфом для любого сочинения Ницше, который в некоторых отношениях является, действительно, чем-то в роде Дон-Кихота общей мысли века, одной из благороднейших фигур, вместе с Паскалем, Декартом, Спинозой, великой философской эпопеей последних трех столетий. Но Дон-Кихот новейшей философии уже не принимает, подобно герою Сервантеса, трактирных служанок за принцесс, и ветряные мельницы, против которых он выступает в поход, являются почти всегда несомненными оплотами человеческого безумия, жестокости и невежества.

Строгий логик Ницше часто противоречит себе. Он жестоко оскорбляет богов, которым сам же поклонялся, или вновь водворяет их в храмы, им незадолго перед тем оскверненные. Он является иногда посредственным наблюдателем, он злоупотребляет отвлечениями и метафорами, он накидывает апокалипсическую тень на самые ясные вещи. Все это так, все это верно. Но где тот праведник, который решится бросить в него первый камень? Герои упорной и сильной мысли имеют, по меньшей мере, такое же право на всепрощение, как и герои и героини многократной или страстной любви.

Ницше был прежде всего великим сеятелем идей, изобретателем новых мнений, возбудителем оригинальных взглядов. И в этом отношении я не могу не согласиться с некоторыми выводами, к которым приходит французский ученый Полан (Paulhan) в небольшой книге, недавно вышедшей в свет под заглавием «Психология изобретения». Полан в мельчайших подробностях описывает различные фазисы, чрез которые проходит процесс творчества и ту междоусобицу идей и чувств, которая при этом вспыхивает в умах наиболее оригинальных и даровитых. Автор ни разу не упоминает имени немецкого философа, которого он, по всей вероятности, не имел вовсе в виду, а между тем многие главы его книги производят такое впечатление, будто они написаны с специальною целью выяснить истинную сущность таланта Ницше.

Я прошу позволения цитировать здесь несколько мест из книги Полана. Ссылки эти избавят меня от необходимости пространно комментировать противоречия действительные или мнимые, которыми изобилуют сочинения Ницше.

По мнению Полана, «логические дефекты, часто портящие произведения самых сильных и оригинальных умов (и преимущественно, прибавляет он, первых инициаторов или “предтеч”), являются необходимым продуктом упорной борьбы, завязывающейся в мозгу таких людей между новой идеей и старыми умственными привычками, обусловленными воспитанием, средою, наследственными влияниями». «Гений, — говорит Полан, — только в редких случаях способен идти до конца своего изобретения или измышления. Он склонен, с одной стороны, к утрировке некоторых личных взглядов, а с другой, к сохранению множества остатков и пережитков прежних состояний сознания... Новая мысль поминутно выходит из своей колеи, она ищет поддержки на право и на лево... Ложные идеи умов сильных гораздо более многочисленны и более устойчивы, чем ошибочные мысли, возникающие в умах бедных или

слабых: они всегда обращают на себя более внимания, чем верные, логически построенные рассуждения; они к тому же нередко выдаются противниками за признаки умственного расстройства...»

Полан старается доказать, что новая мысль требует одновременно логических и нелогических действий или ходов ума. «Логика, — говорит он, — тут дело существенное, так как всякое изобретение есть, по природе своей, систематизация. Но последняя, именно по причине своей новизны (отличающей ее от инстинкта, действующего с автоматической правильностью), неизбежно вызывает диссоциации, нарушения привычного течения мыслей, столкновения, составляющие уже частичные ил-логизмы... Взятое само по себе, сколько-нибудь значительное умственное творчество всегда несовершенно и беспорядочно... Полан даже замечает не без оттенка грусти, «что новизна и важность, внутренняя ценность измышления или изобретения должны, как кажется, измеряться количеством заблуждений и противоречий, в которые впадает их автор...» *.

Натура искренняя, открытая, прямая, Ницше и сам отдавал себе отчет в деспотическом гнете, который оказывали на него оригинальные идеи, внезапно озарявшие его ум. Он сознавал, что часто являлся скорее покорным рабом, чем господином своих собственных мыслей. Он почти кается в том, что слишком долго оставался в подготовительном фазисе развития, который он называет «катилинарным существованием», и который он изображает как смесь ненависти, мести, возмущения против всего окончательно сформировавшегося, цветущего, не нуждающегося в дальнейшем усовершенствовании. Частые перемены в своих взглядах (никогда однако не носившие характера отречений или отступничества) он старается оправдать, сравнивая себя с змеей, которая умирает, если не может сбросить старой чешуи. «Точно таким же образом, — говорит он, — умы, которых принуждают или которые сами себя принуждают никогда не менять своих взглядов, перестают быть умами». — «Я хорошо знаю, — добродушно заявляет он еще в своих “Несвоевременных рассуждениях”, — что мои сочинения обнаруживают дилетанта и что моя мысль еще не созрела... Позже, лет через пять, я постараюсь избавиться от всякой полемики и примус за настоящее дело...» Но в незрелости руководящих идей Ницше

* Pauthan F. Psychologie de l'invention. Paris: Mean, 1901. P. 138, 145, 170, 183.

и кроется, может статься, разгадка их бесспорного обаяния, их великой чарующей силы. Они влекут нас к себе как все молодое, беззаботное, вызывающее к новой жизни, полное надежд.

V

В какой мере Ницше был продуктом и выражением окружавшей его среды и той эпохи, в которую он жил? В нем, между прочим, хотели видеть философа новой германской Империи, — внезапного проявления, одновременно, — и долго сдерживаемой грубой материальной силы великого племени, и скрытой жизнеспособности его, искавшей себе широкого выхода. Утверждают, что подобно тому, как хронический пессимизм Шопенгауэра нашел громкое эхо в Германии и повсюду в Европе вследствие того, что в нем сказалось пониженное моральное настроение, овладевшее умами из-за разбитых надежд 1848 года, так и преувеличенный, отчасти искусственный и, в сущности, материалистический или позитивный оптимизм Ницше, его резкая защита прав жизни и верховенства инстинкта над разумом, практической деятельности над теоретической, — были лишь философским выражением новых веяний в умственной жизни Германии, медленно подготовлявшихся всей историей века и быстро проявлявшихся после громового удара 1870 года.

Взгляд этот содержит в себе известную долю истины. Но его надо, мне кажется, расширить или обобщить. Философия Ницше не есть продукт совместной работы его умственного темперамента с одним только духовным «я» немецкого народа. Нельзя, без явной несправедливости, исключить, выделить из этого сотрудничества современников философа в других странах Европы. В мысли и в произведениях Ницше отражаются, как в зеркале, некоторые умственные потребности, некоторые нравственные черты и стремления всей нашей эпохи.

Но если это так, то наше время несомненно следует причислить к наиболее сознательным периодам в истории. Ибо никто не восставал так страстно, с такой необыкновенной горячностью против главного недуга, подтачивающего здоровье и силы современных обществ, как именно Ницше. Лихое зло это он видит в ослаблении индивидуальности, в развитии стадного или казарменного духа, в царящих повсюду вялости и безволии, во всеобщей трусости перед страданием, в боязни всякого, не совсем заурядного напряжения сил. У Ницше не хватает

слов, чтобы изобразить презрение, внушаемое ему домашним животным, простою головой в стаде — *das zahme Hausthier ein Stück Herdevien*⁷ — какими сделался человек в наше время. Созерцание этого «царя природы» буквально вызывает у него чувство тошноты. Скопление демократических посредственностей, уверяет он, распространяет далеко вокруг себя зловоние и вредные испарения... И Ницше кончает тем, что, затыкая себе нос, громко кричит: «дайте мне воздуха, свежего воздуха»!

Крик этот, весьма знаменателен. С такую силою он раздаётся, в течении последних ста лет, уже во второй раз. После страстной проповеди Руссо на тему о возвращении к здоровой природе, язвительные насмешки Ницше, его жестокие нападки на искусственность современного общественного строя! И каждый раз, личность проповедника становится популярною, а учение его находит широкое распространение. Все это, что-нибудь да значит. Но такое явление не заключает в себе ровно ничего опасного для ближайшей будущности европейской цивилизации. Напротив, оно знаменует, как мне кажется, шаг вперед на пути, ведущем человечество от первобытного или так называемого естественного состояния к усиленной, более напряженной общественности.

В продолжительном увлечении наших прадедов декламациями Жан-Жака Руссо, равно как и в чувстве удовольствия внутреннего удовлетворения, которое многие современники испытывают, читая едкие, полные желчи филиппики Ницше, я вижу протест, пока еще, конечно, только слабый и смутный, против грубого эмпиризма, еще безусловно господствующего в мире нравственном и кладущего свой отпечаток на все общественные отношения. Но эмпиризм — царство случая и непредвидимых разумом конъюнктур — стоит, без сомнения, гораздо ближе к той естественной первобытности, о которой мечтают Руссо и Ницше, чем теоретическое знание, отвлеченная наука, тщательно изгоняющие всякую случайность из различных областей мысли и дела.

Если хорошенько вдуматься в значение таких терминов, как «искусственное, неестественное», то едва ли можно найти в них больше смысла, чем в слове «сверхъестественное». Общественность, цивилизация лишь продолжают и довершают дело, начатое физиологическою, животною жизнью, которая, в свою очередь, продолжает и завершает процессы, имеющие своей исходной точкой химические свойства материи, и так далее. Ни в обществе, ни в уме человека ничто не может совершаться наперекор непреложным законам, управляющим обществен-

ными и психическими явлениями. Но факты и события, происходящие в этих двух, тесно соприкасающихся областях, никогда не колеблют силы законов, управляющих всеми другими разрядами явлений. Это однако не мешает нам постоянно употреблять такие выражения, как случайный или искусственный, неестественный. Лишенные всякого положительного содержания, термины эти только успокаивают или тешат наше самолюбие. Они позволяют нам не сознаваться прямо в круглом невежестве, в особенности в вопросах нравственности и общественной, и они скрашивают жалкий характер средств, которыми люди стараются помочь такому незнанию. С этой оговоркой, однако, суждений искусственного характера учреждений, обычаев, нравов, ни мало не заслуживает упрека в отсталости или ненаучном складе ума. В этом отношении современные социологи напрасно отрекшиваются от всякой солидарности с Руссо или Ницше. Ученые филистимляне, как любил называть их Ницше, не должны импонировать нам своими пустыми фразами об уважении, с которым-де следует относиться к истории и ее явлениям.

Благоговейное преклонение перед всеми безразлично историческими фактами есть вернейший признак полного непонимания истинного смысла общественной эволюции. Наоборот, низкая, даже презрительная оценка тех или других продуктов времени прекрасно уживается, вполне совместима с сознанием непреложности законов природы. Глупые и пошлые поступки людей объясняются, в конце концов, игрою тех же скрытых побуждений и сил, какими объясняются действия осмысленные и решения разумные. И то же самое происходит во всех без исключения категориях фактов, изучаемых наукою: здоровые отправления и ненормальное, болезненное состояние наших органов, сводятся к причинам, управляемым одинаковым биологическими законами; последовательная смена дня и ночи зависит от неизменного повторения одного и того же астрономического факта, и так далее.

Но разве, под предлогом уважения к законам астрономии или физиологии, можно требовать от естествоиспытателя, чтоб он не предпочитал дневного света ночной тьме, или чтоб он отказался от всяких забот о своем здоровье? Такою же бессмыслицей является и запрет, обращаемый иногда к историку и обществуведу — не квалифицировать этически, т. е., в сущности, социологически тех или других общественных фактов. Первый, самый робкий шаг науки, классификация вещей, есть уже и первый разумный суд над ними.

VI

Ницше были глубоко противны всякое лицемерие, всякая двойственность, малейшее самоунижение в области мысли, чувства, дела. Он не терпел их нигде: ни в науке, в которой фарисейство давно уже успело свить себе теплое гнездо, ни в философии, куда двусмысленность и двуязычность проникли из науки, ни в искусстве, которое слишком часто отражало двойную фальшь знания и миропонимания, ни в практической жизни и деятельности, где тройная ложь научная, философская, эстетическая дала густой осадок повального двуличия и взаимного, а потому особенно бессмысленного притеснения. Всей этой лжи, накопленной веками, теоретической и житейской, исторической и современной, Ницше противопоставляет одну истину, истину в единственном числе. В ней он видит верховное средство от всех зол, подавляющих человечество.

Великую, всеобъемлющую истину эту — в единственном числе — мир знает уже давно: она часто ослепляла людей своим блеском, невыносимым для слабых глаз; люди, собственно говоря, никогда не забывали ее. Но они давали ей другое имя, они не называли ее истиной, они строго отличали ее от самых общих истин наук математических, физико-химических, биологических и даже общественных. Она выделялась у них в особый разряд понятий; она носила здесь и продолжает носить название — свободы.

Ницше, по моему мнению, схватывает сущность идеи свободы и огромного ряда явлений, обобщаемых этим понятием, гораздо лучше, чем многие новейшие мыслители. Я не говорю об известной расправе его с старым метафизическим призраком свободной воли. Призрак этот давно уже дышал на ладан и доколачивал его Ницше, как мне кажется, из чистого к нему сострадания. Но яркий детерминист Ницше, сверх того, всей своей философской деятельностью ставит другой вопрос, имеющий именно в наше время особенно важное значение: — капитальный вопрос о взаимных отношениях знания или науки и свободы.

Действительно, миропонимание Ницше, если хорошенько вдуматься в него, в главных своих частях и преимущественно, разумеется, в теории познания и в этике, выдвигает на первый план, ставя ее ребром, следующую тревожную и, если мерить на обыкновенный аршин, странную, как будто даже дикую проблему: не может ли абсолютная, безграничная свобода заменить нам наше относительное, всегда ограниченное знание?

И не в этой ли замене кроется тайный смысл и конечная цель медленного саморазвития и усовершенствования человечества?

На мой взгляд, раскрываемая мыслью Ницше антиномия между наукой и свободой имеет глубокий смысл и первостепенное значение. К ней нельзя относиться пренебрежительно, как у пустой метафизической забаве.

Антиномии играют в развитии и успехах философии ту же роль, какую гипотезы играют в развитии и успехах частных наук. И на обязанности философа лежит — устранять возникающие в области общей мысли антиномии, как на обязанности ученого лежит поверять возникающие в его специальной сфере гипотезы.

К сожалению, философия Ницше не идет дальше довольно смутного противопоставления абсолютной свободы относительному знанию. Она не разрешает возникшего на почве ее собственных критических исследований основного сомнения. Пытливая мысль Ницше, как известно, долго билась в тонкой сети софизмов, сотканной Кантом в его Критике чистого разума. Она прорвала, она прорешетила эту сеть во многих местах. Но она не успела выпутаться из нее окончательно. Ницше все еще, по временам, является пленником кантовской теории познания.

Между тем, не подлежит сомнению, как мне кажется, что новая антиномия может и должна быть устранена, подобно ее предшественницам, подобно, например, противопоставлению субъекта объекту, нумена феномену, и природы или вселенной Богу, с помощью логического или, вернее, психологического закона о конечном тождестве всех высших, родовых отвлечений нашего ума. Закон этот составляет одно из основных положений неопозитивизма, называемого иногда еще логическим мо-низмом.

С точки зрения, усвоенной себе этой последней философией, о какой-либо замене знания свободой, или наоборот, свободы — знанием, уже потому не может быть речи, что оба понятия эти вполне тождественны, равнозначны. Они обнимают и покрывают собою одну и ту же сумму явлений. Достигнув известной высоты, наше умозрение решительно не в состоянии отличить реальное содержание одного из этих концептов от содержания другого.

Но этого мало. Даже сойдя вниз по лестнице отвлечений, и притом на столько ступеней, сколько нужно, чтобы столкнуться, чтобы очутиться лицом к лицу с так называемой конкретной действительностью, наша мысль упорно отказывается

признать существование между идеей знания и идеей свободы какого-либо иного отношения, кроме того, которое естественно и необходимо связывает причину со следствием. А коренное тождество причины и следствия уже давно пользуется в современной философии славой бесспорной, аксиоматической истины.

Что такое свобода в глазах убежденного детерминиста? Разумеется, не что иное, как сила или власть человека над природой, над самим собою, над обстоятельствами. А что такое знание, которое в высшей, научной форме своей, вне строгого детерминизма, совершенно немислимо? Не составляет ли оно единственный источник, постоянную и прямую причину всякой силы или власти? Но если так, то знание и свобода суть только два близко соприкасающиеся, непосредственно следующие друг за другом момента в развитии одного и того же общественного явления. Говоря языком Аристотеля и старых схоластиков, знание есть свобода *in potentia*, а свобода есть знание *in actu*.⁸ Дуализм, последний оплот религиозной мысли и агностической метафизики, должен пасть и к социологии, как он рушился в биологии, где, например, наивное учение о душе, отличной от общей совокупности жизненных отправлений и обитающей в теле, как жилец в квартире едва ли находит теперь много сторонников.

История человечества в малейших подробностях подтверждает справедливость нашего мнения. Она наглядно, миллионами бьющих в глаза примеров доказывает, что незнание всегда роковым образом принимало в человеческих обществах форму слабости и дряблости, именуемой угнетением, деспотизмом, а увеличение знания неизменно выражалось в тех же обществах умножением силы или власти, называемой свободой. Но история не менее твердо и прочно устанавливает и наличность обратного течения: от деспотизма к невежеству, и от свободы, преимущественно от той крупной разновидности ее, которая носит название свободы политической, к процветанию знания, к научному прогрессу. В этом смысле Ницше был глубоко прав, замечая, что ученый, хоть сколько-нибудь умножающий сумму знания в мире, есть, по самой природе вещей, опасный революционер. Да, но с нашей точки зрения не менее верно и то, что общественный деятель, хоть на йоту увеличивший в мире сумму свободы, является, по самой природе вещей, работником и строителем научного здания, инициатором, зачинщиком длинного ряда просветительных успехов и завоеваний.

VII

Многие критики горячо оспаривают у Ницше право считать-ся философом на том, будто бы, основании, что его хаотический ум, неспособный к строгой систематизации, враждебно относился к поискам за конечным единством вещей. Я не стану терять времени на опровержение этого предвзятого и явно несправедливого мнения, опирающегося на весьма узкое понимание истинных задач философии.

Ницше был философом в обычном смысле этого слова, унаследованном от эпохи, когда философия еще не отделялась ни от науки, застывшей в своей начальной, эмпирической фазе, ни от искусства, ею вдохновляемого и направляемого. Подобно некоторым другим писателям, подобно, например Ренану и Гюйо. Ницше является сторонником учения о господстве «мудрости» над знанием, «мудрости, говорит он, которая, не поддаваясь обманчивым призракам научного опыта, смело устремляет свой взор на целостный образ мира. Этика, в частности, еще сливается в глазах Ницше с философией, на которую он взваливает трудное дело исследования и тщательной расценки главных общественных и нравственных ценностей.

Философия, по мнению Ницше, призвана создавать культуру. Она, одновременно, и судья жизни, и преобразовательница ее. Задача ее сводится, в конечном результате, к преследованию следующей цели: увериться в степени постоянства, свойственного различным категориям явлений, для того, чтобы, опираясь на такое знание, приступить к улучшению изменяемых элементов бытия.

Настоящие философы, утверждает Ницше, — повелители и законодатели; они говорят: да будет так. Они заранее определяют пути, по которым пойдет человечество и те причины, которые должны помешать людям избрать иную дорогу. Их познания — творчество, их творчество — законодательство, их жажда истины — стремление к могуществу. Философия создаст вселенную по собственному образу и подобию. Она — тирания, безмерное властолюбие, попытка переделать мир путем открытия его первой причины. Философ — это «герой завтрашнего и послезавтрашнего дня»; он неизменный враг всех идеалов современности. «До сих пор, говорит еще Ницше, все эти чрезвычайные покровители человека, именуемые философами, считали за честь и за долг быть нечистою совестью своей эпохи». И тайна их силы всегда состояла в том, что они изобретали «новое величие» для человека и искали новые пути для осу-

ществления своей мечты. Только умы сильные и достаточно просвещенные могут взяться за трудное и великое дело коренной переоценки всех ценностей, созданных веками и окруженных глубоким уважением миллионов людей. Сами философы, поэтому — люди, живущие исключительно для будущего, насилующие волю тысячелетий; они «убийцы прошедшего, кощунники, выкапыватели священных гробниц, искусители современных поколений, Цезари и деспоты прогресса»!

Эти взгляды Ницше на роль философии и философов содержат в себе, рядом с частицею истины, и крупную долю заблуждения. Последняя заключается в отказе допустить, что верховное руководство принадлежит, в конце концов, одному только знанию. Наука была источником, давшим начало религиям и философия, которые потом управляли миром. Но самое неограниченное господство и тех и других было только властью по передоверию или заместительству. Эти тираны и мучители — иногда впрочем вовсе не столь страшные — имели владычицу, которая, охотно оставаясь за кулисами, тем не менее всецело распоряжалась их судьбою. С этой оговоркой — существенное значение которой кидается в глаза — портрет философа, нарисованный Ницше, не является простою карикатурою. Повелительный, деспотический характер общих верований — все равно религиозных или философских — есть факт, засвидетельствованный историей и не подлежащий сомнению. Если наука властвует над философией, философия, отчасти разделяющая эту роль с искусством, управляет миром.

С другой стороны, Ницше, который в этом отношении сходится с Гюйо, с Ренаном, с Карлейлем, с Рэскином⁹, с Толстым, с Флобером и даже с Ибсеном — обнаруживает редкие дарования истинного поэта, блестящего художника. Высоко ценя конкретные формы и живые образы, он восторженно приветствует все, что вносит в жизнь новую струю красоты или делает ее интенсивнее. «Пускай докажут мне, патетическим восклицает он в часто цитированной странице, что заблуждение и самообман необходимы для развития и процветания жизни, и я скажу «да», я стану на сторону заблуждения и самообмана. Пускай докажут мне, что инстинкты, которые современная нравственность клеймит названием «дурных», например, суровость, жестокость, хитрость, отважная смелость, воинственный пыл, что все это способно укрепить и развить в человеке жизнь, и я скажу «да», я встану на сторону зла и грехопадения. Пускай докажут мне, что страдание не менее наслаждения содействует воспитанию человечества, и я скажу

«да», я буду приветствовать страдание. Напротив того, я встречу громким «нет» все, что угрожает жизнеспособности человека. И если я открою, что истина, что добродетель, что добро, одним словом, что все ценности, до сих пор глубоко чтимые и уважаемые людьми, ослабляют струны жизни или вредят ей, я скажу «нет» науке и нравственности».

Приводя это место, в одной из частей моей «Этики», я уже имел случай указать на вопиющее противоречие, в которое Ницше бессознательно впадает тут в каждой фразе. Подчиняя свои энергичные «да» и «нет» единственному условию — «пускай мне докажут», Ницше одновременно утверждает и отрицает верховную роль знания.

Ницше, кажется, всегда оставался врагом философских систем. Весьма возможно, что он сознавал свое бессилие положить основание синтетическому построению, способному вполне удовлетворить его. Центральное ядро, вокруг которого кристаллизуются составные элементы любой философской системы, содержит в себе, как общее правило, весьма небольшое число тезисов; и то, что выше всего ценится в философских построениях, единство или согласованность их частей, находится, по-видимому, в обратном отношении к сложности подобного ядра. Одной или двух руководящих идей, если только они не лишены значения, вполне достаточно, чтобы создать успех философской системы и прославить ее автора. Но мозг Ницше, работавший без усталости, плодотворный, изобретательный, необыкновенно богатый частными, детальными идеями, был, надо полагать, совершенно неспособен подпасть нераздельному влиянию какой-либо господствующей мысли. Только раз, одна из тех великих неотступных идей, которыми определяется судьба целой философии, овладела живым умом Ницше и, по-видимому, сумела покорить его себе. Монистический, по существу своему, тезис вечного круговорота или возврата вещей на короткое время пленил и остановил его мысль: беспокойно метавшаяся во все стороны. Тезис этот — не нов, он имеет довольно древнюю историю. В разные времена многие глубокие умы проповедовали и защищали то самое положение, которое легко увлекавшийся Ницше признал грозным парадоксом, скрывающим в себе страшную тайну бытия. Внезапное раскрытие тайны должно было, думал он, поразить человечество как громом. Но и эта идея о вечной смене одних и тех же явлений, которая, повторяю, могла лечь в основу целого систематического учения, осталась у Ницше в зачаточном виде. В конце

концов, он все-таки не сделался, как мечтал о том, великим пророком «вечного круговорота».

Но если Ницше нельзя причислить к философам, олимпийское величие и невозмутимость которых объясняются заоблачностью вершине где витает их дух, то какое именно место должно быть отведено ему среди мыслителей всех времен и народов? — На этот вопрос пускай отвечают критики по профессии. Я лично уже потому не берусь решить его, что если отрицательные, критические элементы мысли Ницше мне крайне симпатичны, то большинство его положительных тезисов находится в явном противоречии с исходными точками и предпосылками моего собственного мировоззрения. А при таких условиях я боюсь впасть в невольную ошибку и отнеся, например, Ницше к разряду *dii minorum gentrum*¹⁰ философии, оказать ему несправедливость. Позвольте мне, поэтому, ограничиться заявлением, что я вижу в Ницше одного из самых благородных мыслителей нашей эпохи. Он обаятельно действует на нас не только частными истинами, им находимыми и облакаемыми в чудные художественные образы, но также и своими заблуждениями и противоречиями, которые всегда будят мысль, толкают ее на след истины и вообще производят впечатление правдой, чуждой всякого показного тщеславия, исповеди человеческой совести.

Мы уже говорили о том, как мало Ницше боится самых чудовищных противоречий. Ни у одного из новейших мыслителей антитезис так смело и вызывающе не смотрит в глаза тезису. Всякий отвлеченный схематизм представляется Ницше уловкою ума, стремящегося, скрыть, а в сущности, лишь разоблачающего собственную слабость и трусость. Вот почему Ницше никогда не доводит до конца логический процесс отождествления отвлеченных противоположностей. И этою же чертою объясняется, может быть, незрелый и юношески тревожный или непоседный, так сказать, характер, отличающий его философию. По той же причине, монизм Ницше остается очень неопределенным; он в этом отношении похож на монизм Огюста Конта, он принадлежит к той же зачаточной фазе развития; он еще охотно входит в сделку с древним антропоморфизмом, он еще человечен, слишком человечен... (*Menschlich, Allzumenschlich*).

Ницше не дает себе труда формально или логически сблизить между собою те немногие высшие отвлечения, которые у него, как у всех философов, символически представляют бесконечное разнообразие чувственных данных опыта. Ему нравит-

ся, напротив того, ему доставляет удовольствие резкое столкновение таких концептов и всегда кажется, будто он готов, при случае, натравить их друг на друга. Одним словом, наперекор лучшим традициям философии, Ницше принципиально и систематически уклоняется от решения трудной задачи, имеющей целью установить, среди изменчивого внешнего разнообразия явлений, основное единство их внутренней сущности. Он с высокомерием, почти презрительно относится к подобного рода попыткам, на которые смотрит, как на диалектическую игру ума. Но здесь, как всегда человеческий разум мстит за себя и за свое попранное право. За отказом философа, сама философия его в конце концов примиряет многие антиномии, устраняет и сглаживает многие противоречия.

Почти все главные теории Ницше поражают нас следующей неожиданностью: — они в последних своих выводах как будто сами себя отрицают, содействуя торжеству идей казавшихся на первый взгляд, совершенно с ними несовместимыми.

Так, Ницше, упорно требующий суровой строгости к себе и другим, мечущий грома против сострадания, жалости, милосердия, всех обычных, широко распространенных форм любви к ближнему, если приглядеться к нему внимательно, если вникнут в его скрытые побуждения, окажется, пожалуй, на поверку, наиболее искренним и твердым человеколюбом всей нашей эпохи. Что здесь могло вызвать иллюзию, что, в данном случае, могло обмануть нас, внушив мысль о бесповоротном эгоизме Ницше, — так это самая высота или глубина его альтруизма. Действительно, его идеал любви к человечеству уже возвышается над обычным уровнем, достигнутым нравственностью древнего мира и не превзойденным, что бы там ни говорили, христианской моралью; идеал этот переходит также и за черту, на которой останавливается в наше время несколько смущенная и как бы сбившаяся с дороги нравственность светская, порвавшая связь с религией, или независимая мораль так называемых свободных мыслителей. «До тех пор, — говорит Ницше в своей книге “По ту сторону добра и зла”, — пока господствующим критерием полезности в наших нравственных оценках остается польза стадная, приносящая “отдельную” личность в жертву “союзу” личностей, пока главные помыслы наши будут направлены исключительно на поддержку общественной группы, а не на благополучие и счастье ее составных элементов, пока “безнравственное” будет строго приравняться к “опасному для существования общества”, до тех пор нравственность не будет основана на альтруизме и не может назы-

ваться альтруистической». — «Государство, говорил уже раньше Шопенгауэр, есть верх и чудо, лучший образец, последнее слово человеческого эгоизма». Но государство — не мертвое, косное тело: в нем живет дух, перевозносимый и прославляемый современниками под именем людской солидарности. Но на эту солидарность Ницше и смотрит, как на старозаветный союз между людьми, как на связь, сотканную не любовью человека к человеку, а прежде всего расчетом обоюдной выгоды, страхом пред возможным возмездием, перед расплатою перед отпором со стороны других. Альтруизм Ницше, таким образом, уже видимо стремится подняться выше простого общинного или общественного, совокупного эгоизма.

Почти то же самое можно сказать и о пессимизме Ницше. Призрачный характер проклятий, посылаемых им скорее по адресу столь трудно вытравимого из нас сознания зла, чем самого зла, признается почти всеми его критиками. На самом деле, Ницше является убежденным оптимистом, человеком, влюбленным в жизнь во всех ее видах и при всех ее условиях. Не колеблясь ни минуты, он кладет в уста самого жалкого чудовища, самого несчастного из людей, в разговоре со смертью, следующий возглас: «Вот это то и есть жизнь; ну, в таком случае, еще раз!» Русский народ, страстотерпец между народами и в некотором смысле ницшеанец до Ницше, давно уже сложил такую же точно поговорку: «Горько, горько, а еще бы столько» (пожить). Наконец, этот ревнитель власти, этот аристократ, этот изобретатель «пафоса расстояния», этот ненавистник демократического стада, этот строгий критик и судья боевых социалистов и анархистов, если хорошенько рассмотреть его подоплеку — по выражению Салтыкова — если вникнуть в глубокий смысл и исходных точек и конечных выводов его страстных филиппик, окажется также, пожалуй, на поверку, революционером чистейшей крови, настоящим демократом, освободителем несчастных, обезличенных и обездоленных, забитых народных масс. Враги и противники его на этот счет ни мало не заблуждались. Не они ли обвиняют его в том, что он «самую основу своей философии заимствовал у анархических учений»-или еще в том, что «он указал русским нигилистам, а также анархистам всех стран, — бельгийцам, итальянцам, испанцам, французам и американцам — на наиболее действительное средство, на самый убедительный аргумент, который может быть противопоставлен косности и неподвижности правящих классов: на аргумент силы?»

Ницше ожидает, а иногда, со свойственными ему увлечением и страстностью прямо-таки требует от будущего — возвеличения всех и каждого. Именно всех и каждого! Неизменным идеалом его была — аристократизация толпы. Внутреннее противоречие, как будто существующее между этими двумя терминами, его не пугало и не останавливало.

Противоречие это он считал лишь историческим недоразумением. Антагонизм между личностью и обществом может быть устранен двумя путями: либо демократизацией, развенчанием властных единиц, избранного меньшинства, либо аристократизацией, возведением и степень сильных личностей всех тех элементов безжизненной массы, именуемой толпой, которые окажутся на то способными (или вернее, в той мере, в какой они окажутся на то способными). На мой взгляд, обе указанные дороги одинаково ведут в социальный Рим равенства, свободы и братства, не на бумаге только и на фронтонах церквей, тюрем, бирж и т. п., а на деле и в самой жизни. Но Ницше имел полное право быть на этот счет другого мнения, и если он думал, что демократизация сильных личностей ведет к сплошному рабству, а аристократизация толпы — к торжеству свободы, то нельзя, мне кажется, винить его за горячность, с которой он отстаивал свой идеал человеческого прогресса; всего менее могут упрекать его за эту страстность те, кто держатся противоположного взгляда, кто с не меньшей односторонностью верят в спасительные свойства одной только полной и общей демократизации.

История конкретная, история в лицах и фактах, движется — нетерпеливые люди могут сказать ползет — вероятно, по обоим путям, доставляя преобладание то одному из них, то, в виде естественной реакции, другому. В течение 19-го столетия человечество несомненно сделало крупный шаг к умалению значения так называемых героев, т. е. всех сильных, властных личностей; но многие признаки — хотя бы например, расцвет теоретического индивидуализма или повсеместное стремление дать народу высшее, университетское образование, или еще огромная популярность таких писателей, как Ницше, Карлейль, Толстой, Ибсен и т. п. позволяют думать, что XX век сделает серьезную попытку и в параллельном — а не противоположном направлении, т. е. в смысле аристократизации толпы.

Знание, основанное на опыте, составляет единственный источник и причину всех перемен, больших и малых, крупных и мелких, в судьбах человечества; но такое живое знание всегда, рано или поздно, разбивает узкие рамки отвлеченного схема-

тизма, в которые мы стараемся заключить его. Историческая правда, в конце концов, не может разойтись с научной, социологической истиной; но последняя — мы ее еще вовсе не видим, а только смутно предугадываем — конечно, не совпадает точка в точку ни с прямолинейным наивным коллективизмом, ни с прямолинейным, наивным индивидуализмом или анархизмом, против которых так резко, забывая их относительную ценность, высказывался Ницше.

Аристократизация толпы, о которой он мечтал, представляется многим задачей неразрешимую, чем-то вроде социологической квадратуры круга. Но разве нельзя сказать того же о демократизации героев? Разве сильная, властная, гениальная личность может перестать быть сильной, властной, гениальной не только в свободном, но и угнетенном обществе? Разве можно прочно развенчать героя иначе, чем возвысив до его умственного и нравственного уровня не-героя? Уже предшественник Ницше, Карлейль, не считает такую цель абсолютно недостижимой. Не говорит ли он где-то: «Я вижу, как готовится самый желанный из результатов: не уничтожение культа героев, а пришествие, вступление на сцену истории целого мира героев. Если героем считать — прямого, искреннего человека, то почему каждому из нас не быть героем?» Но таким же образом каждый из нас может быть аристократом и господином. Ныне господство и власть принадлежит тому, кто числится в высшем общественном классе или кто переходит туда из низшего. Но уничтожьте классы, но искорените «классовый дух», составляющий историческую форму духа рабства, и вы тем самым превратите всех и каждого в господ. Ницше, обращающийся к толпе с увещанием: «Nicht nur fort sollt ihr euch pflaunen, sondern hinauf! Растите и размножайтесь не только вширь, но и вверх!» — этот Ницше, чтобы там ни говорили, не был антидемократом и антимоциалистом, за которого его постоянно выдают. Если ему и случалось быть врагом народа, то только по методу и рецепту героя известной пьесы Ибсена. Но его социализм очень походит на его альтруизм: оба отвергаются от результатов, достигнутых в этом отношении прошедшим человечеством, оба устремляют взор к великой стране детей, как Ницше красиво и трогательно зовет неизвестное будущее.

То же явление повторяется и в области чистой мысли, например в ницшевской теории познания. И здесь он агностицист и иллюзионист — только в силу крайнего реализма своего. Страстная любовь его к истине принимает иногда болезненные,

причудливые, почти исторические формы. Она приводит его к исповедыванию знаменитой теории, ставящей самообман в основу всякой жизни. Она внушает ему и резкие нападки на науку, недостойную своей великой роли и так часто изменяющей благородному правилу, которым было проникнуто его собственное поведение: «Никогда не спрашивайте, полезна или нет та или другая истина, и может ли она устроить чью-либо судьбу». За самыми жестокими хулами Ницше скрывается пламенный культ истины, неутолимая жажда познания; в этом легко убеждаешься, сравнивая резкие до крайности выходки против науки этого мыслителя, стряхнувшего с себя всякое религиозное иго, с холодными рассуждениями на ту же тему какого-нибудь Брюнетьера¹¹, добровольно вновь продевшего шею в теологическое ярмо.

Наконец, сказанное мною до сих пор еще в большей, может быть, степени справедливо по отношению к так называемому «нравственному нигилизму» Ницше. Умы посредственные и боязливые не прощают ему чересчур неуважительного обращения с буквой, с золотыми правилами ходячей морали, с ее веками освященными идолами. Но, как мне кажется, смелые отрицания Ницше не только не доказывают его полного индифферентизма в вопросах нравственности, а скорее свидетельствуют о страстном стремлении к общественной правде высшего порядка. Никто — за исключением, может статься, Спинозы (но Спиноза всегда сохраняет внешнее спокойствие и объективность) — не любил добра так сильно и так глубоко не ненавидел зла, как Ницше. Правда, он хвалит, и притом в чудесных выражениях, породу людей тщеславных и завистливых: но делает он это вовсе не ради интереса любопытного зрителя, любителя сложных, запутанных драм жизни, как пробовали уверить нас некоторые его последователи, не разобравшие его тонкой иронии. Он просто ждет, что зло, порожденное деятельностью тщеславной или порочною, сделается, в свою очередь, источником нового, еще неведомого добра, добра высшего порядка в сравнении с существующим. Частые и остроумные выходки его против равенства и человеческого правосудия носят тот же характер. Истинный смысл их открывается путем сопоставления и сравнения их, например, с той беспощадной критикой, которой сплошь и рядом подвергаются в наше время семья, собственность и государство — эти три звериные образа анархического апокалипсиса. В самом деле, можно держаться какого угодно мнения относительно необходимости этих «общественных основ», вчера еще считавшихся установленными

самим божеством, или существующими в силу природы вещей, а сегодня уже признаваемых чистым — или нечистым — делом рук человеческих, — не подлежит, однако, сомнению, что будущая судьба их вполне зависит от тех глубоких изменений, которым подвергнет их твердая, смелая, просвещенная разумом и знанием воля человека.

VIII

Почти 50 лет, целые полвека до появления в печати первых трудов Ницше, другой одинокий мыслитель, Каспар Шмидт, более известный под псевдонимом Макса Штирнера, среди всеобщих тишины и равнодушия, ударил вдруг в набат, бросил тот же громкий клич предостережения и тревоги. За четыре года до февральских событий 1848 г. появилась его небольшая книжка: «Der Einzelne und sein Eigenthum», «Единый и его собственность». Читателей у нее почти не было, а те немногие, кто заглянул в нее, в том числе даже Фейербах, против которого велась в ней довольно резкая полемика, не поняли ни истинной мысли, ни великодушных намерений автора. Наиболее снисходительные судьи решили, что Штирнер — сумасшедший. Он к тому же вскоре умер в Берлине, всеми забытый и в крайней нищете.

Ницше, по-видимому, никогда не слышал имени Штирнера. Факт тем более интересный, что несмотря на многие существенные различия во взглядах обоих моралистов и на бесспорное превосходство одного из них, тот же смелый и светлый порыв мысли вдохновляет обоих, побуждая их опередить свое время и обращая взоры их исключительно к будущему. В общей эволюции идей, учение Штирнера играет роль первого посеянного зерна, или слабого саженца, развившегося позднее у Ницше в роскошное, многоветвистое, чудесное дерево.

«Ничто не достоверно, все дозволено» — вещее слово это вырывается из уст Ницше, но оно далеко не чуждо и мысли Штирнера! Не знаю, заимствована ли эта формула, как уверяют, у средневековой секты «ассасинов» — у которой она, во всяком случае, имела другой, чисто практический смысл, — но она дорога для нас тем, что обнажает, так сказать, главный корень мировоззрения, одинаково разделявшегося двумя родственными по духу мыслителями: Ницше и Штирнером.

«Ничто не достоверно, все дозволено», — вот, конечно, простое до-нельзя решение и познавательной, логической, и нрав-

ственной, общественной проблемы; но вот также — утверждение, смелое до дерзости, острое как лезвие хорошо отточенного ножа! Но не в руке ли невменяемого безумца блесит это опасное орудие? И что будет, если он пустит его в ход, если он одним ударом покончит с логикой, а другим порешит с нравственностью? Что мы станем делать потом, как будем жить без этих двух великих вещей, без веры в истину, без надежды на конечное торжество правды? Сердце леденеет от ужаса при одной мысли о возможности подобной катастрофы. Но страх — куда какой плохой советник. Он затуманивает рассудок, он будит в человеке первобытного зверя, он дает инстинкту самосохранения во что бы то ни стало перевес над всеми другими побуждениями. Прислушайтесь к воплям негодования и громким проклятиям, раздающимся по адресу Ницше, величающим его Антихристом, усматривающим в его кратком освободительном возгласе победный крик чистейшего безумия и доказательство полного отсутствия нравственного чувства! А между тем инкриминируемая формула не оскорбляет ни логики, ни нравственности; она, наоборот, является, в одной своей части, логической предпосылкой, обеспечивающей наиболее полное осуществление верховных прав разума, а в другой, — необходимым условием для научного обоснования нравственности вслед за очищением ее от всяких случайных эмпирических примесей.

Масса человечества во многих отношениях похожа на те средние, бесцветные, благоразумные личности, которые подозрительно смотрят на все, что может нарушить их покой, изменить коренным образом их строй жизни, дать новое направление обычному течению их заурядных мыслей и чувствований. Величайшие философские умы испытали это на собственной судьбе. Самые странные, порою нелепые обвинения сыпались современниками на голову и крайне осторожного Декарта и кроткого, терпеливого Спинозы; а похвалы, выпавшие на долю этих философ еще при жизни их, одному, за его механическое объяснение мира и защиту научного скептицизма, а другому, за его попытку геометрического построения нравственности, были весьма и весьма умеренного свойства. Ныне тех же мыслителей пышно венчают лаврами и всячески прославляют. Но то же самое случится рано или поздно с Штирнером и с Ницше. Теории и взгляды, поражающие нас теперь своей странностью, перестанут удивлять наших потомков, покажутся им вполне естественными. Некоторые предсказания этих мыслителей сбудутся, получат значение неоспоримых фактов. Люди признают дальновидность и прозорливость этих первых пионе-

ров. «Надменная гордость» их превратится тогда в «скромное самосознание», а бесстрашие и мужество будут оценены по достоинству. Теперешние обвинения покажутся тогда пустыми и нелепыми придирками. Наши преемники перестанут фарисейски закрывать лицо руками, слышав те или другие боевые слова и формулы, которым никто уже не будет навязывать, помимо прямого смысла их, еще другое значение, совершенно чуждое им. Но прилагая к изучению законов человеческого познания плодотворный метод гиперболического сомнения, наши потомки скажут с Декартом гораздо более чем с Штирнером и Ницше: ничто не достоверно. Точно так же, вводя в науку о нравственности превосходный методологический принцип, давно известный психологам под именем *tabula rasa*¹², они по необходимости начнут и здесь с ницшеанской аксиомы: все дозволено.

Одним словом, я не думаю, чтоб потомство когда-либо забыло исключительные услуги, оказанные Штирнером и Ницше делу свободной мысли и свободного исследования. Будущие поколения помянут добром в особенности Ницше. Хотя ему и не суждено было самому сделаться Христофором Колумбом нового нравственного мира, — он однако твердо верил в благополучный исход задуманного великого предприятия, он никогда не сомневался в его полной осуществимости. «Идите скорее на ваши корабли», торопит он своих единомышленников в книге под заглавием «Веселое знание», появившейся в 1882 г. «Что нам нужно, без чего мы не можем обойтись, так это новая правда и справедливость! И новое освобождение! И новые философы! Нравственный мир имеет также круглую, шарообразную форму. И моральная земля имеет своих антиподов. И антиподы эти также имеют право на существование! Нам надо открыть целый новый мир, а может быть и несколько миров. Ну же, философы, скорее к вашим кораблям!»

IX

Философ Ницше был вместе с тем и социологом, как философы Декарт и Лейбниц были математиками, как философ Кант был, временами, космологом и астрономом. Конечно, у Ницше, еще смешивающего науку с философией, не всегда легко отделить чисто научные рассуждения от метафизических. Но уже один тот факт, что можно завести речь о подобном разграничении, что этику Ницше трудно целиком включить в его

метафизику, является любопытным знаменем времени, указывающим на перемену, происшедшую мало-помалу в руководящих взглядах последних поколений. Ведь всего каких-нибудь сто лет тому назад, строгое отделение нравственности от высшей метафизики казалось совершенной невозможностью, логическим абсурдом; а в настоящее время, и разум философа, и совесть ученого одинаково смущаются и оскорбляются древней зависимостью науки от философии, и нравственности от метафизики. Фигура будущего социолога уже явно вырисовывается и выступает за фигурой нынешнего моралиста, применяющего к исследованию явлений добра и зла, порока и добродетели, обычные методы опытного знания.

Как смотрит Ницше на факты нравственного порядка и на средства достигнуть научного познания их? Объяснить это можно в немногих словах. По мнению Ницше, на свете существует столько различных кодексов нравственности, сколько есть различных типов поведения; или, иначе говоря, не нравственность обуславливает первоначально поведение, а поведение с изначала определяет и порождает нравственность. Последняя есть не что иное, как обычная, традиционная, подражательная деятельность человека в обществе, в сношениях с другими людьми. Поступки и правила поведения, наилучшие приспособленные к обстоятельствам, к окружающим условиям, наиболее дальновидные, соединяющие в нужной степени смелость с осторожностью, одним словом, нравственности сильные, сохраняются, увековечиваются, передаются от одной эпохи к другой; они навязывают свои особенности, свои законы, свои критерии добра и зла способам поведения менее богатым или нравственностям слабым, возникшим среди той же общественной группы, либо в группах соседних. Добром тут считается все, что благоприятствует привычной деятельности, что придает ей силу и значение, или вернее, что прежде, в старину, делало ее сильнее и могущественнее, — так как добро является всегда сравнительно древней, так сказать уже освященной давностью формою силы. «Подобно тому как раковина, — говорит по этому поводу один из французских учеников Ницше, Готье¹³, — свидетельствует о том, что живой организм когда-то образовал ее как жилище для себя или крепость, так и всякий концепт добра свидетельствует лишь о том, что сильная деятельность когда-то возилась с ним, извлекая из него для себя радость и счастье». Тот же автор резюмирует сущность учения Ницше о нравственности в немногих следующих словах: «Сила — одна только сила — определяет и решает, что

есть добро. Концепт добра всецело заключен в концепте силы; первое понятие прямо зависит от второго, от которого оно и получает всю свою ценность. Сила есть доблестный предок, передающий своему отдаленному потомку, добру, то наследство благородства и те привилегии, которые он сумел приобрести и отстаивать».

Что я думаю об этом понимании нравственности? Оно кажется мне глубоко честным, вполне искренним. Ницше был убежден в его объективной правде: оно, значит, по меньшей мере, субъективно справедливо.

Учение это представляется мне громким протестом против лицемерия, к которому неизменно прибегают глупость и невежество. Протест этот ищет подтверждения в объективных фактах, он желает быть разумно обоснованным, выведенным из данных психологического и исторического опыта. Однако, почти против воли самого Ницше, начавшееся спокойно рассуждение превращается вскоре, в виду окружающей философа всеобщей нравственной трусости и низости, в резкий крик боли и отчаяния.

Вы оглушаете нас — хочет, по-видимому, сказать людям Ницше — своими lamentациями, своими непрерывными жалобами на старую, избитую тему, будто зло господствует над добром, будто порок царит над добродетелью, будто сила гнетет, давит под ноги право! Но что такое, скажите на милость, ваше добро, ваша добродетель, ваше право? Всмотритесь в них поближе, и вы без труда разглядите в их чертах столько же старых обликов — иногда даже архаических, изношенных, вышедших из моды — той самой силы, против новейших проявлений которой вы подымаете ваши вопли, нелепые и смешные. Поклонники силы во всех ее видах, в самых неожиданных ее превращениях, что побуждает вас вдруг к покрытию вашего идола бранью, к забрасыванию его грязью? Если такая непоследовательность чужда, ну, так подавите в самом себе человека, станьте безжалостными, сделайте сверх-людьми. Не оставайтесь только, подобно Израилю, неизменно верными одному Иегове и не отвергайте, из страха навлечь на себя его гнев, возвещаемого вам нового бога. Соберите последние силы, напрягите мускулы и нервы, превзойдите свои цели, превысьте самих себя! Меняйтесь постоянно: будьте иными: таков высший закон судьбы и ваше святое назначение. Воспряньте духом и сердцем! *Sursum mentes et corda!* Ведь дело идет о замене старых нравственных идеалов, обратившихся чуть ли не в дырявые лохмотья, идеалами более прочными и долговечными,

дело идет о создании нового добра, иной добродетели, другого права! Разумеется, и тут все сводится к тому, чтобы против одной силы выставить другую: победа в конце концов, всегда принадлежит силе большей.

Слово «сила» оскорбляет, коробит всех хилых, немощных, всегда ожидающих, по-видимому, что сила меньшая возьмет в конце концов перевес над силой большей. Но подобного чуда никто не видал и никогда не увидит. Только те, чье слабое зрение обнимает самый узкий кругозор фактов, могут мечтать извлечь выгоду из смешения различных ступеней непогрешимости иерархии сил. Так поступает обыкновенная толпа, *vulgus pecus*, охотно принимающая проявления силы физической за проявления силы нравственной, и наоборот.

Конечно, в борьбе между силами одного и того же, например, сверхорганического или духовного порядка, зло может — и даже легко — осилить добро: ненависть, например, может одержать победу над жалостью и состраданием. Для этого нужно только, чтобы злые чувства были интенсивнее чувств добрых, или чтоб они раньше последних достигли периода зрелости и полного расцвета. Но бывает также — и это, может стать, случай самый общий, всего чаще повторяющийся, — что мы упорно продолжаем включать в рубрику, ставить под знак добра и добродетели побуждения и действия, являющиеся лишь древним выражением силы, вполне индифферентной, совершенно безразличной к добру и злу. Издавна чтимые как добрые или нравственные, такие душевные состояния — например, исключительная, ревнивая любовь, или мелочно-эгоистичные чувства сострадания и жалости — в настоящее время, под влиянием увеличившейся суммы наших психологических и социальных знаний, уже явно просятся в противоположный разряд, куда они мало-помалу и переходят, где, в сознании лучших людей, они и становятся под знак зла и порока. Но при таких условиях, когда дело очевидно идет о победе одной формы зла над другою, не может быть и речи о каком-либо торжестве порока над добродетелью. В особенную заслугу этики Ницше надо поставить то, что она ярко выдвинула вперед и разъяснила указанный сейчас общий случай, обнимающий огромное число фактов нравственного порядка, и прежде всего, разумеется, проявления нашей умственной лени или нравственной косности. Мы слишком часто продолжаем считать злом побуждения и поступки, носившие это название в прошедшем, и вовсе не обращаем внимания на то, что ныне, благодаря прогрессу

психологических и социальных знаний, мотивы эти и действия заслуживают уже диаметрально противоположной оценки.

Не знающая границ нравственная смелость Ницше всецело зиждется на его необыкновенной преданности идее прогресса. Вместе со Спинозой, Ницше на мой взгляд является одним из самых горячих поклонников совершенства во всех его видах. В числе перемен, представлявшихся ему не только желательными, но и осуществимыми, одна заслуживает особого упоминания. Ницше требует от истинного мудреца, — от изобретателя новых нравственных ценностей, чтобы он, наконец, сбросил с себя маску ученого смирения, тихой покорности, благоговеющего уважения ко всему, что долго существовало и продолжает существовать, маску, придававшую ему ложный вид аскета и консерватора. Ницше хочет, чтобы философы открылись миру такими, какими они являются по самой природе своей: отважными, склоненными к разрушению и надменными властительными, резвыми, жизнерадостными. Скрытность и лицемерие могли быть полезны первым пионерам созерцательной мысли, в те далекие эпохи, когда люди смотрели на всякое знание как на что-то подозрительное, опасное, нечестивое, святотатственное, и когда наука только ползком, так сказать, или на коленях прокладывала себе узкий, тернистый путь, *angusta via*. Но ныне вся эта осторожность обратилась уже в простой пережиток прошедшего, и прибегать к прежним приемам не позволяют элементарнейшие правила чести. По мнению Ницше, возвестители всякого нового Евангелия только напрасно унижают себя и свое дело, стараясь уверить людей, что их учение не отменяет, а подтверждает старый завет. Это — неправда, ибо нравственная истина, подобно истине логической, всегда одна: она не терпит двойственности.

Как бы то ни было, впрочем, но мир услышал голос, который два столетия перед тем, в лице Спинозы, и полвека тому назад, в лице Штирнера, еще вопиял в пустыне. Он не остался глух к красноречивой проповеди Ницше. Он даже, по-видимому, довольно благосклонно отнесся к его грозному боевому призыву. Все это, на мой взгляд, доказывает, что душевное состояние, которому было дано название «ницшеанской тоски», не только не представляет собою единичного или изолированного факта, а составляет явление, широко распространенное; все это свидетельствует о том, что времена свершились, что мы живем среди полного нравственного кризиса, что век социологии не прошел даром, что традиционной этике, как всем прочим формам чистого эмпиризма, в науке, в философии, в ис-

кустве и даже в технике или практической деятельности, нанесен тяжелый, ничем непоправимый удар. Все это, наконец, доказывает, что Ницше, может быть, и не ошибся, предсказав, что «смерть нравственности», не только унаследованной нами от предков, но и утилитарной этики, будет «тем великим зрелищем в ста действиях, которое не сойдет с афиши исторической сцены в течении двух следующих столетий» — «зрелищем ужасным, прибавляет он, но вместе с тем и полным чудных надежд».

Х

Я не намерен проводить здесь параллели между Ницше, этим Бисмарком нравственности, и Бисмарком, этим Ницше политики или прикладной морали. Но я немного ошибусь, думаюется мне, сказав, что и великий практик был, подобно великому теоретику, сыном своего века, продуктом своей эпохи. Берлин, Грейфсвальд и Геттинген, Кант и Гегель, Конт, Шопенгауэр, Дарвин и Спенсер, Ренан и Пастер¹⁴, биология и химия, чудеса современной механики, все это не могло не оставить следа, все это должно было так или иначе отозваться в мозгу молодого померанского Junker'a. Конечно, эти разнообразные влияния не вызвали в душе Бисмарка ничего похожего на то крайнее напряжение умственных сил и на те грозные, разрушительные бури, величественное зрелище которых так пленяет нас в произведениях Ницше. Яркие лучи современного гения, как то сразу воспламенившие художественный темперамент Ницше, лишь слабо и поверхностно согрели расчетливый упрямый, замкнувшийся в узкий круг материальных интересов ум Бисмарка. Но и в эту грубую почву запали — и выросли в ней, дали плод — семена нравственного скептицизма, который скоро и превратился в полное презрение ко всем наиболее чтимым людьми этическим идеалам. Политик и социолог неожиданно встретились на перекрестке, где дороги их на минуту сходились. И именно тут каждый из них сразу нашел множество последователей: — факт, невольно наводящий на мысль, что дело в обоих случаях шло о чувстве или настроении, уже смутно разделявшихся массой людей.

Ницше и Бисмарк, эти во многих отношениях, противоположные полюсы — играют одну и ту же роль предтечь и предвозвестников. Учение одного из них и действия другого одина-

ково являются знаменем времени, признаком, которому нельзя отказать в серьезном значении.

Кличка антихриста, которою в разное время и по разным поводам были удостоены и Ницше, и Бисмарк, вовсе не так странна и нелепа, как может показаться с первого раза. Дело ведь и подлинно идет о кончине мира — нравственного мира наших предков, и о суде, который, не будучи ни страшным, ни последним, явится, тем не менее, почти всеобщим и будет иметь решающий характер. Постановленный им приговор должен будет коснуться всех известных нравственных ценностей, между которыми, волей или неволей, придется сделать выбор, которые придется распределить на две большие категории: в одной найдут место оценки, обязанные своим существованием главным образом разуму, логические, объективные; они, по всей вероятности, всецело сохранятся; в другую попадут оценки, обязанные своим происхождением главным образом чувству, сентиментальные, субъективные; они, надо думать, бесследно исчезнут.

Конечно, человеческие общества не в первый раз приступают в подобным пересмотрам своих понятий о добре и зле.

Нравственные кризисы явление весьма нередкое в истории, явление, которое было уже часто описано. Но угрожающий современному европейскому человечеству кризис представляется особенно серьезным и чреватым последствиями не только потому, что он может нанести тяжелый удар культуре, далеко составляющей за собою все известные типы цивилизации, но еще и потому, что он совпадает с событием, которое не смотря на теоретический или умозрительный характер свой, имеет огромное практическое значение. Я говорю о построении, на твердой почве биологического знания, науки об обществе, окончательно порвавшей все связи как с религиозными, так и с метафизическими предпосылками и понятиями. Появление социологии в ряду опытных наук — факт чрезвычайной важности именно по своим последствиям в области практической нравственности. С моей точки зрения, переход от наивного эмпиризма к зрелости и возмужалости во всех главных отвлеченных науках, начиная с физики и кончая биологией, всегда, по необходимости, сопровождался нравственным кризисом, переоценкой основных отношений людей между собою, новыми толкованиями понятий о добре и зле. Посреди этих кризисов и благодаря им крепла, росла, всячески развивалась эмпирическая нравственность, которая лишь тогда хирела и застывала в старых, архаических формах, когда по той или другой причине приос-

танавливалось поступательное шествие положительного знания; из чего следует, по-видимому, что застой нравственный есть простой результат или продукт застоя умственного.

Но если это справедливо, и если движение, охватившее в наше время все отрасли социального знания, достигнет цели, увенчается успехом, приведет к научному построению социологии, то разве можно сомневаться в том, что такое событие повлечет за собою уже не частичные реформы, а целый грандиозный переворот, радикальную перемену во всей совокупности и наших нравственных понятий, и нормируемых ими общественных отношений? Допотопные моральные телеги и старинного фасона дилижансы должны будут наконец уступить место более совершенным способам нравственного общения людей между собой.

Эту величайшую из всех революций Ницше всячески старался — не произвести, что было явно не по силам одному человеку, — а подготовить и приблизить. Вот за это я так высоко и чту его память, за это я так и люблю его как писателя. Он был оздоровителем общественной среды, усердным работником, который, не щадя сил, не покладая рук, выкапывал исполинскую могилу, имевшую принять бранные останки уже начавшего разлагаться — по мнению многих — мира нравственных понятий!

Труд тяжелый, неблагодарный, за который никто не берется охотно. Но движимый тем самым чувством *долга*, которое он так часто и едко осмеивал, Ницше не отступил перед роковой задачей, он старался довести ее до конца. Уже это одно дает ему право на нашу признательность. Но более других должны быть благодарны ему социологи, призванные, по самому характеру работ своих, пересматривать и исправлять эмпирические суждения людей о нравственных ценностях.

Великие художественные дарования Ницше, его поэтический темперамент, привлекательные, возбуждающие свойства его таланта и многие другие качества доставили ему популярность, завоевали ему внимание толпы. Но от внимания до понимания — путь не очень длинный. Всем, что он когда-либо писал своими заблуждениями и противоречиями не менее чем правильными, основательными суждениями, Ницше превосходно готовит своих читателей к восприятию суровых уроков истории и социологии. Он везде в этой области, как я уже заметил, является предтечей.

Впрочем, в своих произведениях, Ницше не всегда — только отрицатель и разрушитель. Он принимается иногда и за работу

строителя. Правда, ведет он ее лихорадочно, поспешно, без плана, без большой последовательности в мыслях... Все это — наброски, эскизы, очерки, которые он намеревался пересмотреть, к которым он собирался вернуться: но смерть, — может быть мстившая ему за то, что подав людям совет жить *без жалости*, он как будто похитил и открыл одну из ее великих педагогических тайн, — *безжалостная* смерть не позволила сбыться этим надеждам.





Е. Н. ТРУБЕЦКОЙ

Философия Ницше. Критический очерк

«В наше время случается иногда, — говорит Ницше, — что человек вообще мягкий, умеренный и сдержанный, внезапно приходит в ярость, бьет посуду, опрокидывает накрытый стол, кричит, неистовствует, оскорбляет всех и вся и, наконец, отходит в сторону, стыдясь и злобствуя на самого себя. Для чего, зачем? Для того ли, чтобы голодать на стороне или чтобы задохнуться в собственных воспоминаниях? Для человека, обладающего потребностями возвышенной, разборчивой души, который редко находит свой стол накрытым и пищу готовую, опасность всегда велика; но в наши дни она чрезвычайна. Заброшенный посреди шумного и вульгарного века, с которым он не в состоянии делить трапезы, он легко может погибнуть от голода и жажды, или же от внезапной тошноты, если он все-таки решится есть с общего блюда. По всей вероятности, каждому из нас приходилось сидеть не на своем месте за общим столом; и как раз наиболее одаренные из нас, те, кого всего труднее насытить, знают эту опасную *диспепсию*, которая возникает вследствие внезапного прозрения и разочарования в пище или в соседях по столу — послеобеденную тошноту»*.

Здесь Ницше описывает собственную свою ссору с веком, собственное свое разочарование и уход от современного общества. В трапезе современной цивилизации все внушает ему отвращение, как сотрапезники, так и их духовная пища, как человек, так и его идеалы. «Бывают дни, — говорит он, — когда меня посещает чувство, мрачнее самой мрачной меланхолии — презрение к человеку. И чтобы рассеять всякие сомнения в том, кого и что я презираю, скажу прямо: я презираю нынеш-

* *Jenseits von Gut und Böse*, § 282. Bd. VII. S. 264. (Цитирую по изданию 1899 года).

него человека, с которым я роковым образом связан, как современник. Нынешний человек! Я задыхаюсь от его нечистого дыхания!» * Тут речь идет не о тех или других отдельных проявлениях современного человечества: философия Ницше есть дерзкий вызов современности вообще, протест против всего того, чем живет современный человек, против его религиозных верований и философских идей, против наших идеалов, социальных и этических, против современной науки и искусства. «Моя философия, — говорит он, — заключает в себе победоносную мысль, которая должна погубить всякий другой образ мысли» **. Это прежде всего разрушительная критика, которая не хочет оставить камня на камне в здании современной культуры.

В своем отрицательном отношении к действительности Ницше не ограничивается одной современностью. Заявляя себя во всех отношениях «несвоевременным человеком», он относится со сравнительной терпимостью к временам прошедшим; но и эта терпимость дается ему ценою усилий над собой: история человечества для него — история душевных болезней, и самые занятия историей он сравнивает со странствованием в доме умалишенных ***. Как плод всего предшествующего развития человечества, наш век заключает в себе элементы средневековья и древности, обломки всех до него бывших культур. А потому всестороннее отрицание современности у Ницше обращается в отрицание человека и человечества вообще. Среди людей он не находит человека, который бы оправдывал существование человека и нашу веру в него ****.

И не один только человек служит для него предметом отрицания. Человек — частичное явление мироздания, следовательно, частное проявление того всеобщего неустройства, той всеобщей бессмыслицы, которую наш философ усматривает во всем существующем. Поэтому для Ницше недостаточно «преодолеть человека» *****, он видит задачу своей мысли в том, чтобы «преодолеть вселенную» **.

Этим отрицанием не исчерпывается философия Ницше: отрицание составляет одну лишь сторону, одну из тенденций его

* Der Wille zur Macht, § 38, Bd. VIII. S. 263.

** Ibid., § 375. Bd. XV. S. 403.

*** Ibid., § 38. Bd. VIII. S. 263.

**** Zur Genealogie der Moral, § 12. Bd. VII. S. 325.

***** Also sprach Zarathustra. Bd. VI. S. 13.

** Jenseits von Gut und Böse, § 227. Bd. VII. S. 182.

мысли. Отрицать действительность возможно только с точки зрения какого-либо положительного идеала, который противоплагается существующему как нечто желательное, должное.

«Когда мы отрицаем, — говорит Ницше, — это значит, что в нас есть нечто такое, что хочет жить и утверждать себя, нечто такое, чего мы, можем быть, еще не видим и не знаем» *. Ниспровергая «идолов» современного человечества и «разрушая его капища», философ хочет на развалинах «воздвигнуть новую святыню» **. Его философская задача определяется им самим как «переоценка всех ценностей»: она сводится к замене всего того, что доселе считалось благим и ценным — новыми «истинными» ценностями.

Философия Ницше, как видно отсюда, есть попытка рассчитаться со всем прошлым и настоящим человечества. Попытка эта во всяком случае заслуживает серьезного внимания. Если Ницше удалось взволновать свою эпоху, если в настоящее время имя его на устах у каждого образованного человека, то это обуславливается не прихотливым и случайным увлечением, не одним только капризом моды, а главным образом, серьезностью поставленных им вопросов и необычайностью его дарований.

Запросы и сомнения Ницше приобрели всеобщий интерес, и это одно уже доказывает, что в них скрывается нечто большее, чем простое чудачество. «Когда человек оказывает сопротивление всему своему времени, преграждает ему путь и требует у него отчета, это должно оказать влияние. Безразлично, хочет или не хочет он этого, важно то, что он это может» ***. Этими словами Ницше всего лучше выражается то значение, какое может иметь для нас его философия. Он выставил ряд тезисов против современного человека и против современной культуры. Верны или неверны эти тезисы, во всяком случае они не могут остаться без влияния на нас уже потому, что они вынуждают нас к самопроверке, к критическому пересмотру всего то, что в наше время считается истинным и ценным. Если этот пересмотр и не приведет нас к «переоценке всех наших ценностей», то, во всяком случае, он поможет нам ответить в них зерно от мякины: ценности мнимые, призрачные, не выдержат философской критики и отпадут; то же, что есть в современной философской мысли действительно ценного, получит для нас более глубокое и прочное обоснование.

* Die fröhliche Wissenschaft, § 307. Bd. V. S. 236.

** Zur Genealogie der Moral, § 24. Bd. VII. S. 394.

*** Die fröhliche Wissenschaft, § 156. Bd. V. S. 182.

Критическая оценка учения Ницше может оказать нам и другую, не менее важную услугу. В этой философии с необычайной силой высказалась неудовлетворенность современного человечества его настоящим и мучительная тревога за будущее. В ницшеанстве выразился острый кризис европейской мысли и предчувствие опасности, грозящей человечеству в будущем. «Уже с давних пор, — говорит Ницше, — развитие нашей европейской культуры совершается среди напряжения и муки, которая возрастает с каждым десятилетием и словно близится к катастрофе». На рубеже двух столетий философия Ницше звучит как мрачное пророчество. Пророческие личности, говорит он, суть прежде всего страждущие личности: их дар предсказывать будущее служит для них источником мучений. Мысль эта тут же поясняется сравнением: иные животные сильно страдают от атмосферного электричества. Вследствие этого некоторые из них, например, обезьяны, обладают способностью предвещать грозу. Еще задолго до появления облаков они ощущают скопление электричества в окружающей атмосфере и, предчувствуя перемену погоды, ведут себя так, как будто ожидают врага, готовятся к защите или бегству. Думаем ли мы о том, что их страдания — пророческие страдания*.

В страданиях Ницше выразилось состояние современной общественной атмосферы, насыщенной электричеством. Они интересны для нас, как симптомы общественного недуга, которым заражено современное человечество, и как явление пророческое.

I

МИРОСОЗЕРЦАНИЕ НИЦШЕ В ПЕРВЫЙ ПЕРИОД ЕГО ЛИТЕРАТУРНОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ

В философской деятельности Ницше принято различать три периода: 1) период увлечения идеями Шопенгауэра и Вагнера; 2) период позитивизма и 3) период собственно ницшеанский (период заратустризма, по выражению Гаста)**.

* Die fröhliche Wissenschaft, § 316. Bd. V. S. 241.

** Об этом делении на периоды ср.: *Riehl*. Friedrich Nietzsche, der Künstler und der Denker; *Vaihinger*. Nietzsche als Philosoph. S. 44 и сл.; *Gast Peter*. Einführung in den Gedankengang von «Also sprach Zarathustra» // Nietzsche. Bd. VI. S. 486¹.

Присматриваясь ближе к этому делению на периоды, мы убедимся, что оно несколько произвольно и искусственно. Не подлежит сомнению, что эпоха увлечения идеями Шопенгауэра и Вагнера составляет особый, резко очерченный период философского развития Ницше. Переход от метафизики Шопенгауэра к позитивизму, т. е. к принципиальному отрицанию всякой метафизики был, действительно, коренным переломом в его мировоззрении. Самого поверхностного сопоставления ранних произведений нашего автора с той серией его трудов, которая начинается книгой «Человеческое, чересчур человеческое»² (1876—1879) достаточно, чтобы убедиться, что мы имеем здесь дело с двумя принципиально различными и даже противоположными философскими учениями. Напротив, между произведениями Ницше, относимыми ко второму и третьему периоду его философского развития, такого принципиального различия не существует; нельзя указать того философского принципа, который обозначал бы собою грань между этими двумя периодами. Отрицательное отношение к метафизике представляется характерным не только для срединной эпохи деятельности Ницше, но для всех вообще его произведений, написанных после 1876 года; в этом смысле он оставался позитивистом до конца своих дней; поэтому вряд ли можно говорить о каком-то третьем периоде его творчества, будто бы сменившем его «позитивный» период. Риль характеризует этот третий период как союз позитивизма с романтикою (68); здесь, следовательно, речь идет не об изменении основных принципов философского учения Ницше, а только о восполнении его позитивизма новыми началами; новым тут, по-видимому, является культурно-этический идеал «сверхчеловека», который составляет сущность учения Заратустры. Нетрудно убедиться, однако, что новизна этого основного догмата «заратустризма» по сравнению с более ранними произведениями Ницше заключается главным образом в названии. Уже в книге «Человеческое, чересчур человеческое» ясно обрисовываются основные черты «иммориализма» нашего философа; уже здесь перед ним носится идеал личности, возвысившейся над противоположностью добра и зла, «свободно и бесстрашно парящей над людьми, нравами, законами и обычными оценками вещей»*; здесь мы несомненно имеем дело с идеалом «сверхчеловека», хотя и без этого названия. Гаст признает, что основные принципы учения Заратустры заключаются уже в произведениях первого перио-

* Menschliches, Allzumenschliches, § 34. Bd. II. S. 51.

да Ницше, в его «Происхождении трагедии» и в «Несвоевременных размышлениях»*. «Заратустризм» представляет собою вообще не более, как дальнейшее развитие и обработку начал, высказанных в более ранних произведениях, обыкновенно относимых ко второму или даже к первому периоду литературной деятельности Ницше; вот почему в нем вряд ли можно видеть какой-либо особый, третий период философского творчества нашего автора.

В числе признаков, отличающих второй период от третьего, исследователи обыкновенно указывают на *интеллектуализм* второго периода Ницше: в срединную эпоху своей деятельности он видел в жизни «эксперимент познающего», тогда как впоследствии он полагал цель жизни в проявлении могущества личности, в господстве ее воли; в последних своих произведениях, по словам Рия, он признавал «жизнь для познания» проявлением ложного аскетизма**. С этой точки зрения характерным для третьего периода представляется возвращение Ницше к *волюнтаризму* Шопенгауэра.

Нетрудно убедиться в том, что и здесь мы имеем дело с отличиями мнимыми, кажущимися. Прежде всего самое понимание жизни как «эксперимента познающего» выражено Ницше в его «Радостной науке»³, т. е. как раз в произведении, относимом обыкновенно к третьему периоду его деятельности***. Далее, самое выражение «интеллектуализм» в применении к срединной эпохе деятельности нашего автора требует существенных оговорок; в эту эпоху, как и в последующую, в его мысли боролись два противоположные течения — вера в разум и отрицание разума. Как раз книга «Человеческое, чересчур человеческое», т. е. главное произведение так называемой срединной эпохи деятельности Ницше, проникнута скептическим отношением к разуму; именно здесь пространно развивается тема о нелогичности всей нашей жизни, о неспособности нашего разума к познанию, вследствие чего, строго говоря, нам следовало бы воздерживаться от всяких суждений****. В этой же книге бессилие человеческого разума объясняется тем, что он является орудием нашей воли, наших страстей*****. Отсюда

* *Nietzsche*. Bd. VI. S. 489.

** Указ. соч. С. 67—68.

*** Die frohliche Wissenschaft, § 324. Bd. V. S. 245; ср. § 10. S. 151—152.

**** Menschliches, Allzumenschliches, § 31, 32. Bd. II. S. 48—49.

***** См., напр., § 9, 16, 18, 32. Bd. II. S. 23—24, 32, 34—36, 49.

очевидно, что и здесь Ницше остается верным учению Шопенгауэра о первенстве воли над рассудком; поэтому и «волюнтаризм» не составляет какого-либо отличия между вторым и третьим периодом его творчества. Несостоятельность деления философии Ницше на три периода обуславливает, между прочим, некоторые курьезы в изложении тех исследователей, которые придерживаются этого деления. Так, например, Файгингер⁴ относит книгу «Утренняя заря» только «отчасти» ко второму периоду развития нашего философа!*

На основании вышеизложенных соображений мне кажется, что в творчестве Ницше следует различать не три, а только два ясно очерченных периода, при чем гранью между этими двумя периодами служит 1876 год, когда Ницше окончательно разочаровался в Шопенгауэре и Вагнере. Само собою разумеется, впрочем, что развитие нашего мыслителя не прекращается и после 1876 года; но оно выражается уже не в изменении основных начал его учения, а в восполнении и усовершенствовании одной и той же точки зрения, которой философ остается верен до конца своей деятельности.

II

Влияние философии Шопенгауэра и музыки Вагнера в первый период философско-литературной деятельности Ницше соответствовало двум основным влечениям его ума и сердца — его философскому отрицанию действительности и его стремлению к обновлению жизни посредством искусства. Из его собственных признаний мы знаем, что значат для него эти два влияния. В ту пору пессимизма одна только музыка Вагнера могла сделать для него жизнь сносною. Поэтому в 1876 году, когда Ницше разочаровался в этой музыке, он почувствовал себя глубоко несчастным. Утрата была для него незаменимою; он мучительнее, чем когда-либо, почувствовал пустоту и бесцельность своего существования**.

О том, что значил для него в то время Шопенгауэр, мы узнаем преимущественно из ранних его произведений. В статье «Об отношении Шопенгауэра к немецкой культуре», написанной в 1872 году, он называет великого пессимиста единственным немецким философом XIX столетия: во всей немецкой культуре

* Указ. соч. С. 49.

** Der Wille zur Macht, § 460. Bd. XV. S. 469.

он признает ценным только то, что Шопенгауэр мог бы назвать своим*. То влияние, какое имел на него Шопенгауэр, обуславливается, по словам Ницше, тремя качествами этого философа — его честностью, его радостностью и его постоянством; он честен, ибо, не заботясь о внешнем успехе, он в своих произведениях обращается только к самому себе, пишет только для себя; он радостен, ибо он преодолел мыслью величайшие трудности; наконец, он постоянен, потому что такова его природа**.

Шопенгауэр искал в философии не самоуспокоения, а истины. В нем правдолюбие взяло верх над низменными наклонностями, над животным стремлением к счастью. Поставивши вопрос о цели и смысле существования, тот философский вопрос, который Ницше справедливо считает центральным, он не побоялся разрешить его в отрицательном смысле и разрушить иллюзию счастья. Поэтому Ницше видит в Шопенгауэре величайший тип философа; он чтит в нем *героизм мысли*, не пугающейся никаких выводов.

Искание смысла жизни было изначально основным стремлением Ницше и руководящим мотивом его философствования. Уже самый факт такого искания воздвигает целую пропасть между философом и прочими людьми, осуждает его на одиночество и отшельничество. Среди людей, говорит он, необычны вопросы о том, «для чего я живу, какой урок дает мне жизнь, каким образом я стал тем, что я есмь, и почему я страдаю от жизни». В жизни все направлено к тому, чтобы отвлечь человека от этой важнейшей задачи в область будничных, повседневных интересов. На вопрос о том, «зачем я живу», большинство людей, не обинуясь, отвечают: «Для того, чтобы быть хорошим гражданином, ученым, государственным человеком». Словом, люди в огромном большинстве поглощены теми временными, преходящими задачами, которые ставят перед ними их государство, семья, церковь, общество: вся деятельность их направлена к тому, чтобы заглушить в себе высшее сознание, забыться в погоне за счастьем и в слепом влечении к жизни, для жизни. Они прилепляются сердцем к государству, к деньгам, к служению науке или к обществу только для того, чтобы не обладать этим сознанием; многие из них предаются тяжелой будничной работе — в большей мере, — чем это нужно для поддержания их существования, единственно для того, чтобы не

* Bd. IX. S. 369.

** Schopenhauer als Erzieher. Bd. I. S. 402.

прийти в себя*. Исключения из общего правила не составляют и те, кому по самому свойству их деятельности следовало бы быть носителями высшего культурного идеала — ученые. Ученые наших дней представляют собою странное, парадоксальное явление. Их алчность в накоплении знаний беспредельна; она не дает им покоя ни днем, ни ночью; для них занятия наукой — нечто вроде работы на фабрике, где малейшая потеря времени влечет за собою наказание; они готовы затратить целую жизнь на мелкие, частные задачи исследования. Между тем им не приходит в голову важнейший общий вопрос, *для чего нужен их труд*, их торопливость, их суетливая погоня за знанием, в чем заключается та культура, которой должна служить их наука. От них ускользают именно те наиболее существенные вопросы, на которые наталкивает каждый шаг научного исследования, *для чего, зачем, откуда!***

Для философа такое самоусыпление сознания представляется невыносимым. Он хочет проследить жизнь в ее источнике и в ее стремлении. Но это значит для него — страдать от жизни. В мире становящемся, в потоке непрерывно меняющихся явлений все пусто, обманчиво и плоско, все достойно нашего презрения. Разгадка той тайны, которую стремится познать философ, лежит не в этой области изменчивого и движущегося, а *в бытии вечном, непреходящем, не могущем быть иначе***.*

В философском созерцании человек возвышается над временем; только в таком созерцании жизнь приобретает смысл и цену. Тот, кто связывает свое существование с какой-либо временной и преходящей целью, кто хочет быть моментом в развитии какого-либо человеческого общества, государства или науки и желает таким образом всецело принадлежать к области преходящего, тот не понял урока, преподанного жизнью, и должен учиться от нее сызнова****.

На этой ступени своего развития философия Ницше проявляется прежде всего как *искание безусловного*: «Всякое существование, — говорит он, — которое может быть отрицаемо, по тому самому заслуживает отрицания. Быть правдивым — значит верить в такое существование, которое вообще не может быть отрицаемо, которое само истинно и не имеет в себе лжи».

* Ibid. S. 430—431.

** David Strauss, *der Bekenner und der Schriftsteller*. Bd. I. S. 229—231.

*** Schopenhauer als Erzieher. Bd. I. S. 430—431.

**** Ibid.

Поэтому человек правдивый сознает смысл своей деятельности как смысл метафизический, который находит себе объяснение в законах высшей жизни. Здесь философское созерцание уже перестает быть отрицанием и обращается в утверждение*. Истинный философ отрицает будничные интересы, которыми живут прочие люди, потому что он утверждает высшие цели человеческой жизни: он осуждает окружающую действительность, отрицательно относится ко всему, что протекает во времени, потому что истинный смысл существования для него — вне времени, в том, что пребывает вечно**.

Иначе говоря, отрицательное отношение философа к окружающей действительности обуславливается тем, что он стоит на *сверхисторической точке зрения*: он ждет спасения человека не от процесса, а от того, что пребывает вне процесса; для него мир завершен и закончен в каждый данный момент своего существования, прошедшее тождественно с настоящим; ибо во все века существования вселенной в разнообразии ее явлений воплощаются одни и те же вечные, непреходящие типы: процесс не в состоянии создать ничего нового; мир остается всегда одинаковым в своей ценности и в своем значении***.

Такая сверхисторическая точка зрения представляется чуждою массе людей; понятно, что в глазах толпы вся деятельность философа — сплошное разрушение, нарушение всех законов общепринятого. На самом деле, однако, она есть созидание новых, достойных человека условий существования. Перед философом ставится задача двоякого рода — теоретическая и практическая: он должен познавать вселенную в ее непреходящих формах, в ее вечной сущности; по разрешении этой теоретической задачи, он должен с безудержной отвагой работать над улучшением изменчивой действительности****.

Иными словами, задача философа заключается в том, чтобы самому прозреть и внести смысл в окружающее, освободить себя и других от бессмысленного животного хотенья. Жизнь большинства людей есть продолжение животной жизни. Те люди, которые находятся во власти стадного инстинкта и живут, не отдавая себе отчета в целях своего существования, еще не поднялись над уровнем животного мира. «Пока человек

* Schopenhauer als Erzieher. Bd. I. S. 428.

** Richard Wagner in Bayreuth. Bd. I. S. 514.

*** Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben. Bd. I. S. 291—292.

**** Richard Wagner in Bayreuth. Bd. I. S. 514.

ищет в жизни счастья, он еще не возвысился над кругозором животного; вся разница в том, что он с большим сознанием хочет того, чего животное ищет в слепом стремлении». Массовые движения людей, основание ими городов и государств, их войны, накопление и расточение богатств, победные клики и мольбы о помощи, все это — продолжение животного в человеке*. Цель истинной культуры именно в том и заключается, чтобы заменить это слепое стремление сознательной волей философа**.

Философ олицетворяет собою тип истинного человека, *переставшего быть животным* (Nicht-mehr Thier). Он — та высшая ступень бытия, к которой стремится история, которой бессознательно ищет природа в своем слепом хотении. В погоне за призрачными, суетными целями мир животный непрерывно страдает. Чтобы притупить жало страдания, надо освободиться от суеты животного существования; а для этого надо прозреть, прийти к ясному сознанию. Вот почему вся природа жаждет просветления; вот почему она бессознательно тяготеет к человеку, стремится произвести из себя тип истинного, сознательного человека. Лучшие представители человеческого рода — великие художники, философы и святые озаряют темную глубину природы ярким светом сознания. Вот почему они олицетворяют собою тайную надежду всей твари: их появление — как бы радостный скачок природы, осмыслившей себя и достигшей своей цели***.

Этим определяются задачи истинной культуры. Смысл истории человечества — не в довольстве масс, не в счастье всех или большинства человеческого рода, а в тех гениальных, «сверхисторических» личностях, которые составляют исключение из общего правила. Цель истории заключается не в том, чтобы создать возможно большее количество экземпляров человека стадного, ходячего, а в том, чтобы произвести на свет великих художников, философов и святых. Цель развития человечества, как и всякого животного или растительного вида, выражается не в массе, а в тех единичных экземплярах, которые возвышаются над общим уровнем, а потому знаменуют собою переход к высшему типу. Массы заслуживают внимания в тройном отношении: как расплывчатые копии великих людей, от-

* Schopenhauer als Erzieher. Bd. I. S. 435—436; Vom Nutzen und Nachtheil der Historie. Bd. I. S. 285.

** Schopenhauer als Erzieher. Bd. I. S. 445—446.

*** Ibid. S. 434, 438.

печатанные на плохой бумаге стертymi клише, как сила, противодействующая великим людям, и, наконец, как орудие великих людей. Обыденный человек представляет собою лишь стадию во всеобщем стремлении к типу *истинного человека*: он должен рассматривать себя как неудачную попытку природы и как свидетельство о ее высших намерениях. Он должен полагать свою цель в том, чтобы способствовать произведению тех великих личностей, которые обладают высшими человеческими качествами — полнотою познания любви и могущества*. Появление великого философа на земле имеет неизмеримо большее значение, чем существование того или другого университета или государства**, ибо в нем достигается высочайшая цель — искупление и очеловечение природы***.

Таково в общих чертах мирозерцание Ницше в первый период его философского творчества. Нетрудно убедиться, что в основе этого мирозерцания лежит глубокое противоречие: в нем сочетаются две непримиримые крайности — пессимизм и оптимистическая вера в смысл жизни, в высшее назначение человека. С одной стороны, Ницше проникнут сознанием бесцельности бытия, бессмыслицы мирового процесса: «В бесконечном времени и в бесконечном пространстве, — говорит он, — нет никаких целей»****. С этой точки зрения, разумеется, «нельзя доказать ни метафизической, ни нравственной, ни эстетической ценности существования»*****. С другой стороны — великий человек для него — цель природы и цель исторического развития человечества; произведение великих людей есть *тайное намерение* природы. С одной стороны, цель, с точки зрения Ницше, есть нечто чуждое природе, вымышленное человеком, результат его субъективного творчества; с другой стороны, великий человек есть как бы завершение целесообразного процесса развития, высшая ступень в объективном царстве идей.

С этим связывается у Ницше противоречивая оценка значения индивида: с одной стороны, в основу индивидуального существования не положено, по-видимому, никакой объективной цели. «Если никто не сможет ответить тебе на вопрос, для чего

* Schopenhauer als Erzieher. Bd. I. S. 438—445; Vom Nutzen und Nachtheil der Historie. Bd. I. S. 319, 322, 364, 367.

** Schopenhauer als Erzieher. Bd. I. S. 491.

*** Ibid. S. 440.

**** Der Philosoph. Bd. X. S. 210.

***** Ibid. S. 211.

ты существуешь, — говорит Ницше, — то попытайся наконец оправдать смысл твоего существования, так сказать, а *posteriori*⁵, и для этого поставь себе задачу и цель, некоторое “для чего”, возвышенное и благородное “для чего”. Погибни ради этой цели; я не знаю лучшей жизненной задачи, чем погибнуть ради чего-либо великого, невозможного» *. Тут идет речь о цели чисто субъективной, вымышленной индивидом для собственного употребления. Но, спрашивается, как согласить такое понимание значения индивида с теми приведенными выше местами, где о величайших представителях человеческого рода говорится как о спасителях и искупителях, олицетворяющих надежду всей твари? Если наши цели только индивидуальные, только субъективны, то как можно говорить об общем стремлении, об общих надеждах и, следовательно, общих целях всех существ? Как может при этих условиях появление великого человека быть «радостным скачком природы, достигшей цели»? Если, наконец, смысл существующего — в том, что пребывает вне времени, вне разнообразия индивидуальных существ, то как могут быть оправданы усилия индивида во времени? Возможно ли говорить хотя бы даже об индивидуальных, субъективных целях существования, если все существующее во времени, все индивидуальное, как таковое — бессмысленно.

С противоречивой оценкой значения индивида связана противоречивая оценка мирового процесса. Если мир в каждый данный момент своего существования завершен и закончен, то мировой процесс ни в каком случае не есть движение прогрессивное: процесс в таком случае не только бесцелен в своем источнике, но не может быть оправдан и а *posteriori*: нельзя внести смысл в то, что по самой природе своей бессмысленно. Между тем, задача великого человека, по Ницше, именно и состоит в том, чтобы *осмыслить* мировой процесс, озарить ярким светом сознания темную глубину природы.

III

Те же противоречия лежат в основе воззрений Ницше на искусство, высказанные в ту же пору. Искусство является для человека источником утешения в двояком смысле. Во-первых, в нем раскрывается метафизическое единство всех существ, единство вечной основы мироздания; во-вторых, оно создает

* Vom Nutzen und Nachtheil der Historie. Bd. I. S. 366.

мир прекрасных образов, которые отвлекают человека от его страданий и заставляют его любить жизнь. В произведениях искусства мы созерцаем вечные, непреходящие типы существующего. В страданиях и радостях отдельного индивида, в движениях его мысли и чувства искусство отмечает *то, что типично*, те вечные проявления жизни, которые общи данному индивиду с другими индивидами того же рода. Страдания и радости какого-нибудь трагического героя, например, Гамлета, переживают самого Гамлета, потому что в них выражается *общая мировая жизнь*, нечто такое, что живет во всех людях и пребывает в ряде сменяющих друг друга поколений. В эстетическом созерцании мы ощущаем чужие волнения, чужие страдания и радости как свои собственные; мы проникаемся чувством солидарности с героем какого-либо романа или трагедии, потому что мы чувствуем, что в нас и в нем проявляется одна и та же сущность, единый источник мировой жизни, который во всех отдельных индивидах страдает и радуется. В этом заключается тайна того наслаждения, которое доставляет нам трагедия. Трагедия кончается обыкновенно смертью героя; и тем не менее мы выносим из нее отрадное чувство примирения и успокоения: мы чувствуем, что то, что умерло в герое, продолжает жить в нас: мы проникаемся сознанием вечной жизни, которая беспрестанно торжествует над смертью и после гибели одного индивида обновляется, воскресает в других. «Метафизическое утешение всякой истинной трагедии, — говорит Ницше, — заключается в том, что, вопреки непрерывной смене явлений, мировая жизнь несокрушимо могущественна и радостна»*. Трагедия возвышает нас над нашей личностью, надо всем, что преходяще и ограничено; тем самым она побеждает присущий индивиду страх времени и страх смерти**. Такое значение трагедии как нельзя лучше сознавалось древними греками: для них дух трагедии воплощался в образе бога Дионисия-Вакха, вечно умирающего и вечно воскресающего. Представление о единстве и вечности мировой жизни, первоначально выразившееся в торжествах Дионисия, впоследствии залегло в основу всех греческих трагедий, как общая их сущность.

Этот дионисиевский мотив, однако, не исчерпывает собою содержания искусства вообще и греческого искусства в частности. В искусстве мы не только прозреваем тайну единства мировой сущности: мы радуемся тому бесконечному разнообра-

* Die Geburt der Tragödie. Bd. I. S. 55.

** Richard Wagner in Bayreuth. Bd. I. S. 523.

зию индивидуальных форм, конкретных образов, в которых эта сущность воплощается. В волнах бесконечной мировой жизни отдельные индивиды беспрестанно нарождаются и исчезают. Жизнь каждого из нас — преходящий миг; над нами тяготеет трагический рок смерти; по сравнению с мировой жизнью наше существование — призрак, обманчивое сновидение. Истинно существует не индивидуальное, а только единое и бесконечное. И тем не менее искусство заставляет радоваться нашему существованию, желать его продолжения. Как объяснить это магическое действие искусства?

Нечто подобное бывает с нами во сне: во сне мы нередко сознаем, что грезим, но не хотим проснуться, потому что сон прекрасен. Таково же действие на нас искусства: оно создает для нас мир прекрасных грез, чарующих образов; и мы хотим продолжения нашей жизни; мы не желаем очнуться от лжи нашего индивидуального существования, потому что мы находимся под очарованием. Мы как бы говорим нашей жизни: ты лжива, но мы хотим тебя, потому что ты прекрасна. В этом заключается тот мотив искусства, который Ницше называет аполлоновским. Светозарный Аполлон — бог песен и пляски — в глазах древних греков олицетворяет собою тот мир прекрасных грез, ради которого стоит жить и радоваться. Аполлон выражает собою основную идею всего греческого Олимпа. В созерцании прекрасных богов древний грек забывает страдания и спасается от страха смерти. Без этих богов жизнь была бы нестерпимой. В глазах грека эти боги оправдывают его существование тем, что сами они живут и радуются жизни*. Говоря словами Ницше, сущность аполлоновской тенденции искусства сводится к тому, чтобы «вылгать прочь страдание из природы»**.

Таким образом, в искусстве, как его понимает Ницше, сочетаются два противоположных, более того, два противоречивых стремления. В трагедии искусство разоблачает ложь индивидуального существования и заставляет нас радоваться самой гибели героя; в этом заключается дионисиевская тенденция искусства; с другой стороны, аполлоновская тенденция искусства убаюкивает нас красивой ложью, привлекает нас чарами волшебства к жизни обманчивой и ничтожной. Дионисиевская тенденция искусства выражается преимущественно в музыке, которая заставляет нас проникать в сокровенный мотив единой в себе мировой воли, аполлоновская тенденция находит себе

* Die Geburt der Tragödie. Bd. I, в особенности S. 31—32.

** Ibid.. S. 116.

выражение в пластике, которая увековечивает красоту разнообразных явлений*.

В таком понимании искусства выразилась борьба двух противоположных тенденций философии Ницше и вместе с тем двух основных стремлений его существа: это — борьба между пессимизмом мыслителя и оптимистическими грезами поэта, между философским отрицанием смысла жизни и стремлением оправдать ее хотя бы «как эстетический феномен».

Вместе с Шопенгауэром Ницше видел высшее выражение искусства в музыке; ибо в музыке мы отвлекаемся от всякого внешнего образа, поднимаемся над областью призрачных явлений, чтобы созерцать единую сущность мировой воли, внимать той единой мелодии, которая звучит во всем. Высшим же воплощением музыки были для Ницше до 1876 года творения Вагнера. Во всем существующем, говорит он, Вагнер подметил единую мировую жизнь: у него все говорит и нет ничего немого. «Проникнув в тайну утренней зари, облаков и леса, горных вершин и бездны, ночного мрака и лунного сияния, он во всех этих явлениях подметил их общее желание: они так же, как и мы, хотят выразиться в звуке. Если философ (Шопенгауэр) говорит, что существует единая мировая воля, которая стремится к бытию в одушевленной и неодушевленной природе, то музыкант к этому прибавляет: и эта воля на всех ступенях своего бытия хочет вылиться в звуке»**.

В музыке Вагнера для Ницше открывалась тайна бытия, и все существующее озарялось высшим смыслом. Понятно, что должна была значить для него утрата этой музыки и что он должен был почувствовать, когда в 1876 году она перестала его радовать. То было впечатление ужаса; разочарование в Вагнере было для Ницше вместе с тем и разочарованием в самом себе, во всем том, что было до того времени его заветною мечтою***. Впоследствии он видел в разрыве с Вагнером начало своего выздоровления. «Вагнер, — говорит он, — был моею болезнью»; насколько болезнь была серьезною, видно из того, что Ницше признает выздоровление от нее «величайшим событием своей жизни»****.

* Die Geburt der Tragödie. Bd. I. S. 116.

** Richard Wagner in Bayreuth. Bd. I. S. 567.

*** Der Wille zur Macht, § 460. Bd. XV. S. 469; Der Fall Wagner, Vorwort. Bd. VIII. S. 1.

**** Der Fall Wagner, Vorwort. Bd. VIII. S. 2.

С этого момента наступает перелом в философском мирозерцании Ницше. Разочаровавшись в Вагнере, он почувствовал инстинктивное отвращение к Шопенгауэру, который дотоле был главным его наставником в философии*. Причина этого перелома коренится в недостатках и противоречиях той первоначальной точки зрения нашего философа, с которой мы только что познакомились. Эта точка зрения выражает собою переходное состояние мысли, еще не вполне определившейся и колеблющейся. Ницше не мог долго оставаться при той двойственной оценке значения мирового процесса и значения индивида, которая была им дана в статье «Шопенгауэр как воспитатель» и в других произведениях той же эпохи. Его колебания по вопросу о целесообразности мировой эволюции разрешились в смысле более ясного и более решительного отрицания каких бы то ни было объективных целей в мире, хотя в мысли его, как мы увидим, сохранились следы противоречивого отношения к телеологии. С учением Шопенгауэра он расстался потому, что оно не могло дать ответа на вопрос о смысле жизни индивида, т. е. именно на тот вопрос, который с самого начала был для него центральным. В философии Ницше искал прежде всего оправдания индивида, его деятельного участия в мировом процессе. Между тем, с точки зрения Шопенгауэра, все индивидуальное вообще и всякий процесс вообще есть ложь, нечто, существовать не долженствующее и подлежащее упразднению. Разочаровавшись в Шопенгауэре, Ницше почувствовал шаткость того «метафизического утешения», которое он дотоле искал в философии и в искусстве. Если философия и искусство свидетельствуют только о бессодержательности и пустоте индивидуального существования, если они осуждают нашу жизнь, как ложь, то они не могут послужить для нас источником утешения. Главный упрек Ницше музыке Вагнера вскоре после разочарования в ней сводится к следующему: это «искусство, которое отрицает гармонию существования и видит ее за пределами мира»**, т. е. в той таинственной области «вещи в себе», где все существующее сливается в безразличное единство; там нет места для разнообразия и множества индивидуальных существ.

Чтобы отогнать от нас страдания и вдохнуть в нас бодрость, нужны иные мысли и иные песни.

* Der Wille zur Macht, § 460. Bd. XV. S. 470.

** Aus der Zeit des Menschlichen, Allzumenschlichen. Bd. XI. S. 85.

IV НИЦШЕ В ПРОЦЕССЕ ФИЛОСОФСКОГО ИСКАНИЯ

С 1876 года открывается для Ницше период новых странствований мысли. Мы видим его снова в поисках за идеалом «истинного человека», за таким содержанием, которое бы наполнило смыслом его существование. На пути он испытывает радости творчества. Но эти преходящие радости не заглушают в нем тревоги и тоски по бесконечному.

«Однажды, — говорит он, — странник захлопнул за собою дверь, остановился и заплакал. Потом он сказал самому себе: эта жажда истинного, действительного, подлинного и достоверного! Как я на нее зол! Почему меня преследует именно этот мрачный и страстный гонитель! Я жажду успокоения, но он этого не допускает. Сколь многое в жизни влечет меня к отдыху! Всюду ожидают меня на пути сады Армиды, стало быть, новые муки расставания и новые горечи сердца. Я должен снова напрягать мою усталую, израненную ногу. И, так как я вечно должен идти далее, я часто злобно оглядываюсь на прекраснейшее из того, что меня не удержало, потому что оно не могло меня приковать» *.

В процессе искания истины мыслитель отрешается от всего обычного и общепринятого, от всего, что ограничивает и сковывает мысль. Перед ним открывается широкий горизонт, бесконечный путь странствования. Эта бесконечность внушает ему радость и страх, влечет его к себе, как неразгаданная тайна, и давит неизвестностью. Это те самые чувства, которые испытывает путник в океане. «Мы покинули сушу и сели на корабль. Мостик снят, и мы оттолкнулись от берега. Теперь, корабль, устремил взор твой в даль. Вокруг тебя — океан. Правда, он не всегда бушует и подчас покоится словно в прекрасном сновидении — в шелку и в золоте. Но придет час, и ты поймешь, что нет ничего страшнее бесконечности. Горе той несчастной птице, которая почувствовала себя свободною, чтобы затем снова наткнуться на стены своей клетки! Горе тебе, если среди океана на тебя нападет тоска по берегу, как будто там больше свободы, а берега нет более» **.

То, что описывает здесь Ницше, неизбежно для всякого, кто вкусил прелестей свободной мысли. Мы всего мучительнее чувствуем нашу человеческую ограниченность именно в тот мо-

* Die fröhliche Wissenschaft, § 309. Bd. V. S. 237.

** Ibid., § 124. Bd. V. S. 162.

мент, когда, порвавши с традиционными воззрениями, станем лицом к лицу с бездною, измеряем взором предстоящую нам бесконечную задачу исследования. И тоска по берегу заставляет многих возвратиться вспять к пережитому. Не останавливаются только бесстрашные и сильные, те, кого не пугают бури, опасности одинокого странствования.

Тревожен и труден путь мыслителя; великого может достигнуть только тот, кто способен перенести сильные страдания. В большинстве людей страдания убивают энергию. «В страдании, — говорит Ницше, — я как бы слышу команду капитана — убрать паруса! Есть минуты, когда страдание подает нам сигнал о приближающейся буре; в эти минуты мы должны уметь жить с уменьшенной энергией, плыть со спущенными парусами. Есть однако люди, которым в страдании слышится противоположная команда, в коих именно приближение бури вызывает прилив гордости, избыток воинственной энергии и счастья. В страдании они переживают величайшие свои минуты. Это — героические личности, великие мучители человечества, те немногие, редкие люди, которые являют в своем лице как бы апологию страдания» *.

Только тому, кто изведал величайшие муки, открываются высшие радости, восторги вдохновения. В автобиографических заметках Ницше имеется красноречивое описание того восторженного состояния, которое он пережил, создавая своего «За-ратустру», то из его произведений, которое сам он считал наилучшим. Это, по его словам, в полном смысле слова переживание какого-то внутреннего откровения: «Вдруг с необычайной силой и ясностью для вас становится видимым и осязаемым нечто такое, что вас захватывает и переворачивает всю глубину вашего существа». «Вы уже не ищете, а только слушаете: вы берете не спрашивая, кто вам дает. Мысль сверкает, как молния, сразу отливаясь в необходимые для нее формы; мне никогда не приходилось задумываться над выбором. Это состояние восторга, коего невероятное напряжение иногда разрешается потоками слез» **. Такие минуты, однако, составляют редкое исключение даже в жизни избранных душ, людей исключительно одаренных. Тот тип человека, для которого высшее настроение является постоянным состоянием, в настоящее время отсутствует и может народиться только в будущем. «Для

* Ibid., § 318. Bd. V. S. 242—243.

** См. статью г-жи Forster-Nietzsche в: Nietzsche's Werke. Bd. VI. S. 482—483.

таких людей, — говорит Ницше, — вся жизнь превратится в непрестанное движение между высотой и глубиной и будет непрестанным ощущением высоты и глубины: они будут испытывать чувство непрерывного восхождения и вместе с тем словно покоиться на облаках»*.

Во всем, что пишет Ницше, нас поражает его пылкий темперамент, необыкновенная сила жизни, бьющей ключом. И страдание, и радость ощущаются им с удвоенной энергией**. К жизни он предъявляет такие повышенные требования, которых ничто не в состоянии удовлетворить. Его страсть к познанию переходит в алчность. Сам он говорит о себе, что у него — ненасытная душа, «которая хочет всем обладать, смотреть глазами множества индивидов и схватывать их руками как своими собственными, простирает свое господство даже на времена прошедшие; она ничего не желает утратить из того, что только может ей принадлежать. О пламя моей алчности! О если бы я мог возродиться в сотнях существ! Кто на собственном опыте не испытал силы этого вздоха, тот не знает, что такое страсть к познанию!»***

Оборотную сторону этой жажды жизни и познания составляет вечная неудовлетворенность. Преходящие радости творчества появляются и исчезают как молнии, и в этом непрестанном горении жизни философ не может найти ни спокойствия, ни прочного счастья. Сквозь жизнерадостность Ницше просвечивает глубокая грусть, которая составляет основу его настроения. Уже в 1874 году он повторяет за Шопенгауэром: «Счастье в жизни невозможно; высшее, чего может достигнуть человек, есть существование, преисполненное героизма»****. В ту пору музыка скрашивает для Ницше страдания жизни и служит для него источником утешения. Впоследствии, через пять лет после разочарования в Вагнере, он пишет: «Величайший музыкант для меня — тот, кто знает одну только грусть, — грусть высочайшего счастья; таких музыкантов доселе еще не рождалось»*****.

Отдельные минуты счастья не уничтожают той глубокой скорби, которая составляет самую основу нашего существова-

* Die fröhliche Wissenschaft, § 288. Bd. V. S. 217—218.

** Об этой его черте ср. биографию, составленную его сестрой Elisabeth Förster-Nietzsche: Bd. II. S. 47.

*** Die fröhliche Wissenschaft, § 249. Bd. V. S. 201.

**** Schopenhauer als Erzieher. Bd. I. S. 429.

***** Die fröhliche Wissenschaft, § 183. Bd. V. S. 188.

ния. Отсюда — своеобразное отношение избранных личностей к счастью. «Люди глубокой грусти выдают себя в счастье. Они относятся к нему так, как будто они хотели бы его задавить и задушить — из ревности: они слишком хорошо знают, что оно вскоре им изменит» *.

В непостоянстве счастья выражается общая печать всего того, что во времени: все в мире — процесс, все в нем течет, и ничто не пребывает. Наше несчастье коренится в несоответствии нашей воли с условиями нашего существования. Наша жизнь достигает высшего своего выражения в нашем стремлении — *запечатлеть характер постоянства во всеобщем течении вещей, сохранить бытие* в потоке явлений **. Но мы бессильны остановить время, и в этом — источник наших страданий. «Я дал имя моему страданию, — говорит Ницше, — и называю его собакою: оно так же верно, так же неотвязчиво, бесстыдно, умно и так же развлекает, как и всякая другая собака. Я могу господствовать над ним и изливать на него мою досаду: это то самое, что другие проделывают над собаками, слугами и женщинами» ***. При невозможности достигнуть счастья в жизни, ее высшим правилом должен быть героизм личности, идущей наперекор высшему своему страданию и высшей своей надежде ****. При этом печать истинного величия заключается не в той способности переносить страдания, которая доведена до совершенства даже у женщин и рабов, а в том, чтобы не поглощаться им, не уничтожаться в нем*. Этот подвиг в особенности труден для тех немногих, которые отдают себе отчет в том, что они переживают, а потому обладают утонченною чувствительностью ко всяким уколам жизни.

Большинство людей пронесится через жизнь в каком-то опьянении и словно мчится вниз по лестнице, беспрестанно спотыкаясь и падая. «Благодаря нашему опьянению, — говорит Ницше, — вы при этом не ломаете себе членов: ваши мускулы так вялы и ваше сознание настолько помрачено, что вы не чувствуете, подобно нам, всей жесткости этих каменных ступеней. Для нас жизнь представляет большую опасность: мы сделаны из стекла; горе нам, когда мы стучаемся, и все для нас пропа-

* Jenseits von Gut und Bose, § 279. Bd. VII. S. 262—263.

** Der Wille zur Macht, § 286. Bd. XV. S. 296.

*** Die frohliche Wissenschaft, § 312. Bd. V. S. 239—240.

**** Ibid., § 268. S. 204.

***** Ibid., § 325. S. 245—246.

ло, когда мы падаем» *. С этой точки зрения Ницше понимает прелесть того добровольного ослепления, которое подчас удерживает нас от заглядывания в будущее. Об этом говорит следующий его афоризм: «Мои мысли, — сказал странник своей тени, — должны показывать мне, где я стою; но они не должны проговариваться о том, куда я иду. Я люблю неизвестность будущего и не хочу страдать от нетерпения и от предвкушения вещей обетованных» **.

Всего тяжелее для мыслителя те минуты, когда он готов утратить веру в себя, когда на него нападает сомнение в той истине, которую он ищет, в предмете его искания и в цели его жизни. У Ницше есть прекрасный афоризм — один из перлов его поэтического творчества, где он сравнивает высшее стремлений своей и всякой вообще человеческой жизни с бессмысленной игрою морских волн.

«С какую яростью катится эта волна: словно она надеется чего-то достигнуть! С какой ужасающей поспешностью она вползает в каждую расщелину прибрежных скал, точно хочет кого-то предупредить, точно там сокрыто что-то ценное, очень ценное. Вот она возвращается назад несколько медленнее, но все еще пенясь от возбуждения. Постигло ли ее разочарование? Нашла ли она то, чего искала? Или она только прикидывается разочарованною? Но вот приближается другая волна, еще страшнее и яростнее первой; она также, по-видимому, преисполнена тайнами и страстью искания сокровищ. Там живут волны и так живем мы, хотящие, — к этому мне нечего прибавить. Так ли? Вы мне не доверяете? Вы сердитесь, прекрасные чудовища! Бойтесь ли вы, что я выдам вашу тайну? Пусть же! Сердитесь на меня, поднимайте ваши зеленые и страшные громады так высоко, как вы можете; воздвигните стену между мною и солнцем, вот так, как теперь. Вот уже весь мир утопает в зеленом мерцании и в зеленых молниях. Продолжайте сколько угодно, вы гордые, ревите страстью и злобою, погружайтесь снова в глубину, рассыпайте ваш изумруд в бездну, перебрасывайте без конца брызги и включенную пену; для меня все хорошо, ибо всячески вы хороши, и все меня к вам располагает. И как мне выдать вашу тайну! Ибо, слушайте меня внимательно, — я знаю вас и вашу тайну, я знаю ваш род. Вы и я принадлежим к одному и тому же роду; у вас и у меня — одна общая тайна» ***.

* Die frohliche Wissenschaft, § 153. Bd. V. S. 181.

** Ibid., § 287. S. 217.

*** Ibid., § 310. S. 237—238.

При чтении этого афоризма невольно возникает вопрос: может ли человек, столь яркими красками изобразивший бесплодность всякого искания, верить в собственную свою жизненную задачу и в истину своего учения? Вопрос этот не может быть разрешен ни в утвердительном, ни в отрицательном смысле. Ницше — слишком сложная природа, и в душе его сталкиваются противоположные стремления. Пламенная вера в себя и в то новое слово, которое он призван сказать человечеству, воодушевляет его в минуты его творчества и дает ему силу жить; но эта вера беспрестанно сталкивается в нем с мучительными сомнениями. Рядом с текстами, свидетельствующими о силе его веры в разум, в его сочинениях попадаются и такие, где он глумится над разумом. В пылу полемики против современных идолов на него вдруг нападает сомнение в собственном отрицании, он останавливается и спрашивает себя: да не есть ли и моя точка зрения только способ самоуспокоения? * Он, проповедник нового жизненного идеала, минутами спрашивает себя, существует ли противоположность между убеждением и ложью? ** В своем искании истинного и достоверного он, как мы увидим впоследствии, приходит, между прочим, к софистическому отрицанию истинного и достоверного вообще. Какую цену может иметь при этих условиях какое бы то ни было учение и учительство? Ницше прямо заявляет, что настоящий учитель тот, кто принимает всерьез вещи, в том числе и самого себя, только в отношении к своим ученикам ***.

Как мы увидим впоследствии, Ницше недаром признает себя продолжателем и преемником талантливейшего из древних софистов — Протагора ****⁶. Но его сомнения в самом себе коренятся в источнике более глубоком и серьезном, нежели софистика. Он обладает крупным, очень крупным художественным дарованием, и иногда художник берет в нем верх над философом. В эти минуты он возвышается над собственным учением, мучительно сознавая бессилие всякого слова и всякой мысли выразить ту великую тайну, которую он инстинктивно чувствует в немом величии природы и в ее красоте.

Никакой перевод не в состоянии передать дивной прелести того описания вечера над морем, которое мы находим в его «Утренней заре». Ницше изображает здесь картину всеобщего

* *Götzendämmerung, Moral als Wiedernatur*, § 3. Bd. VIII. S. 87.

** *Der Wille zur Macht*, § 55. Bd. VIII. S. 295—296.

*** *Jenseits von Gut und Böse*, § 63. Bd. VII. S. 92.

**** *Der Wille zur Macht*, § 233. Bd. XV. S. 234.

молчания природы после захода солнца над морем. Умолкает море, сияя беловатым отблеском. Молчит и небо, играя вечною игрою радужных красок вечерней зари; молчат прибрежные камни и скалы, которые вдаются в середину моря, как бы ища в нем места для уединения. Это величественное молчание стихий прекрасно и грозно; немая красота природы словно глумится над мыслью и посрамляет слово. Тишина переполняет сердце: «Оно с ужасом воспринимает откровение новой истины: оно также усмехается, когда уста что-либо изрекают среди этой красоты; для него становится сладостным коварство молчания. Речь и даже мысль становится мне ненавистною: разве я не слышу в каждом слове заблуждение, самообольщение, обман! — О вечер, о море! Вы, злые учителя! Вы учите человека, чтобы он перестал быть человеком. Должен ли он отдаться вам и стать подобно вам бледным, сияющим, немым и величественным? Должен ли он найти успокоение над собою и возвыситься над самим собою?» *

Ницше как художник чувствует в красоте мироздания какую-то тайну, которая превышает все человеческое, избобличая в пошлости всякое наше слово, и он неудовлетворен своими философскими произведениями. Всякая высказанная мысль, всякое написанное слово тотчас утрачивает для него свою прелесть, становится безжизненным и вялым, отзывается ходячей истиной и общим местом. Любопытнее всего, как он объясняет это явление. Наше человеческое слово, говорит он, как и кисть живописца, может схватывать и изображать только то, что поддается нашему изображению. Мы вечно пишем только то, что уже начинает увядать и утрачивать свой аромат; в наши руки попадают только птицы, уже утомившиеся от полета, те, которых можно ловить руками, *нашими руками*. Мы можем увековечивать только то, что уже не может долго жить, все то, что уже стало дряблым и усталым **. Над творчеством Ницше тяготеет то настроение, которое сам он называет «меланхолией всего законченного: закончив постройку, мы неожиданно замечаем, что научились при этом чему-то такому, что мы непременно должны были знать еще раньше, чем приступить к постройке. Это вечное и нестерпимое “Слишком поздно”» ***.

Сказанному о значении грусти как основе настроения Ницше как будто противоречит тот факт, что он является пропо-

* Morgenröthe, § 423. Bd. IV. S. 291—292.

** Jenseits von Gut und Böse, § 294. Bd. VII. S. 274.

*** Ibid., § 277. Bd. VII. S. 262.

ведником жизнерадостного настроения; он хочет внушить читателю веселость, бодрость, и нам еще придется посчитаться с этой проповедью. Но эта «радость жизни» в его устах — скорее предписание, совет самому себе и другим, нежели изображение действительного настроения. Сквозь эту «радость жизни» чувствуется *тоска по недостигаемому идеалу истинной жизни*. Это — веселость человека, который *хочет быть веселым*, чтобы скрыть от себя и от других глубочайшую тайну своих страданий. Это — комедия, которую трудно выдерживать в течение целой жизни, и Ницше в конце концов выдает себя. Есть, говорит он, «веселые люди», которые пользуются веселостью, чтобы ввести в заблуждение других: они не хотят быть понятыми. В этих случаях веселость есть маска, и «другие» должны избегать нескромного любопытства, уважать «чужую маску»*. Все глубокое чуждается нескромных взоров и «любит маску»**. «Всякий глубокий мыслитель, — читаем мы в другом месте, — больше опасается быть понятым, чем непонятым. В последнем случае, быть может, страдает его тщеславие, а в первом — его сочувствие, к другим, которое всегда говорит: “Ах, зачем вам терпеть то, что я перетерпел!”»*** Вот почему в самом процессе писания Ницше видит способ сокрытия своей сущности, ту «маску», в которой он усматривает необходимую принадлежность всякой философии****. Нас, конечно, всего больше интересует не маска Ницше, а именно то, что он ею прикрывает: это — тот образ странника, бесприютного скитальца мысли, который обошел вселенную, не нашел того, что он искал, и не имеет, где преклонить голову. В этом образе, который беспрестанно возвращается в его сочинениях, нетрудно узнать самого Ницше.

«Странник, кто ты таков?! Я вижу тебя свершающим путь без презрения, без любви; с неразгаданным взором, грустным и влажным, ты подобен свинцовому грузу, вновь вынырнувшему на свет из глубины. Чего искал ты там, ненасытный? Я вижу грудь твою, которая не вздыхает, твои уста, скрывающие отращивание, и руку, медленно схватывающую. Кто ты таков и что ты делал? Успокойся здесь! Это место для всех гостеприимно. Отдохни и, кто бы ты ни был, скажи, чего ты теперь желаешь; чего тебе нужно для отдыха? Ты только назови, я предла-

* Ibid., § 270. S. 259.

** Ibid., § 40. S. 61.

*** Ibid., § 290. S. 268.

**** Ibid., § 40, 289. S. 61—62, 268.

гаю тебе все, что я имею». — «Для отдыха, для отдыха?! Какое слово сказал ты, любопытный! Но дай мне, однако, прошу тебя...» — «Чего, чего, говори же наконец!» — «Маску, другую маску!» *

V

Маска в глазах Ницше выражает собою потребность в уединении, присущую истинному философу: он хочет остаться один с своей думой и ценит маску именно потому, что она разъединяет, устанавливает расстояние ** между ним и ближним. Что может дать ему ближний со своим страданием: что толку в страдании тех, которые сами страдают? *** В конце концов все люди заражены немощью всеобщей суеты, а потому участие их может не облегчить, а только усугубить муку «странника». Уединение, учит Заратустра, бывает двоякого рода: оно есть или бегство больного, или бегство от больных ****. Бегство Ницше от общества было обусловлено как тем, что сам он был болен, так и тем, что он других считал больными. В процессе искания истины ближний для него не помощник, а препятствие или, в лучшем случае, «мягкое ложе» — способ временного самоуспокоения *****. Истинный философ рисуется Ницше в образе отшельника — Заратустры, который живет в пещере на недоступных для людей горных высотах. Это изгнанник, который ни в каком «отечестве» не чувствует себя дома и любит как родину только мир будущего человечества, не «страну отцов», а не открытую еще «страну детей» 6*. В «стране отцов», в современном человечестве его отталкивает низменный общий уровень: «Всюду, — говорит он, — я вижу низкие ворота: кто подобен мне, тот может пройти, но он должен вечно пригибаться» 7*. Массе его интересы безусловно чужды, а потому он чувствует себя еще более одиноким среди людей, чем вдали от них: уединение для него — далеко не то же, что одиночество» 8*.

* *Jenseits von Gut und Böse*, § 278. Bd. VII. S. 262.

** *Ibid.*, § 270. S. 258—259.

*** *Ibid.*, § 273. Bd. VII. S. 270.

**** *Also sprach Zarathustra*. Bd. VI. S. 257.

***** *Jenseits von Gut und Böse*, § 273. Bd. VII. S. 260.

6* *Also sprach Zarathustra*. Bd. VI. S. 177.

7* *Ibid.* S. 246.

8* *Ibid.* S. 269.

Чуждаясь людей, философ вместе с тем в них нуждается. В своем отношении к людям он испытывает беспрестанное колебание между отвращением и влечением. Ибо все философствование Ницше есть, во-первых, тоска по достоверному и истинному, которое должно наполнить жизнь содержанием, а во-вторых, искание истинного человека. Вот почему Заратустра не может долго оставаться в уединении своей пещеры. Он то поднимается на заоблачные горные вершины, то спускается в заселенные людьми равнины и, разочарованный, вновь возвращается в свою пещеру. В этих непрерывных восхождениях и спусках проходит вся жизнь Заратустры: его странствования должны продолжаться без конца, потому что они не могут достигнуть цели. Трагизм его положения заключается в том, что, презирая человека, он вынужден вместе с тем искать в нем опоры для своей надежды.

Достигнув высшей вершины в своем странствовании, Заратустра видит, что перед ним внезапно разверзается бездна. Голова его кружится; и в сердце его борются два влечения: страх крутизны и стремление вверх: не высота страшна, страшен обрыв.

«Ах, друзья, — говорит он, — угадываете ли вы двоякую волю моего сердца? Мой обрыв и моя опасность заключаются в том, что взор мой устремляется вверх, а рука хочет придерживаться и опираться на бездну.

За людей цепляется моя воля; я приковывал себя цепями к людям, ибо я испытываю влечение вверх, к сверхчеловеку: туда стремится моя воля. И для того я живу слепо среди людей, так, как будто я их не знаю, чтобы рука моя не вполне утратила их веру в незыблемое» *.

В искании незыблемого Ницше цепляется за человека; но в жизни человечества, подвижной и текучей, он находит одно только незыблемое и достоверное — *смерть*, которая гонится за нами по пятам. «Со счастьем, смешанным с грустью, — говорит он, — живу я среди переполняющей улицы сумятицы человеческих голосов и желаний: сколько в каждую минуту дня проявляется радости, нетерпения, желаний, сколько жажды жизни и опьянения ею. И однако, какая тишина ждет в скором времени всех этих шумящих и жаждущих жизни! За спиной каждого стоит его тень, его мрачный спутник жизни. Все здесь происходит так, как в последнюю минуту перед отъездом корабля в океан. Мы имеем сообщить друг другу больше, чем ког-

* Ibid. S. 210.

да-либо. Океан, безмолвный, как пустыня, нетерпеливо ждет среди общего шума, столь жадный и уверенный в своей добыче. И все до одного думают, что все бывшее доселе или вовсе ничтожно, или малозначительно, а ближайшее будущее есть все! Каждый хочет быть первым в этом будущем, и, однако, смерть и спокойствие могилы есть единственно достоверное и общее, что ждет всех. Как странно, что это единственно достоверное не оказывает почти никакого влияния на людей, и мысль о том, что все они связаны братством смерти, отстоит от них всего дальше. Я счастлив видеть, что люди вовсе не хотят продумывать мысли о смерти. Я охотно что-нибудь сделал бы для того, чтобы мысль о жизни представлялась им еще во сто крат более достойною мышления» *.

Обыденный человек не задумывается над своей кончиной, а просто-напросто отстраняет мысль о ней, направляя внимание на другие предметы. Но для философа, который видит в вопросе о цели и смысле существования основную свою задачу, мысль о смерти приобретает центральное значение. Вся философия Ницше есть, в сущности, попытка преодолеть страх смерти и ответить на вопрос, стоит ли жить вообще. В последующем изложении мы увидим, как он справился с этой задачей.

VI

УЧЕНИЕ НИЦШЕ В ПОСЛЕДНЕЙ СТАДИИ ЕГО РАЗВИТИЯ: ЕГО ВЗГЛЯД НА СУЩНОСТЬ МИРОВОГО ПРОЦЕССА

Философия Ницше есть прежде всего совершенный атеизм; но своеобразная особенность ее заключается не в этом, а в том, что он решился до конца продумать свой атеизм, вывести из него все его логические последствия. Он не принадлежит к тому ходячему типу философов нашего времени, для которых вопросы, связанные с религией, отпадают, как раз навсегда поконченные. Напротив того, вопросы эти составляют тот центр, вокруг которого вращается его мысль. Самая интересная сторона его философии заключается в том, *что он понял атеизм как основную проблему* всей своей жизни и мысли. Подвергнув критическому анализу современную культуру, умственную и нравственную жизнь современного человечества, он убедился прежде всего в поверхностности современного без-

* Die fröhliche Wissenschaft, § 278. Bd. V. S. 211—212.

верья: с одной стороны, современная мысль представляется по существу иррелигиозной; с другой стороны, современное человечество не в состоянии отрешиться от старой традиционной оценки жизни, от целого ряда этических формул, неразрывно связанных с верой. В своем отрицании религии наш век остался на полдороге: вся наша жизнь покоится по-прежнему на религиозных предположениях, на бессознательных верованиях. И вот Ницше решился проследить и отвергнуть эти предположения, выкинуть за борт все то, что так или иначе связано с ними.

Задача ставится для него таким образом: «Бог умер», но люди продолжают жить так, как будто известие о Его смерти еще не дошло до их сознания: «После смерти Будды его последователи в течение ряда столетий показывали в пещере его тень, огромную, страшную тень. Бог умер, но род людской таков, что еще, может быть, в течение целых тысячелетий просуществуют пещеры, где будет показываться Его тень. А нам — нам предстоит еще победить эту тень»*.

С этой точки зрения весь мир должен представиться в новом освещении. Последовательный атеизм должен прежде всего отказать от телеологии: всякое учение, пытающееся объяснить развитие природы и человечества с точки зрения каких-либо конечных целей, должно быть отвергнуто как остаток пережитых верований**. Понятие цели есть первое, в чем Ницше видит *тьню Бога*; оно не имеет ничего общего с действительностью, а представляет собою всецело наше изобретение.

Кто станет на эту точку зрения, тот должен будет признать, что «мир есть хаос». Философия наших дней любит изображать мир как «организм», как «живое целое»; но такое понимание вселенной включает в себе остаток представления о ее целесообразности. Где есть организм, там есть и целесообразность. Но что может быть общего между вселенной и организмом! Отличительная черта всего органического есть питание, рост и размножение. Но как может вселенная расти, как может она размножаться! По отношению к мировому целому организм — нечто производное и позднее, случайное и редкое; это — плесень земли, нарост на земной коре; и мы хотим видеть в этом наросте сущность вселенной, нечто всеобщее и вечное?

* Ibid., § 109. Bd. V. S. 147—149.

** Götterdämmerung, Die Verbesserer der Menschheit, § 1, Bd. VIII. S. 104.

Весь органический мир — не более, как счастливая случайность, преходящее явление нашей земной планеты; а по отношению к мировому целому сама наша планета и вся наша астральная система — не более как случайность. Правильное периодическое круговращение светил вовсе не есть всеобщий закон движения вещества: при одном взгляде на млечный путь возникает вопрос, не есть ли движение беспорядочное, бесформенное общее правило?

Та астральная система, в которой мы живем — не более как исключение; между тем, она-то именно и делает возможным наш органический мир — исключение из исключений. В мировом процессе как целом отсутствуют красота, порядок и форма: это — процесс бессмысленный и безумный. Говорить, что в природе жизнь существенна, значит неправильно уподоблять природу человеку: природа не имеет никаких стремлений, никаких идеалов; для нее жизнь не отличается от смерти; в ней живое — не более, как разновидность мертвого и притом очень редкая разновидность. Не будем говорить о совершенстве природы, о ее мудрости и благодати или, наоборот, о ее злобе и неразумии. Природе вообще чужды наши противоположности добра и зла, разумного и бессмысленного: ей чуждо все человеческое, и она вовсе не хочет подражать человеку.

Раньше Ницше видел в человеке конечную цель природы, ее надежду и спасение. Теперь он отвергает эту мысль, как ложную попытку очеловечить природу, помрачить ее «тенью Бога». Среди всеобщего неустройства вселенной что такое человек с его разумом? Небольшая, эксцентрическая разновидность животного, обреченная, как и все живущее, на непродолжительный срок существования; жизнь этой разновидности — краткий миг, приключение земной планеты, не оставляющее в ней сколько-нибудь заметного следа; сама земная планета — промежуток между двумя состояниями ничтожества, — событие без плана, без разума, самосознания и воли, проявление худшего рода необходимости, — *глупой необходимости*. Напрасно было бы думать, что человек — венец творенья: если мы скажем, что все прочие твари стоят на одинаковой с ним ступени совершенства, то даже и этим мы, пожалуй, припишем ему слишком много; по сравнению с другими созданиями человек — неудачнейшее из животных, — самое болезненное, наиболее отклонившееся от своих инстинктов, хотя, быть может, и самое интересное.

Человечество не есть усовершенствование природы, не есть шаг вперед в ее развитии, потому что в мире, как целом, нет

вообще движения вперед, нет ни прогресса, ни регресса в смысле изменения к лучшему или худшему*. Иллюзия мирового прогресса покоится на иллюзии мировой цели. Наша привычка предполагать цель в основе существующего вечно заставляет нас думать, что мир близится к какому-то состоянию совершенства, что настоящее существует только для будущего. Но если бы мир имел какую-нибудь цель, она уже была бы достигнута; если бы он был способен к «конечному состоянию» совершенства, оно уже давно бы наступило, ибо мировое движение совершалось уже в течение бесконечного времени. Самый факт непрерывного течения явлений доказывает, что мир не имеет цели, а следовательно, не имеет и конца: он беспрестанно умирает и непрерывно нарождается, питаясь своими экскрементами; он вечно течет и неспособен застыть в каком-либо состоянии; в нем нет ничего непреходящего, ничего вечного, кроме самого процесса бесконечного течения. Ошибочно было бы думать, что в своем развитии мир не повторяется: отсутствие повторений предполагало бы в мировой жизни цель, намерение. Если бы мировой процесс был процессом сознательным, осмысленным, то каждая стадия его выражала бы собою известную ступень по пути к совершенству, достигнутый результат, не подлежащий повторению.

Но так как мировой процесс вообще не есть стремление к цели, то он представляет собою движение круговращательное, а не поступательное. Достигнув известного предела в своем развитии, мир снова возвращается к своей исходной точке. Он представляет собою картину непрерывного и бесконечного повторения.

Здесь Ницше проповедует то самое, что в известном романе Достоевского говорит черт, приснившийся больному Ивану Карамазову.

«Да ведь ты думаешь все про нашу теперешнюю землю. Да ведь теперешняя земля, может, сама-то биллион раз повторялась; ну, отживала, леденела, трескалась, рассыпалась, разлагалась на составные начала; опять вода, яже бе над твердию, потом опять комета, опять солнце, опять из солнца земля, — ведь это развитие, может, уже бесконечно раз повторяется, и

* См. для всего предыдущего: *Die fröhliche Wissenschaft*, § 109. S. 322, 1; *Bd. VII. S. 147—149, 234—235, 33—37*; *Der Wille zur Macht*, § 14. *Bd. VIII. S. 229*; *Der Wille zur Macht. Bd. XV. § 384, 461, 173. S. 408, 471, 174—175*; *Der Wille zur Macht*, § 316, 323. *Bd. XV. S. 332, 344—345*.

все в одном и том же виде, до черточки. Скучища неприличнейшая...»

Что Достоевский изображает как кошмарический бред больного Ивана Федоровича, то для Ницше носит на себе печать самой подлинной действительности. И он, подобно черту Достоевского, учит, что все в мире повторяется, до черточки, и Сириус, и паук, и каждое событие нашей жизни в каждую данную минуту. Но в отличие от черта Ницше не считает возможным называть этот круговорот жизни «скучным» или «глупым», так как наши человеческие понятия о разумном или глупом вообще не могут послужить характеристиками для мирового целого. Статья Ницше «О вечном возвращении вещей» была написана в 1881 году, т. е. тотчас после окончания Достоевским «Братьев Карамазовых». Совпадение в мыслях и даже в выражениях здесь, впрочем, случайное, так как в то время Ницше не мог ознакомиться с романом Достоевского, еще не переведенным на какой-либо иностранный язык.

Ницше пытается доказать учение о всеобщем возвращении. Он видит в нем необходимое последствие закона сохранения энергии. Закон этот заключается в том, что энергия или сила вообще не возникает и не уничтожается. Мировая энергия не убывает и не увеличивается; следовательно, она — навеки определенная, неизменная и, значит, ограниченная величина. Но раз мировая энергия — величина количественно определенная, то самое количество ее проявлений, тех комбинаций, в которых она является, не может быть беспредельным. Если этот мир представляет собою вообще определенное количество сил и определенное количество центров силы, то в процессе своего движения он должен повторять определенное и, стало быть, исчислимое количество комбинаций. Количество это может быть огромным и с нашей, человеческой, точки зрения — необозримым; но в бесконечном времени все возможные комбинации должны быть исчерпаны; следовательно, в течение бесконечного времени всякая из возможных комбинаций должна повторяться; мало того, она должна повторяться бесконечное число раз; а так как в каждый данный момент существования мироздания бесконечное время уже протекло, то, стало быть, все возможные комбинации мировых сил уже бесконечное число раз повторялись и столь же бесконечно будут повторяться. Но так как между каждой данной комбинацией и ближайшим ее возвращением в будущем должны пройти все вообще возможные комбинации мировых сил, и так как каждая данная комбинация необходимо обуславливает весь ряд последующих

комбинаций, то мировой процесс представляется в виде круговорота, в котором вечно возвращаются абсолютно тождественные ряды явлений и событий. Это — вечно вращающееся колесо, игра сил, продолжающаяся в бесконечность. Допустим, что в известный момент времени внезапно появляется в мире абсолютно новая, доселе не бывшая комбинация, или что какая-нибудь из бывших уже комбинаций больше не возвратится. Это значило бы, что в общем количестве мировой энергии произошел прирост или убыль; но как то, так и другое противоречило бы закону сохранения или постоянства мировой энергии; следовательно, ни то, ни другое — невозможно.

Ницше сравнивает жизнь мироздания и нашу человеческую жизнь с процессом, который происходит в песочных часах; когда весь песок перешел из одной чашечки в другую, часы переворачиваются, и весь процесс начинается сызнова и так далее до бесконечности. Когда в этом круговращении восстановится наша жизнь, мы найдем в ней ту же печаль и ту же радость, встретим на том же месте того же друга и недруга, тот же солнечный луч и ту же былинку в поле. Каждая наша мысль была уже миллиарды раз продумана и каждое наше чувство — миллиарды раз прочувствовано. Между нашей настоящей жизнью и возвращением ее в будущем пройдут миллиарды и миллиарды лет, но, по сравнению с бесконечным временем, эти миллиарды — то же, что секунда, а мы даже не заметим перерыва, так как в антракте между двумя нашими существованиями погаснет наше сознание.

«Вы думаете, что вам придется надолго успокоиться до вашего возрождения, — говорит Ницше. — Не обманывайтесь, между последним мгновением вашего сознания и первым проблеском новой жизни не протечет никакого времени; смена происходит с быстротою молнии, хотя живые существа измеряют ее миллиардами лет, или даже вовсе не могут ее измерить. Как только нет интеллекта, чередование во времени и отсутствие времени — одно и то же»*.

Ницше подчеркивает ту мысль, что его понимание мирового процесса составляет необходимое последствие атеистической точки зрения: если над миром нет иной, — высшей силы, на-

* Для всего предшествующего о всеобщем круговращении см.: Die ewige Wiederkunft. Bd. XII. S. 51—69; Der Wille zur Macht. Bd. XV. § 375—381, 323. S. 403—412, 338, 344—345; Nachträge zum Zarathustra, § 719—731. Bd. XII. S. 369—371; Die fröhliche Wissenschaft, § 341. Bd. V. S. 265—266.

правляющей его к цели, если над ним нет божественного про-
извола, то мировое движение не может быть чем-либо иным,
кроме процесса круговращения... *

VII

СТРОЙ ВСЕЛЕННОЙ В ЕГО ОТНОШЕНИИ К ЧЕЛОВЕКУ

О чем бы ни говорил Ницше, человек, его задача и цель все-
гда стоят для него на первом плане.

Главный интерес учения о всеобщем возвращении с самого
начала заключается для него в вопросе, что нового вносит это
учение в человеческую жизнь? Как должно оно отразиться на
нашем настроении и деятельности, в чем заключаются его
практические последствия?

Последствия эти представляются необозримыми: с того мо-
мента, говорит Ницше, когда впервые мелькнула эта мысль,
меняются все краски, все освещение нашей жизни, и начинает-
ся новая эпоха истории **.

Прежде всего для человека всеобщее возвращение означает
своего рода бессмертие, вечную жизнь. Но это — вечная жизнь
не в ином и лучшем мире, а именно, — *в этом мире*, в котором
мы теперь томимся и страдаем. Может ли такое бессмертие по-
служить для человека источником утешения и радости? Ниц-
ше справедливо видит в нем новое испытание и новую муку:
«Высшее, что для нас возможно, — говорит он, — это — быть в
состоянии перенести наше бессмертие» ***. В самом деле, бес-
смертие, о котором идет здесь речь, означает прежде всего веч-
ность страдания, бесплодность всяких попыток улучшить ок-
ружающее и усовершенствовать самих себя. Вся человеческая
жизнь есть стремление подняться над настоящей минутой, ис-
кание иных и лучших ценностей, чем те, которыми мы облада-
ем; при этих условиях, что может быть для нас ужаснее созна-
ния, что настоящей минуте суждено бесконечное число раз
повторяться, что все время, имеющее пройти между настоя-
щею минутой и возвращением ее в будущем, пролетит как мол-
ния! Можем ли мы радоваться тому, что вся наша жизнь есть
беспрерывное и вечное переливание из пустого в порожнее? Не

* Die ewige Wiederkunft, § 104. Bd. XII. S. 57.

** Ibid., § 120. Bd. XII. S. 65.

*** Nachträge zum Zarathustra, § 721. Bd. XII. S. 369.

должно ли новое учение в конце концов убить в нас всякую энергию?

Достоевский в своих «Записках из мертвого дома» говорит между прочим, что для человека нет ничего мучительнее бессцельной работы: если бы мы были вынуждены в течение долгого времени повторять один и тот же ряд бессмысленных действий, например, переносить кучу песка с места на место, это было бы для нас своего рода адской мукой. Ницше, сравнивающий наше существование с процессом в песочных часах, утверждает в сущности, что вся наша жизнь такова. Если прибавить к этому, что самая наша смерть должна несчетное число раз повториться, то возвращение всего существующего окажется для нас тем вечным адом, от которого не спасает даже самоубийство.

Сам Ницше опасается возможных последствий своего учения: быть может, — говорит он, — оно окажется убийственным именно для лучших людей, для тех, которые предъявляют к жизни наивысшие требования! Не будет ли оно служить утешением для худших? Ведь в конце концов оно может льстить плоским инстинктам массы, которая мирится с обыденным: животным существованием. Вышние, лучшие люди всех позже примирятся с вновь открытою истиною: в этом, говорит Ницше, заключается страдание тех, кто любит истину*.

Человек хочет жить осмысленно, разумно; в этом заключается то специфически человеческое, что отличает нас от прочих тварей. «Человек, — говорит Ницше, — мало-помалу стал фантастическим животным, для которого сверх того, в чем нуждаются прочие животные, необходимо еще одно условие существования: человек должен от времени до времени знать, почему он существует; его род не может процветать без периодически возникающего доверия к жизни. И род человеческий будет всегда от времени до времени постановлять: “Есть нечто такое, чего уже безусловно нельзя высмеять”**». Этим Ницше объясняет беспрестанное возрождение учения *о цели существования* в религиях и философских системах; в учении этом он видит «*заблуждение*, необходимое для сохранения человеческого рода»***.

Убейте в человеке веру в его цель, и вы убьете в нем человека. Примириться с существованием, в котором не видишь цели

* Ibid., § 729, 730. Bd. XII. S. 370—371.

** Die frohliche Wissenschaft, § 1. Bd. V. S. 37.

*** Ibid. S. 33—37.

и смысла, значит в конце концов отречься от разума, ибо всякое движение нашего разума предполагает цель, к которой оно направлено: бесцельное — то же, что неразумное. На том же предположении покоится вся наша воля: хотеть сознательно — значит предполагать, что есть нечто безусловно ценное, безусловно достойное желаний. Вера в цель жизни, — это то солнце, которое озаряет наше существование; но верить в цель — значит верить в разум как начало и конец существующего, т. е., в конце концов, верить в Бога. Ницше чувствует, что религиозная потребность лежит в корне нашего существа, и в этом — тайная мука его атеизма. В своем отрицании цели он отдает себе отчет в том, что значит для человека утрата Бога.

«Слыхали ли вы, — говорит он, — о том сумасшедшем, который в ясное утро зажег фонарь и побежал на площадь, без умолка крича: “Я ищущу Бога, я ищущу Бога!” Так как там толпилось множество неверующих, то он вызвал громкий смех. Не пропал ли он? — сказал один. Или он сбежал как ребенок? — сказал другой. Может быть, он спрятался? Боится нас? Скрылся на корабль, выселился? — так кричали и смеялись они все вместе. Безумный бросился в середину толпы, пронзая их взором. Куда девался Бог, — воскликнул он, — это я вам сейчас скажу! Мы его били, я и вы, мы все его убийцы. Но как мы это сделали? Кто дал нам губку, чтобы стереть весь горизонт? Как мы могли испить океан? Что мы сделали, когда отделили эту землю от ее солнца? Куда стремится она, куда стремимся мы теперь? Не падаем ли мы непрерывно назад, вперед, в сторону, во все стороны? Существует ли еще верх и низ? Не блуждаем ли мы в бесконечной пустоте? Не объаты ли мы дыханием пустого пространства? Не стало ли оно холоднее? Не сгущается ли постепенно мрак ночи над нами? Не должны ли мы зажигать фонарей утром? Разве вы не слышите, как шумят могильщики, роющие могилу Богу? Или вы не ощущаете запаха божественного тления? И боги тлеют! Бог умер, Бог пребывает мертвым!»

Всего поразительнее в этих строках то, что атеист Ницше, видимо, сочувствует безумному. Безумный, для которого утрата Бога есть утрата солнца, а жизнь без Бога — блуждание во мраке вечной ночи, посрамляет толпу равнодушных и легкомысленных, которые не сознают значения и последствий своего отрицания.

Среди молчания изумленной толпы сумасшедший в конце концов бросил на землю свой фонарь, разбил его на куски и сказал: «Я явился слишком рано, мое время еще не настало.

Это великое событие еще в пути; оно еще не достигло до человеческого слуха. Молния и гром требуют времени, свет небесных светил требует времени, деяния требуют времени уже после того, как они совершены, чтобы стать доступными зрению и слуху людей. Это деяние — от них дальше самых отдаленных созвездий, и, однако, — они его совершили» *.

VIII

Если религиозная по самой природе своей вера в «цель жизни» составляет необходимое условие существования человеческого рода, то для Ницше это значит, что в этих условиях скрывается ошибка и что надо создать для человека новые условия существования. То солнце, которое наполняет жизнь людей теплом и светом, для него померкло; но как ему жить без солнца! Где ему найти покой и как оправдать свое существование. «Я уже ничего не ищущу, — говорит он, — я сам хочу создать для себя солнце» **.

В ранний период своей философской деятельности Ницше искал метафизического утешения и находил его в созерцании единой вечной сущности, того безусловного, подлинного бытия, которое уже «не может быть отрицаемо». Теперь он приходит к тому заключению, что над миром явлений нет ничего безусловного, «ничего такого, чего бы нельзя было высмеять». Для него нет более утешения метафизического. И он ищет утешения уже *не по ту сторону, а по сию сторону мироздания* ***, в области движущегося, изменчивого.

Он хочет найти утешение в той самой мысли о всеобщем возвращении, которую он считает роковой для человека и человечества. Но, чтобы принять эту мысль как утешение, нужно изменить все наши воззрения на жизнь и ее задачи: для этого необходима «переоценка всех ценностей» и прежде всего — отречение от всякой морали.

Та пессимистическая или, как говорит Ницше, та «нигилистическая» точка зрения, которая осуждает мир и считает жизнь невыносимой, есть результат неправильного применения требований разума и в особенности — наших нравственных требований к мировому целому. Наш разум всюду ищет цели и

* Die fröhliche Wissenschaft, § 125. Bd. V. S. 163—164.

** Ibid., § 320. S. 244.

*** Versuch einer Selbstkritik. Bd. I. S. 13—14.

смысла, и вот мы осуждаем мир, потому что в нем нет смысла, потому что наша категория *цели* к нему неприложима. Мы ищем в мировом целом *единства* и опять-таки осуждаем его, потому что не находим в нем ничего, кроме беспорядочной множественности явлений, ничего соответствующего нашей идее единства. Мы предъявляем к жизни наши требования правды, добра и в результате — обесцениваем жизнь, потому что окружающая действительность полна неправды и зла, потому что она оказывается в полном несоответствии с *нашими* нравственными требованиями. Словом, пессимизм осуждает вселенную, потому что она не выдерживает критики *наших* идеалов, противоречит *нашим* ценностям*.

Отсюда вытекает такой вывод: чтобы преодолеть пессимизм, мы должны отрешиться от наших лживых категорий разума; чтобы полюбить жизнь, мы должны сами, подобно внешней природе, стать «по ту сторону добра и зла», разбить скрижали наших ценностей.

С христианской точки зрения, весь мир во зле лежит: он осужден, потому что он находится во власти греха. Первый результат отрицания целей в мире есть отрицание греха, оправдание мира. Раз над вселенной нет высшей воли, и, следовательно, высшего идеала и критерия, то в ней *нет греха*: все существующее безгрешно и невинно. Раз в нашей оценке природы мы возвысились над противоположностью добра и зла, всякое негодование против неустройства мироздания, всякое осуждение жизни само собою падает. Все вещи «крещены в источнике вечности», все они пребывают «по ту сторону добра и зла». Наши понятия о добре и зле — как бы облака, помрачающие наше зрение; поднимемся над этими облаками! Тогда ничто не помешает нам созерцать ясное, чистое небо и наслаждаться им. Проклятие, тяготеющее над жизнью, для нас превратится в благословение**, зло перестанет вызывать в нас отвращение, — оно уже не будет нуждаться в оправдании. Жестокость природы, дикое проявления животной страсти в ней и в человеке уже не будут для нас предметом ужаса***.

Такое отношение ко внешней природе с точки зрения Ницше не есть акт выражения покорности или смирения. Смире-

* Menschliches, Allzumenschliches, § 28. Bd. II. S. 46; Der Wille zur Macht, § 59. Bd. XV. S. 14—19.

** Der Wille zur Macht, § 280. Bd. XV. S. 288; Götzendämmerung. Bd. VIII. S. 90; Also sprach Zarathustra. Bd. VI. S. 240—244.

*** Der Wille zur Macht, § 461. Bd. XV. S. 471—472.

ние есть акт самоотрицания человеческой воли: оно предполагает высшую волю над нами, которой мы подчиняемся. Если такой высшей воли не существует, то нам некому покоряться, не перед кем смиряться. Становясь по ту сторону добра и зла, мы тем самым признаем себя частью всемогущей природы. Это уже не самоотрицание, а, напротив того, высший акт самоутверждения воли, жаждущей жизни.

Признавая, что нет ничего высшего над миром, мы тем самым обожествляем природу и самих себя. Отрицая какую бы то ни было жизнь по ту сторону мироздания, мы тем самым утверждаем, что именно *этот* мир, именно *эта* жизнь божественна. Мы благословляем существующее, изрекаем ему наше «аминь», «да будет»*.

Такое отношение ко вселенной носит на себе печать своего рода религиозности, но религиозности уже не христианской, а языческой. Ницше прямо заявляет себя язычником и противопоставляет Христу греческого бога Диониса — Вакха. Христос, распятый на кресте, — символ самоотрицания жизни. Напротив, Дионисий являет в себе опьянение жизнью, восхищение ею. Это — та же мысль, которая была выражена Ницше еще в юношеском его произведении «Происхождение трагедии». Теперь, как и тогда, образ Дионисия олицетворяет собою для нашего философа его надежду и утешение. Дионисий для него — символ вечного круговращения мировой жизни, вечного возвращения всего существующего, радостное явление всемогущей силы жизни, беспрестанно умирающей и воскресающей**.

Находить утешение в культуре Дионисия для Ницше значит радоваться самому неустройству мирового целого, его хаосу и бессмыслице. Именно в этом и заключается для нашего философа признак «высшего человека» и высшего настроения. Ницше не только мирится с жизнью в том виде, как она была и есть: он хочет ее таковою на веки вечные, требует бесконечного повторения не только самого себя, не только отдельных сцен мировой комедии, но всей этой комедии от начала до конца***.

Частичное утверждение или отрицание мировой жизни представляется в высшей степени нелогичным. Всякое явление, всякое событие необходимо обусловлено всем предшеству-

* Also sprach Zarathustra. Bd. VI. S. 242; Der Wille zur Macht. Bd. XV. § 362, 365, 366, 374; S. 387, 399, 390—392.

** Der Wille zur Macht, § 385, 480; Bd. XV. S. 411, 485—486.

*** Ibid., § 461. S. 471—472; Jenseits von Gut und Böse, § 56. Bd. VII. S. 80.

ющим рядом мировых явлений и в свою очередь определяет как одно из условий весь последующий ряд. Поэтому, если мы хотим чего-либо в жизни, мы тем самым хотим мировой жизни в ее целом; напротив, если мы что-либо отрицаем, мы тем самым отрицаем все*.

Желать жизни — значит, стало быть, желать и страдания, и неправды, которые роковым образом с нею связаны. Каким же образом все это может стать для нас желательным? Это возможно только для тех избранных, которые способны возвыситься до «трагического настроения». Сущность этого настроения заключается в том, что мы смотрим на мир как на прекрасное и занимательное зрелище: в драме необходимы опасности, страдания и даже самая смерть; все это сообщает ей интерес и служит источником наслаждения.

Та красота мирового целого, которая нас окрыляет и радует, по Ницше не есть что-либо присущее природе вещей: сами по себе вещи не прекрасны и не безобразны; красота привносится в них *нашим* эстетическим созерцанием, *нашим* художественным творчеством. Но *без этой лжи искусства жизнь была бы невыносимой*: наше существование может быть оправдано для нас только как эстетический феномен. В науке действительность является перед нами безо всяких прикрас, во всей своей наготе; научный анализ убеждает нас, что вся жизнь наша покоится на иллюзии, что в основе всех наших чувств и нашего самосознания лежит сплошное самообольщение; жить с *этой* истиною для нас было бы невозможно. Научное понимание мира повлекло бы за собою отвращение к жизни и самоубийство, если бы оно не находило себе противовеса в искусстве. Искусство дает нам силу отвлекаться от самих себя, смотреть на жизнь и на наше собственное существование как бы в известной перспективе, в художественном отдалении; а издали оно кажется прекрасным; вся скорбь нашего бытия обращается в эстетический феномен; мы можем смеяться, плакать и радоваться**.

С этой точки зрения сама жизнь превращается в своего рода искусство. Наше существование лишено объективной цели, но творчество — в нашей власти: мы сами можем создать для себя цель и ценности, устроить нашу жизнь так, чтобы она производила впечатление прекрасного, т. е. была эстетическим явлением. Нам предстоит *жить вечно*, т. е. вечно возвращаться в

* Der Wille zur Macht, § 478. Bd. XV. S. 484.

** Die fröhliche Wissenschaft, § 107, 299, Bd. V. S. 142—143, 228—229.

периодическом возобновлении всего существующего. Будем же вести себя так, чтобы наша жизнь действительно носила на себе печать вечности, будем мыслить и чувствовать так, чтобы мы могли желать вечного повторения каждой нашей мысли и каждого нашего чувства: в этом именно и состоит *искусство жить*.

Раз человек становится творцом своей жизни, весть о всеобщем возвращении вещей звучит для него как великое утешение и радость: он сознает, что он творит нечто *непреходящее, вечное*; он чувствует себя таким образом *спасенным от закона всеобщего течения вещей и всеобщего умирания**. Бессмертна та минута, говорит Ницше, когда я создал учение о всеобщем возвращении: ради этой минуты я могу вынести всеобщее возвращение**.

Чтобы вынести эту мысль, требуется вообще сверхчеловеческая сила. Поэтому Ницше думает, что ей суждено произвести переворот в истории человечества: те расы, для которых учение о всеобщем возвращении окажется невыносимым, заранее обречены на гибель; напротив, те, которые примут его как благую весть, предназначены к господству***. Крушение религии будет иметь роковое значение для всех слабых, вырождающихся человеческих типов: утратив веру в цель существования, большинство людей мало-помалу погрузятся в апатию, перестанут стремиться к чему бы то ни было и начнут вымирать. В конце концов останутся на сцене только те люди крепкого закала, которые способны радоваться вечному повторению своего существования; среди этих людей возможно такое общественное состояние, о котором доселе не смел мечтать ни один утопист****.

Таким образом, учение о всеобщем возвращении подготавливает переход человечества к новому типу *сверхчеловека*, коему суждено восторжествовать в будущем; в этом заключается для Ницше источник новой радости. С этой точки зрения он приветствует появление тех пессимистических учений, которые отнимают у людей слабых охоту жить. Пессимизм, говорит он, — полезное и мощное орудие в руках философа; это — тот

* Ibid., § 373. S. 330—331; Die ewige Wiederkunft, § 116, 117, 121, 124, 125. S. 64—67; Nachträge zum Zarathustra, § 723. S. 369—370.

** Ibid., § 431, 371.

*** Der Wille zur Macht, § 375. Bd. XV. S. 403.

**** Die ewige Wiederkunft, § 151, 121. Bd. XII. S. 63, 65—66.

молот, который раздробляет все неспособное к жизни, устраняет с дороги выродившиеся и вымирающие расы, прокладывая путь для нового порядка жизни*.

IX

Прежде чем приступить к изложению дальнейших отделов учений Ницше, необходимо оглянуться на пройденный путь и подвергнуть критическому разбору то, что уже было здесь изложено. Мы видели, что исходная точка философии Ницше есть атеизм; ее конечный результат есть *отрицание человека*, которое выражается в двоякой форме — теоретического суждения и практического предписания.

Теоретическое отрицание сводится к констатированию факта. Если этот чувственно воспринимаемый мир представляет собою единственную реальность, если над ним нет иной, высшей действительности, то нет вообще ничего такого, что возвышало бы человека над окружающей его средой: он — не более, как *явление природы*, равноценное другим ее явлениям, или, точнее говоря, одинаково с ними бесценное. Из того, что над миром нет Бога, Ницше заключает, что в нем нет ни верха, ни низа; с этой точки зрения, разумеется, нелепо видеть в человеке нечто «высшее» по сравнению с прочими тварями: одинаково с ними он — проявление общей бессмыслицы.

Смысл этих теоретических суждений, таким образом, сводится к отрицанию человека, как чего-то *особенного* среди внешней природы и противоположного ей. Но отрицание человека является у Ницше еще и в форме практического требования, *императива*. Человек *должен* отрешиться от религиозных предположений своего сознания, от иллюзии цели, от всего вообще специфически человеческого и стать *подобно внешней природе* «по ту сторону добра и зла».

Очевидно, что мы имеем здесь дело с коренным противоречием в точке зрения Ницше. Противоположность между человеком и внешней природой представляется ему одновременно и как нечто *несуществующее* и как нечто *существующее, но не должное*, подлежащее устранению.

Если человек есть явление природы столь же необходимое, как и все прочие явления мировой энергии, то обращаться к нему с какими бы то ни было требованиями столь же нелепо,

* Der Wille zur Macht, § 376. Bd. XV. S. 403.

как проповедовать камням. В особенности нелепо требовать от него уподобления природе, возвращения к ней, если он по существу является частью этой природы.

Ницше многократно высказывается в этом смысле: он смеется над теми моралистами, которые хотят улучшить человечество. Невероятно комическим, говорит он, представляется их требование, чтобы человек стал иным, чем он есть; ведь человек — частичное проявление «всеобщего фатума». Сказать ему — «ты должен измениться» — значит требовать изменения мирового целого и не в настоящем только, а в прошедшем, ибо «настоящее» человека есть результат всего прошлого вселенной. Если над мирозданием и над человеком нет никакой цели, то нет никакого масштаба, с точки зрения которого можно было бы что-либо осуждать и направлять жизнь человека к чему-то лучшему*.

Такова точка зрения последовательного имморализма; но все дело в том, что в своем имморализме Ницше не остается, да и не может оставаться последовательным. Одна из наиболее определенных тенденций его философии выражается именно в осуждении человека и в ряде требований, к нему обращенных. Человек для него — «существо с извращенными инстинктами», «неудачное создание», на котором нельзя успокоиться. Все назначение философа заключается в том, чтобы «пересоздать» человеческий тип. «Переоценка всех ценностей — не более и не менее, как требование, чтобы человек *стал другим*, чтобы он отверг те именно ценности, которые доселе определяли все направление его жизни. Более того, философ будущего призван пересоздать не только отдельных людей, но изменить целое направление истории**. И это изменение должно совершиться именно в смысле *возвращения человека к природе*. Критикуя Руссо, Ницше говорит между прочим: «я также говорю о возвращении к природе, хотя это, собственно говоря, не движение назад, а восхождение к свободной, даже страшной природе и естественности, к той естественности, которая играет великими задачами, дерзает играть ими»***. Природа с ее равнодушием к добру и злу представляется здесь уже не как нечто тождественное с человеком, а как нечто стоящее *над ним*, как *идеал*, который может быть достигнут лишь немногими (классиче-

* Götzendämmerung. Bd. VIII. S. 88—90, 100—101.

** Jenseits von Gut und Bose, § 203. Bd. VII. S. 137—139.

*** Götzendämmerung. Bd. VIII. S. 161.

ским образом возвращения человека к природе в желательном смысле является для Ницше Наполеон).

Последовательный имморализм есть прежде всего отрицание всякого долженствования и всякого вообще идеала. И действительно, Ницше многократно высказывается в этом смысле. О долге, учит он, можно говорить только в предположении общей всему человечеству и общепризнанной цели; но такой цели не существует: правда, можно рекомендовать человечеству цель, но в таком случае цель не обязательна: каждый может по своему усмотрению ею руководствоваться или не руководствоваться*. И, однако, от того же Ницше мы узнаем, что имморалисты суть также «люди долга», что и у них есть священные обязанности, от которых они не могут уклониться, например, обязанность правдолюбия и непримиримой вражды против пережитых воззрений**. Все вообще учение Ницше о ценностях есть непрерывное колебание между признанием и отрицанием объективных норм долженствования, не зависящих от человеческого произвола.

В этом учении сталкиваются два противоположных тезиса. Первый из них сводится к тому, что в природе нет вообще никаких ценностей. Всякая ценность предполагает какую-нибудь цель, а так как в природе нет никаких целей, и, следовательно, никакого масштаба для оценки существующего, то в ней нет и никаких ценностей: в нашем понятии «ценности» выражается помрачение нашей мысли: оно есть чисто человеческое измышление и иллюзия, нечто такое, что человек привносит в жизнь*. Противоположный тезис, однако, гласит, что в жизни *есть* объективные ценности, что человек должен отрешиться от своих субъективных иллюзий, чтобы принять те ценности, которые даны самой природой.

В этом противоречии обнаруживается основной грех всей попытки Ницше оправдать жизнь. Если бы наши суждения о ценности или бесценности жизни были делом личного вкуса, субъективного произвола, то самая попытка оправдать жизнь была бы излишнею и нелепою. Ибо оправдать жизнь, — значит защитить ее доводами, убедительными не для меня только, но

* Morgenröthe, § 108. Bd. IV. S. 103; Menschliches, Allzumenschliches, § 34. Bd. II. S. 51—52.

** Morgenröthe, Vorrede, § 4. Bd. IV, S. 8; Jenseits von Gut und Böse, § 226. Bd. VII. S. 181—182.

*** Menschliches, Allzumenschliches, § 33. Bd. II. S. 50—51; Der Wille zur Macht, § 383. Bd. XV. S. 408.

и для других: это значит — открыть в ней такие ценности, которые не зависят от прихоти, а имеют значение объективное, представляются желательными для всех вообще, а не для меня только. И Ницше действительно находит в мире нечто такое, что представляется ему объективно ценным: *силу жизни*, беспрестанно обновляющейся и торжествующей над смертью, величие и красоту внешней природы.

Но философский анализ тотчас изобличает мнимый характер этих ценностей. Если в природе нет целей, то ценность, точно так же, как и красота природы, есть оптический обман, нечто такое, что существует только для несовершенного глаза зрителя. И опять мы слышим от Ницше, что жизнь сама по себе невыносима, что сделать ее сносною может только «ложь искусства», что надо быть поэтом, чтобы изобрести для себя утешение*.

Стало быть, те «новые скрижали ценностей», которыми Ницше хочет оправдать жизнь, суть не более, как обольстительная ложь? Но если так, то почему же их следует предпочесть тем старым скрижалям, которые Ницше хочет разбить? Ведь и они — обольстительны; ведь традиционные верования также украшают жизнь! «Мы окрасили вещи новыми красками, — говорит Ницше, — и мы непрестанно продолжаем нашу живопись; но что значит наше искусство в сравнении с великолепием красок старого мастера, — я разумею старое человечество»**. Ницше восстает против христианского оправдания жизни потому, что он видит в нем ложь и потому, что его правдолюбие не хочет мириться с тем, что он считает обольстительным обманом. Но что же дает нам Ницше взамен отвергнутого? Такое оправдание жизни, которое покоится на «лжи искусства»!

Но, спрашивается, можем ли мы успокоиться на сознательной лжи? Может ли красота вселенной нас радовать, если мы сознаем, что вся эта красота — сплошной обман нашего зрения? Нам предлагают успокоиться в мире прекрасных грез; но такое успокоение представляется невозможным: красота может нас радовать до тех пор, пока мы верим в ее объективную действительность; как только мы начинаем сознавать, что она только — *наш сон*, мы освобождаемся от очарования. И разочарование окончательного пробуждения будет для нас тем ужаснее, чем прекраснее было сновидение: чем обольстительнее ис-

* Mehschliches, Allzumenschliches, § 33. Bd. II. S. 51.

** Die fröhliche Wissenschaft, § 152. Bd. V. S. 180.

чезающий мираж, тем ощутительнее для путника страдания пустыни.

К чести Ницше надо сказать, что он всегда был выше своего учения и никогда не находил в нем полного удовлетворения. После всего сказанного им о ценности и радостности жизни не странно ли слышать от него такое признание: «мысль о самоубийстве — великое утешение; благодаря ей для нас благополучно кончаются многие мучительные ночи» *. Тут мы имеем такое «утешение», которое разом ниспровергает все прочие утешения философии Ницше. К тому же изо всех этих утешений не найдется, быть может, ни одного, которое бы не было разоблачено и осмеяно самим автором «Заратустры». Послушаем, например, что он говорит о красоте вселенной: «Человек думает, что сама вселенная преисполнена красоты, но он забывает себя, как причину этой красоты! Он один наделил ее красотой, увы! — человеческою, чересчур человеческою красотой; в сущности, здесь человек любит себя собственным своим отражением в вещах: он находит прекрасным все то, что отражает его образ: в суждениях о красоте выражается *тщеславие человеческого рода*» ** (курсив мой). Трудно в большей степени развенчать ту красоту, в которой Ницше видит оправдание человеческого существования!

Мы видели, что для нашего философа — высшее, чего может достигнуть человек, есть «трагическое настроение», которое выражается в «любви к фатуму» ***. Любовь эта обнаруживается в том, что человек хочет вселенной, изрекает свое «аминь» роковому сцеплению ее событий. Интереснее всего то, что и это «трагическое настроение» было опять-таки разоблачено и осмеяно самим Ницше. «Мы смеемся, — говорит он, — над тем, кто выходя из своей комнаты во время солнечного восхода, говорит: “Я хочу, чтобы солнце взошло”. Мы смеемся также и над тем, кто, не будучи в состоянии остановить вращающегося колеса, говорит: “Я хочу, чтобы оно вращалось”. Смешон для нас и тот, кто, будучи повержен на землю в борьбе, говорит: “Здесь я лежу, ибо я хочу здесь лежать”. Но шутки в сторону! Поступаем ли мы когда-нибудь иначе, чем эти трое, когда мы произносим наше “я хочу”?» **** Этот краткий афоризм заключает в себе злую насмешку над философией Ницше:

* Jenseits von Gut und Böse, § 157. Bd. VII. S. 107.

** Götzendämmerung. Bd. VIII. S. 131.

*** Die fröhliche Wissenschaft, § 276. Bd. V. S. 209.

**** Morgenröthe, § 124. Bd. IV. S. 125.

тут все его «оправдание жизни» разоблачается как выражение комического бессилия.

Философия для Ницше есть прежде всего эксперимент над собственной жизнью. Он чувствует, что его мысль подкашивает основные предположения его существования и спрашивает себя: *возможно ли жить с истиною!** Мы знаем, что этот эксперимент окончился для Ницше умопомешательством. Да иначе оно и быть не могло. Он вложил всю свою душу в учение, которое отрицает цель жизни. Но ведь это значит отрицать именно то, что обуславливает всю нашу жизнь и все наше сознание: всякое наше желание, всякое движение нашей мысли направлено к цели, и всякая наша цель предполагает *цель безусловную*, на которой покоится весь наш ряд целей, — предел и оправдание всякого хотения. Ницше отвергает безусловное, отвергает конечную цель, признавая в ней «тень Бога». И, однако, что такое его философия, как не искание цели! Он остается религиозным в самом своем атеизме: «тень Бога» гонится за ним по пятам и не дает ему покоя.

Х

ОЦЕНКА ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО РАЗУМА

Переоценка всех ценностей в философии Ницше выражается прежде всего в новой оценке человеческого разума. Переходя к этому отделу его философии, мы чувствуем, что у нас колеблется почва под ногами. Перед нами открывается целый лабиринт противоречий. Здесь самоуверенность разума, крайнее его самоутверждение вдруг переходят в скептицизм и отчаяние. С одной стороны, Ницше проникнут радостным сознанием могущества человеческой мысли; с другой стороны, для него недостоверность составляет как бы общую печать всей нашей умственной деятельности. В жизни человека разум — самое ценное и вместе с тем — самое бесценное, достойное презрения: он — источник высших наших радостей и вместе с тем — наша казнь, как бы проклятие нашего существования; он — цель нашей жизни и вместе с тем — злейший ее враг.

Ницше видит логическое последствие атеистической точки зрения в том, что над нашей человеческою мудростью нет иной, высшей мудрости**. Наш человеческий разум — высший

* Die fröhliche Wissenschaft, § 11. Bd. V. S. 152.

** Ibid., § 285. Bd. V. S. 216.

критерий истинного, доброго и прекрасного: достоверным должно быть признаваемо только то, что может быть логически оправдано; всякое человеческое верование безотчетное, не проверенное разумом, достойно презрения, как результат умственной недобросовестности* и обречено на погибель: ибо нет той веры, которая могла бы противостоять всесокрушающей силе логического анализа.

В глазах Ницше наш разум, умертвивший Бога, тем самым заявляет себя как высшую силу, никому не подчиненную и абсолютно свободную. Сознание этой силы сообщает философу бодрость и счастье: «Для нас, философов и свободных мыслителей, — говорит он, — известие о смерти Бога — как бы проблеск новой утренней зари; наше сердце преисполняется при этом благодарности, удивления, ожидания и надежды. Наконец-то перед нами опять свободный, хотя, быть может, и не совсем ясный горизонт; наконец-то наши корабли могут снова выйти на простор, навстречу всякой опасности; всякая дерзость познающего вновь становится дозволенной! Опять перед нами открытое море, наше море: такого открытого моря, быть может, раньше никогда не существовало»**.

Для отмеченной здесь черты настроения Ницше типичны заглавия двух его сочинений — «Утренняя заря» и «Веселая наука». В его глазах радости свободной мысли сообщают новую ценность жизни. «Нет, — говорит он, — жизнь меня не разочаровала. С каждым годом она представляется мне более богатую, желательную и таинственную с того дня, когда ко мне явился великий освободитель — та мысль, что жизнь может быть экспериментом познающего, а не обязанностью, роковой случайностью или обманом. *Жизнь есть средство познания* (курсив мой); с этой верой в сердце можно жить не только бодро, но и весело, и весело смеяться»***.

Свободная мысль не влечет за собою, впрочем, счастья как неизбежного последствия, ибо она пробуждает человека от сна, лишает его того спокойствия, которое составляет необходимое условие счастья. Но она представляет собою то высшее сокровище, по сравнению с которым блекнет самое счастье. Почему мы так опасаемся возможного возвращения человечества к варварству? Потому ли, что варварство влечет за собою несчастье? Нет, варвары всех времен были счастливее нас. «Но стремле-

* Die fröhliche Wissenschaft, § 2. Bd. V. S. 38.

** Ibid., § 343. S. 272.

*** Ibid., § 324. S. 245.

ние к познанию в нас слишком сильно, чтобы мы могли ценить счастье без познания или примириться со счастьем непрерывного самообмана». Стремление к познанию стало в нас преобладающей страстью, от которой ничто не может заставить нас отказаться даже в том случае, если мы сознаем себя несчастными в нашей любви*.

На этом пути самоутверждения разума Ницше ждут новые разочарования. Как только он пытается осуществить права своей свободной мысли, философский анализ тотчас обнаруживает, что *для человеческого разума нет места в строе вселенной*. Самоуверенность и самодовольство улетучиваются как дым, уступая место сознанию бессилия и ничтожества.

И в самом деле, чем может быть наш человеческий разум среди бессмысленной вселенной? Частью всеобщей бессмыслицы, всеобщего неразумия? Но можно ли говорить вообще о неразумном разуме? Не будет ли противоречием сказать, что разум наш бессмыслен в основном своем стремлении и источнике? Не значит ли это просто-напросто признать, что он есть нечто мнимое, кажущееся только! Или, быть может, по отношению к мировому целому разум представляет собою некоторое *исключение*, нечто чуждое этому целому? Но это противоречило бы основной точке зрения Ницше: она именно в том и заключается, что разум не есть нечто особое и исключительное в мире, а только частное проявление общего порядка, точнее говоря, общего беспорядка мироздания.

Самой постановкой занимающего нас вопроса мысль Ницше обрекается на нескончаемые блуждания: он непрерывно колеблется между двумя диаметрально противоположными оценками человеческого разума. Его Заратустра видит в человеческой мудрости своего рода *дурачество* мировой стихии. «Во всем существующем, — говорит он, — одно представляется невозможным, — разумность. Правда, по планетам рассеяно немного разума, некоторое семя мудрости, — эта закваска примешана ко всем вещам: *дурачества ради* ко всем вещам примешана мудрость»**.

Сознание, разум — не более, как привилегия ничтожной разновидности органического мира — человечества. По отношению к мировому процессу в его целом вся коллективная работа человечества не имеет значения; даже и по отношению к жизни человечества область сознательного, разумного составляет

* Morgenröthe, § 429. Bd. IV. S. 296—297.

** Also sprach Zarathustra. Bd. VI. S. 243.

весьма незначительный отдел: сознание — одна из функций нашего организма, одно из средств для его развития, для увеличения общей суммы его могущества; поэтому рассматривать сознание или какую-либо область сознательного как высшую ценность — в высокой степени наивно: это значит возводить средство в цель, боготворить одно из орудий нашего ничтожного существования*.

Жизнь человечества, как и все существующее, нелогична в своем корне, неразумна в самой своей сущности: если наше сознание — не более как орудие этой жизни, то это значит, что и оно нелогично в своем первоначальном источнике. Вся область логического первоначально произошла из нелогического; наш разум — плод и завершение инстинктов, направленных к сохранению нашего организма и к увеличению его могущества. Можем ли мы быть уверены, что наше развитое сознание утратило печать своего первоначального происхождения, что оно с течением времени *стало логичным*? У Ницше этот вопрос разрешается в отрицательном смысле: наш разум теперь, как и прежде, является рабом наших слепых инстинктов. «Ход логических мыслей и заключений в нашем теперешнем мозгу соответствует процессу развития и борьбы влечений, из коих каждое весьма нелогично и неправдиво; обыкновенно мы узнаем только результат этой борьбы: так быстро и скрытно работает в нас этот древнейший механизм»**. Нелогичное в человеке — необходимо; в этом заключается одно из тех открытий, которые способны привести в отчаяние мыслителя***.

Если так, то спрашивается, приспособлен ли наш разум к познанию истины, заслуживает ли он вообще доверия? Очевидно, нет. Раз назначение разума сводится к тому, чтобы служить орудием сохранения человеческого рода, то все наше мышление представляется абсолютно недостоверным: иные истины для нас губельны; многие заблуждения необходимы в интересах нашего процветания и могущества. Поэтому, чтобы исполнять свое назначение, разум должен оставаться сферой заблуждений, спасительных для человеческого рода. «В конце концов, — спрашивает Ницше, — что такое истины человека? Это — его неопровержимые заблуждения»****.

* Der Wille zur Macht, § 315. Bd. XV. S. 336—338.

** Die fröhliche Wissenschaft, § 111. Bd. V. S. 152—153.

*** Menschliches, Allzumenschliches, § 31, 32. Bd. II. S. 48—49.

**** Die fröhliche Wissenschaft, § 265. Bd. V. S. 204. Обращаю внимание читателя на то, что отмеченные здесь противоположные оценки

Путем критического анализа Ницше пытается обнаружить ложь основных предположений нашего сознания. Одним из этих предположений является наша вера в истину. Истинное — то же, что необходимое, постоянное в вещах: истинно — то, что не может быть иначе; те впечатления, на основании которых мы составляем суждения о внешнем мире и о самих себе, сменяют друг друга; и вот мы предполагаем, что за этой непрерывной сменой наших впечатлений скрывается нечто постоянное, нечто такое, что составляет подлинное бытие вещей, непреходящую их истину. В этом предположении заключается первая и основная ложь нашего сознания, ибо все в мире течет и ничто не остается неизменным. Предполагать, что в мире есть нечто пребывающее, неизменное, значит предполагать в нем перерыв, остановку; между тем существенное свойство мирового процесса заключается именно в его непрерывности, следовательно, в отсутствии чего-либо пребывающего, постоянного.

Все наше познание сводится к отыскиванию постоянных свойств вещей, т. е. именно того, чего нет в вещах. Эта ложная вера в постоянство сущего коренится, как и все прочие пред-рассудки нашего разума, в физиологических потребностях, в присущем нашему организму стремлении к самосохранению и росту: если бы мы не верили, например, что огонь обладает постоянным свойством — жечь, что одни типы животных для нас постоянно полезны, другие же — постоянно вредны, то наш род был бы осужден на скорую гибель. Наше постоянство в вере для нас спасительно; и вот мы принимаем это постоянство за свойство самих вещей. Весь процесс нашего познания таков: *мы возводим условия сохранения нашего существования в объективные свойства вселенной* *.

«Что такое вообще категории нашего разума и наши логические законы? Это — такие представления, которые в процессе развития человечества оказались *полезными* для сохранения человеческого рода. Вследствие своей полезности они стали

человеческого разума не могут быть относимы к различным периодам творчества Ницше, так как они встречаются *рядом* в одних и тех же сочинениях. Знаменитый текст о жизни как *средстве познания* находится в том же сочинении «Die fröhliche Wissenschaft» (§ 324. S. 245), где разум изображается как *орудие* нелогических, слепых инстинктов (§ 111. S. 152—153).

* Der Wille zur Macht, § 269, 270, 283—285. Bd. XV. S. 274—275, 291—294; Die fröhliche Wissenschaft, § 111. Bd. V. S. 152—153.

предметом постоянной веры, приобрели для нас значение непреложных и априорных истин. Иначе говоря, познавательный процесс покоится на том предположении, что полезное для нас есть истинное»*.

Можем ли мы, по крайней мере, верить в постоянство наших логических законов, в их неизменность как форм *нашего* сознания? С точки зрения Ницше это представляется недопустимым. Самые формы нашего сознания представляют собою нечто возникшее во времени: они свойственны тому человеку, которого мы знаем, т. е. человеку, как он существовал за последние четыре тысячелетия: это не дает нам права говорить о их вечности; в области человеческого сознания, как и во всем существующем, нет вечных фактов, нет абсолютных истин**. Во всех человеческих суждениях критерием служит сам человек, его польза, его стремление к господству над вещами; но, так как человек непрерывно изменяется, у него не может быть постоянного критерия для суждений о вещах; поэтому наши суждения выражают собою не истину, а только наше преходящее настроение. С этой точки зрения, говорит Ницше, следовало бы, собственно говоря, отказаться от всяких суждений; но на это мы не способны: человек так устроен, что он непременно должен чувствовать к одним предметам влечение, к другим — отвращение; он не может обойтись без оценки вещей, а потому — и без суждения о них***.

Вера в разум связана с критическим отношением к свидетельствам наших чувств: метафизика всех веков противоположала разум, как сферу достоверного и истинного, обманчивым чувствам; как бы ни были различны метафизические системы, они всегда сходились в том, что истинное бытие есть сверхчувственное; все то, что доступно чувствам, есть, напротив, область бытия призрачного, кажущегося.

У Ницше — как раз наоборот: отрицание разума связывается с реабилитацией чувств и с глумлением над всякой вообще метафизикой. Для него истинным и достоверным представляется только чувственно воспринимаемый мир со всем его бесконечным разнообразием и непостоянством. Из древних философов элеаты⁷ сомневались в достоверности наших чувств, потому что чувства свидетельствуют о разнообразии и изменении вещей, между тем как истинно сущее едино и неизменно.

* Der Wille zur Macht, § 269, 270. Bd. XV. S. 274—275.

** Menschliches, Allzumenschliches, § 2. Bd. II. S. 18—19.

*** Ibid., § 32, 49.

Напротив, Гераклит полагал, что наши чувства лгут, потому что они свидетельствуют нам о постоянстве и единстве вещей, которого на самом деле в них нет. Относясь с величайшим уважением к Гераклиту, понимавшему сущее как непрерывный процесс, Ницше думает, однако, что и Гераклит был не прав в своем скептическом отношении к чувствам. *Чувства наши вообще не лгут*, ни в смысле элеатов, ни в смысле Гераклита. Наш разум впервые фальсифицирует свидетельства чувств, привнося в них свои ложные понятия единства, постоянства, вечности и т. п. Поскольку наши чувства свидетельствуют о непрерывном течении, изменении и уничтожении, они не лгут. Лжет только наш разум, поскольку он утверждает, что за пределами наших чувств есть какой-то истинный мир, сверхчувственный и вечный*.

Сущность мысли Ницше сводится к тому, что мир, доступный нашим чувствам, есть единственная реальность; сверхчувственное в его глазах представляется остатком божественного, «тенью Бога»; метафизика, проповедующая существование истинного мира за пределами явлений, представляет собою пережиток богословия, слабую попытку заменить религию. Чтобы окончательно освободиться от религии, нужно преодолеть еще и метафизику. Для этого мало обнаружить недостатки отдельных систем: надо искоренить ту религиозную потребность, которая лежит в основе всех религиозных и метафизических учений**.

В своей борьбе против метафизики Ницше ясно сознает, что метафизические предположения или, говоря иначе, представления о сверхчувственном, лежат в основе всех наших суждений. В основе всякой метафизики лежит противоположность истинно сущего и кажущегося, мира, как он есть сам в себе и как он нам представляется, — вещи в себе и явления. Отвергая сверхчувственное, Ницше и слышать ничего не хочет о каких бы то ни было метафизических «сущностях». Наши понятия «субстанции» и «вещи в себе», по его мнению, достойны гомерического хохота***.

* Götzendämmerung. Bd. VIII. S. 77. Этот текст, написанный в 1888 году, т. е. почти в самом конце литературной деятельности Ницше, наглядно показывает, как неосновательно противопоставлять последний период его творчества срединному, «позитивному», периоду; ср.: Ibid. S. 83; Der Wille zur Macht, § 279. Bd. XV. S. 286.

** Menschliches, Allzumenschliches, § 20, 27. Bd. II. S. 37—38, 45.

*** Ibid., § 17, 33.

Но, спрашивается, можно ли с этой точки зрения говорить о явлениях? Рассматривать мир, доступный нашим чувствам, как область явлений, значит признавать, что в основе этого мира лежит некоторая сущность, которая нам является. Всякое явление есть явление *чего-нибудь* реального, стало быть, проявление какой-нибудь сущности. Кто отвергает сущность, или, что то же, «вещь в себе», тот, стало быть, должен отвергнуть и явление. Так именно и поступает Ницше: если нет вещи в себе, говорит он, то нет и ее противоположности, «нет явления» *. Если нет мира «истинно существующего», то нет и «кажущегося» **. Нет вообще никаких «вещей»; ибо самое понятие «вещи» покоится на ложном предположении чего-то пребывающего, чего-то неподвижного, чего нет в наших чувствах; ложно, наконец, и самое понятие «бытия», которое покоится на той же фикции. Истинно есть только вечное становление, непрерывный процесс ***.

Тут возникает вопрос, возможно ли становление без становящегося? Всякий процесс, всякое движение предполагает *нечто движущееся*, то, что становится: по-видимому, понятие процесса предполагает понятие сущности, понятие *субъекта*, который переживает процесс, по отношению к которому процесс является *предикатом*. С точки зрения Ницше, однако, это — не более чем предрассудок. Из того, что мы не можем представить себе сказуемого без подлежащего, по его мнению, вовсе не следует, чтобы в основе мирового процесса лежало реальное подлежащее, реальный субъект. Законы нашей грамматики не суть законы вселенной. Самое понятие субъекта — *наше* изобретение, наша фикция, посредством которой мы мыслим существующее.

Идя шаг за шагом в этом направлении, Ницше приходит к тому заключению, что самое наше «я» есть фикция. Декарт учил: «Я мыслю, следовательно, я есмь»; в этих словах, по Ницше, выражается заключение от факта мысли к существованию реального субъекта или сущности, которая мыслит; в этом умозаключении сказалась просто-напросто наша грамматическая привычка — приписывать всякое действие какому-нибудь деятелю. На самом деле из факта мысли мы не вправе заклю-

* Der Wille zur Macht, § 279. Bd. XV. S. 286.

** Götzendämmerung. Bd. VIII. S. 83.

*** Der Wille zur Macht, § 283—285. Bd. XV. S. 291—294; Götzendämmerung. Bd. VIII. S. 77.

чать к реальности нашего «я», ни даже какого-либо «нечто», которое мыслит*.

На тех же основаниях Ницше отрицает понятие причинности. Понятие это, по его мнению, коренится в том же грамматическом предрассудке: от всякого происшествия мы тотчас заключаем к деятелю, который его производит. Этот предполагаемый деятель, которому мы приписываем то или другое из совершившегося, и есть то, что мы называем причиной. На самом деле, «причинность» — не более, как наша субъективная фикция: в мире нет сущностей, нет «деятелей», а следовательно, нет ни причин, ни действий: мировой процесс не может быть расчленен на причины и действия, потому что он вообще не расчленяется на отдельные, обособленные пункты, а течет непрерывно**. Причинное объяснение вселенной есть в сущности попытка истолковать ее по аналогии с тем, что мы находим в нашем внутреннем мире; наблюдая движение наших мускулов вслед за тем или другим актом нашей воли, мы воображаем себя причиной: мы думаем, что наша воля, как субъект, есть тот деятель, та *причина*, которая вызывает движение наших мускулов: объясняя внешний мир по аналогии с внутренним, мы заключаем, что за каждым внешним событием стоит причина, деятель, который обуславливает данное событие совершенно так, как наша воля — движение наших рук и ног. На самом деле в этом ряде умозаключений все неправильно. В нашем внутреннем мире мы не наблюдаем воли как субъекта, как деятеля: вместо того мы находим здесь только последовательность, смену отдельных состояний. Мы видим, что за нашим хотением следует движение, и совершенно ошибочно заключаем отсюда, что есть некоторый метафизический субъект, наша воля, который производит и то, и другое. Дальнейшая неправильность заключается в истолковании внешнего мира по аналогии с внутренним. Это — совершенно произвольная попытка — очеловечить природу***.

Наше сознание вообще представляет собою сплошной мир фикций. Наши логические аксиомы так же призрачны, как и

* Der Wille zur Macht, § 260. Bd. XV. S. 265; cp.: Jenseits von Gut und Böse, § 17. S. 27.

** Der Wille zur Macht, § 280. Bd. XV. S. 286; Die fröhliche Wissenschaft, § 112. Bd. V. S. 153—154.

*** Götzendämmerung. Bd. VIII. S. 93—94; Der Wille zur Macht, § 296, 298, 280. Bd. XV. S. 313—316, 318—320, 286—287; Die fröhliche Wissenschaft, § 127. Bd. V. S. 165.

категории нашего рассудка. Так, например, знаменитый «закон противоречия» представляет собою чисто субъективное правило нашей мысли, которому мы не имеем права придавать объективного значения. Из того, что мы не можем одновременно утверждать и отрицать одного и того же, не следует, чтобы сущее не могло обладать противоречивыми свойствами. Закон противоречия не есть свойство сущего, а выражение нашей человеческой неспособности. Мы вообще не знаем сущего, а потому — не в состоянии решить вопроса о том, приложимы или неприменимы к нему наши логические аксиомы; последние поэтому не суть критерии истины, а только предписания относительно того, что должно *считаться истинным* *.

Спрашивается, можно ли говорить при таких условиях о каком бы то ни было познании? Ницше прямо заявляет, что мы вообще можем не познавать, а только устанавливать наши отношения к вещам: самые точные приемы научного исследования не могут дать нам большего **. Но большего нам и не нужно: что из того, что истина нам недоступна! Думать, что истина для нас ценнее лжи — один из величайших предрассудков; заблуждения нередко в высшей степени способствуют сохранению человеческого рода; напротив, многие «истины» могут оказаться в высшей степени для нас губительными; поэтому ложность того или другого суждения еще не может служить против него возражением: весь вопрос в том, насколько оно может способствовать сохранению и возрастанию нашей жизни ***. Сообразно с этим, предметом искания философии во все века была вовсе не истина, а *здоровье*, т. е. увеличение степени нашего могущества ****.

XI

Для того, кто знает историю философии, весь изложенный только что ряд отрицательных тезисов не представляет чего-либо нового. Из учения Гераклита еще в древности был сделан вывод, что раз в мире нет ничего пребывающего, постоянного, в нем нет ничего истинного: на этом основании еще ученик Гераклита — Кратил⁸ — пришел к убеждению, что всякое чело-

* Der Wille zur Macht, § 271. Bd. XV. S. 276.

** Die fröhliche Wissenschaft, § 246. Bd. V. S. 200.

*** Jenseits von Gut und Böse, § 3. Bd. VII. S. 11—12.

**** Die fröhliche Wissenschaft, Vorrede, § 2. Bd. V. S. 7.

веческое суждение есть ложь. Наконец, у софистов мы находим в связи с элементами учения Гераклита те же положения: отрицание истины, отрицание «бытия», отрицание возможности познания, а также — передачи наших понятий посредством речи и, наконец, — то же подчинение теории практическим потребностям; с этим связывается утверждение, что цель наших суждений — не истина, а увеличение нашего могущества.

Как сказано, Ницше вполне сознает свое сродство как с Гераклитом, так и с софистами⁹: «Наш нынешний образ мысли, — говорит он, — является в высокой степени гераклитовским, демокритовским и протагоровским; достаточно назвать его протагоровским, так как Протагор объединил в себе Гераклита и Демокрита»^{*10}. Сочувствие к софистам усиливается здесь еще и тем, что Ницше видит в них не только провозвестников истинной теории познания, но и первых имморалистов древности**, предшественников его собственного учения о нравственности. Учение софистов вообще представляет для него высшую точку развития греческой философии: после них начинается эпоха упадка***.

Понятно, что скептицизм, доведенный до такой крайности, не может быть последовательным. Всякое логическое отрицание есть активное проявление нашего разума и постольку — самоутверждение разума. Когда предметом нашего отрицания становится самый наш разум, самая наша логика, т. е. *то самое, что отрицает*, мы впадаем в явное противоречие. Наше сомнение в мысли изобличается самым движением нашей мысли, которая сомневается. Если вообще всякое наше суждение есть ложь, то ложно и суждение скептика, который отрицает возможность познания. Абсолютное сомнение должно в конце концов перейти в отрицание самого сомнения, или, что то же, — в утверждение.

В разбираемом учении мы уже отметили это сочетание противоположных крайностей — отрицания разума и веры в него. С этим связывается у Ницше противоречивое отношение к философии. Он восстает против всякого догматизма, признавая во всяких догматах, религиозных и философских, проявление детства мысли****. И, однако, в его философии мы находим ряд догматов. Он признает непознаваемость сущего; самое по-

* Der Wille zur Macht, § 233. Bd. XV. S. 234.

** Ibid.

*** Ibid., § 237, 240. S. 239, 242.

**** Jenseits von Gut und Böse, Vorrede, Bd. VII. S. 3.

нятие об «истинно сущем» с его точки зрения есть иллюзия; и тем не менее мы находим у него ряд положительных утверждений о сущем. Он заявляет себя врагом всякой метафизики; и, однако, нетрудно доказать, что у него есть множество метафизических построений, притом — построений довольно плохого качества.

Во-первых, сущее, как мы уже видели, определяется у Ницше рядом отрицательных положений: оно бессмысленно, беспредельно, *в нем нет разума*. Кроме того, Ницше дает ему ряд положительных определений: оно есть *беспрерывный процесс*. В устах мыслителя, который отрицает возможность познать какие бы то ни было *вечные истины*, в особенности странно звучит признание *вечности мирового движения*, вечности круговорота жизни. Вникая глубже в его мысль, мы увидим, что для него вечен не один только процесс: есть нечто пребывающее, что лежит в основе самого процесса и сохраняется во всех превращениях вселенной: это — мировая энергия, которая, по учению Ницше, не возрастает, не уменьшается, *а пребывает вечно в одном и том же количестве*. Самое учение о вечном круговороте жизни, о периодическом возвращении всего существующего, — один из основных тезисов философии Ницше, — выводится им, как мы видели, *из закона постоянства или вечности мировой энергии*. Отрицая причинность, он вместе с тем пытается свести мировой процесс к его первоначальной, вечной причине. Первоначальная причина всего мирового развития, учит он, сама не подлежит развитию и не возникает во времени*.

В этом различии между областью преходящего, изменчивого, с одной стороны, и вечной основой вселенной, с другой стороны, мы узнаем то самое противоположение явления и вещи в себе, которое сам Ницше признал «достойным гомерического хохота». Отвергнувши эту противоположность, он, однако, продолжает как ни в чем не бывало рассуждать о кажущейся, «феноменальной» стороне мироздания; при этом «феноменальное» он противопоставляет тому, что «не феноменально». По его определению сущее есть «воля могущества». Всякому атому вещества присуще стремление утверждать себя в пространстве, занимать в нем место, вытесняя оттуда все прочие частицы вещества; всякому человеку и всякому живому существу присуще стремление не только сохранить, но и умножить свое бытие, приобрести возможно больший плюс энергии. Все существующее

* Der Wille zur Macht, § 317. Bd. XV. S. 339.

щее *стремится к могуществу*. Воля могущества и есть «сокровенная сущность существующего» (das innerste Wesen des Seins). Все прочее — феноменально: феноменальны наши представления о «субъектах», «вещах» и т. п. «Не феноменален» только первоначальный источник всех мировых явлений*. Мы видели, что Ницше считает чувства областью «единственно достоверного», признавая веру в сверхчувственное признаком упадка. И, однако, его метафизика вводит нас всецело в область сверхчувственного. Недоступна чувствам та мировая энергия, которая производит из себя все существующее; недоступна чувствам и вечность существующего, то бесконечное время, в течение которого совершается мировой процесс, ибо чувства вообще могут воспринимать только ограниченное, преходящее, конечное. Казалось бы, что учение Ницше есть совершенный сенсуализм, и однако, у него есть место, где он высказывается против сенсуализма, как мирозерцания вульгарного, предостерегая при этом против безграничного доверия к чувствам; здесь он заявляет, что наши чувства нас обманывают, что истинно сущее не совпадает со сферой видимого и осязаемого; он даже с некоторой симпатией говорит о философии Платона, которая была во всех отношениях аристократической реакцией против вульгарного культа осязаемого**.

Одним словом, вся философия Ницше обусловлена применением к сущему тех самых категорий разума, которые он отрицает; все его учение о познании есть непрерывная борьба между двумя исключаящими друг друга тенденциями. Чтобы вполне понять это учение, недостаточно открыть в нем противоречия: нужно объяснить еще, как и почему возникли эти противоречия.

Прежде всего, как уже было сказано, отрицание человеческого разума составляет необходимое логическое последствие основных начал философии Ницше. Понятно, что философия, которая отрицает существование каких-либо универсальных

* См. вообще *Der Wille zur Macht*, § 296—324. Bd. XV. S. 313—347, в особенности же 316, 317, 339; ср.: *Jenseits von Gut und Böse*, § 186. Bd. VII. S. 115. Опять-таки мы имеем здесь дело с метафизикою *бессознательною*; цитированные места взяты из того же по-смертного сочинения Ницше, где он отрицает противоположность между вещью в себе и явлением (*Der Wille zur Macht*, § 279. Bd. XV. S. 286); в этом же сочинении пространно доказывается невозможность познания.

** *Jenseits von Gut und Böse*, § 14. Bd. VII. S. 24; ср. § 204. S. 143—146.

целей в основе вселенной, должна отрицать приспособленность человеческого разума к универсальной цели познания истины. Вера в человеческий разум уже предполагает *объективную телеологию*, т. е. то самое, что отрицает Ницше.

Далее, познание вообще возможно только при том условии, *если сущее может быть выражено в понятиях разума*. Если сущее представляет собою нечто безусловно противоположное и чуждое мысли, то оно не может быть выражено в терминах мысли, не может быть познано и понято нами. Всякий акт познания предполагает, что те понятия, в которых оно выражается, не суть только наша субъективная иллюзия, а обладают значением объективным и всеобщим, суть формы самой действительности, т. е. формы подлинных явлений сущего. Иначе говоря, познание предполагает, что *мысль лежит в основе существующего*, выражает собою его природу: иначе существующее не укладывалось бы в формы мысли и было бы абсолютно недоступно познанию.

Наше человеческое познание вообще возможно только в предположении мысли универсальной, все в себе объемлющей. Предположение это лежит в основе всех наших суждений, при чем безразлично, хотят или не хотят эти суждения быть метафизическими, относятся ли они к сущему или к явлениям сущего. Когда Кант сказал, что формы сознания лежат в основе мира явлений, как условия его возможности, он остановился на полдороге. Нет явления без сущности, которая является; поэтому, если мы скажем, что мысль есть всеобщая и необходимая форма явлений, мы неизбежно должны будем придти к выводу, что мысль есть всеобщий предикат, всеобщее определение сущего.

Дилемма ставится таким образом: или существует универсальная мысль, которая объемлет в себе все существующее, или же познание вообще невозможно. Ницше избрал второй термин этой дилеммы: раз он отверг существование универсальной мысли в основе существующего, он должен был признать и вывод, necessarily вытекающий отсюда, — что всякое человеческое суждение есть ложь.

Ницше понял, что вера в человеческий разум покоится на метафизическом предположении универсального разума *над человеком*. Желая быть последовательным, он отрекся как от того, так и от другого. Пример Ницше поучителен для нас и в другом отношении: он доказывает, что в нас есть неистребимая, хотя и безотчетная метафизическая вера, которая смеется над нашим отрицанием. Отрицание разума, отрицание самой

возможности суждений есть все-таки *суждение*; как всякое суждение, как и всякий другой акт разума, оно предполагает *веру в разум*, т. е. в то самое, что отрицается.

ХП

КРИТИКА СОВРЕМЕННОЙ МОРАЛИ

Предшествовавшее изложение достаточно подготовило нас к пониманию того отдела учения Ницше, который сам он считал важнейшим, именно — учение о человеке и его практической задаче. «Во всякой философии, — говорит он, — нравственные или безнравственные намерения составляют то жизненное зерно, из которого вырастает все растение». Философия никогда не бывает результатом одного чисто теоретического интереса: она обуславливается борьбою самых разнообразных практических влечений в душе философа, всею совокупностью тех жизненных запросов, которые вызываются в нем этой борьбою. Поэтому центр тяжести всякой философии — в ее морали, в ее этике*.

По отношению к философии самого Ницше это как нельзя более верно. Все его рассуждения о Боге, о мире, о религии, метафизике и теории познания суть попытки разобраться в ценностях человека. *Суд над человеком* составляет основную задачу его мысли.

С точки зрения самого Ницше этот суд не есть нравственная оценка; ибо философия его, как мы уже видели, хочет быть прежде всего *имморализмом*, т. е. совершенным отрицанием нравственности. О нравственном долге, всеобщем и безусловном, можно говорить только в предположении *объективной цели*, лежащей в основе развития вселенной и человечества. Раз такой цели нет, какой может быть смысл в нравственности? «В настоящее время, — говорит Ницше, — мы всюду слышим приблизительно следующее определение цели нравственности: она заключается в том, чтобы сохранять человечество и двигать его вперед; но говорить так — значит просто-напросто довольствоваться формулами, ибо тотчас возникает вопрос: *сохранять в чем? двигать вперед куда?* Не опущено ли в формуле самое существенное, — ответ на эти вопросы — в чем и куда? Можно ли посредством этой формулы установить для учения об обязанностях что-нибудь, что не считалось бы уже заранее

* Jenseits von Gut und Böse, § 6. Bd. VII. S. 14—15.

установленном молчаливо и безотчетно? Можно ли усмотреть из нее с достаточною ясностью, следует ли стремиться к возможно продолжительному существованию человечества, или к возможно большему отрешению от животности? Как различны будут в обоих этих случаях средства, т. е. практическая мораль! Положим, что мы хотим сообщить человечеству возможно высшую для него разумность: это, конечно, не значило бы гарантировать ему возможно продолжительный срок существования. Или допустим, что «высшее счастье» человечества служит для нас последней целью! Но что подразумевать под этим, высшую ли ступень счастья, которой постепенно могут достигнуть отдельные люди, или возможно большее среднее счастье всех, которое, впрочем, не поддается вычислению? И почему именно нравственность должна привести к этому? Ведь благодаря ей в общем открылось так много источников неудовольствия, что скорее можно было бы думать, что каждое усовершенствование нравственности до сих пор делало человека менее довольным собою, ближним и своею участью в жизни! Разве наиболее нравственные люди не думали до сих пор, что глубокое несчастье есть единственное состояние человека, которое может быть оправдано с точки зрения нравственности?» *

За отсутствием у человечества безусловной цели нелепо говорить о долге, обращаться к людям с какими бы то ни было нравственными требованиями! ** Нет таких предписаний, которые могли бы иметь всеобщее значение ***: раз нет *всеобщей цели*, не может быть и всеобщего законодательства, *нет единого пути* для всех людей. «Таков мой путь, — говорит Заратустра, — а где же ваш путь, так отвечал я вопрошавшим меня о пути. Того пути, о котором вы меня спрашиваете, нет вовсе» ****.

При этих условиях не может быть речи о каких бы то ни было *нравственных фактах*. «Нравственное суждение, — говорит Ницше, — сходится с суждением религиозным в том, что оно верит в несуществующие реальности. Мораль есть только истолкование определенных явлений, точнее говоря, ложное истолкование. Нравственное суждение, как и религиозное, относится к той ступени невежества, когда отсутствует самое понятие реального, самое различие между действительным и

* Morgenröthe, § 106. Bd. IV. S. 100—101.

** Ibid.

*** Jenseits von Gut und Böse, § 221. Bd. VII. S. 174—175; Der Wille zur Macht, § 11. Bd. VIII. S. 226.

**** Also sprach Zarathustra. Bd. VI. S. 286.

воображаемым; так что на этой ступени развития слово «истина» обозначает только то, что мы теперь называем «фантазиями»*. Самые наши нравственные намерения покоятся на заблуждении, а потому та традиционная мораль, которая оценивает человеческие действия по вызвавшим их намерениям — такой же предрассудок, как астрология или алхимия**.

По Ницше, коренное заблуждение большинства современных учений о нравственности заключается в том, что, отвергнув христианство, они считают возможным оправдать христианскую мораль. На самом деле оно вовсе не так. «Отказываясь от христианской веры, мы тем самым отнимаем у себя право на христианскую мораль». «Христианство представляет собою систему, продуманное и целостное мировоззрение. Если мы отбросим основное его понятие — понятие Бога, мы тем самым разрушим целое: у нас уже не останется ничего необходимого под руками»***.

В этом замечании заключается руководящая нить всей критической работы Ницше в области этики. Разбирая шаг за шагом основные понятия современной морали, он доказывает, что они ничем не могут быть оправданы в эпоху, пережившую религиозные верования.

«Критика современной морали для него прежде всего — критика альтруизма. Нравственным в настоящее время признается человек, который во всех своих действиях руководится симпатическими влечениями, состраданием и бескорыстной любовью к ближнему. При всем различии в способах обоснования морали, большинство современных моралистов приблизительно одинаково понимает самое содержание основных ее требований: почти все согласны в том, что личность должна отречься от себя, жить для других, для общества как целого. Счастье индивида с этой точки зрения заключается в наилучшем его приспособлении к общественным потребностям, в том, чтобы служить орудием общего благополучия: как будто основная задача нравственности заключается именно в том, чтобы отнять у личности всякую самостоятельность****.

Мировоззрение самого Ницше первоначально сложилось под влиянием Шопенгауэра, красноречивейшего из новейших проповедников сострадания. Когда это влияние было им пережи-

* *Götzendämmerung*. Bd. VIII. S. 102.

** *Jenseits von Gut und Böse*, § 32. Bd. VII. S. 52—53.

*** *Götzendämmerung*. Bd. VIII. S. 120.

**** *Morgenrothe*, § 132. Bd. IV. S. 133—135.

то, его восстание против альтруистической морали выразилось прежде всего в полемике против нравственного учения Шопенгауэра*.

По Шопенгауэру, сущность сострадания сводится к самозабвению личности. В сострадании мы отождествляем себя с другим страждущим существом; поэтому сострадание есть как бы акт прозрения в *единство* всего существующего. Ощущая чужие страдания как свои собственные, мы тем самым отрешаемся от границ нашей индивидуальности, перестаем жить личной жизнью: мы чувствуем, что единая мировая сущность, единая воля во всех существах томится и страдает.

Рядом аргументов Ницше доказывает несостоятельность всего этого психологического анализа сострадания. В сострадании личность никогда не забывается. Между тем, что мы чувствуем при виде страдания, и тем, что ощущает наш страждущий ближний, нет ни тождества, ни даже однородности. «Чужая беда оскорбляет нас; она изобличила бы нас в слабости, может быть, и в трусости, если бы мы не решились ей помочь. Иногда она влечет за собою умаление нашей чести в наших собственных глазах или в глазах других. Подчас в чужом несчастье и страдании заключается указание на опасность, нам угрожающую; и уже в качестве доказательства непрочности и небезопасности человеческой жизни вообще оно может действовать на нас подавляющим образом. Отделяваясь от этого рода тягостных и оскорбительных чувств, мы оплачиваем за них действием сострадания; в нем заключается утонченная самозащита или даже месть».

Словом, в акте сострадания мы стремимся отделаться от *собственного* нашего страдания, которое не имеет ничего общего с чужим. Наконец, к акту сострадания примешивается иногда еще и наше *удовольствие*. Во-первых, сильная эмоция уже сама по себе служит источником наслаждения, что сказывается, например, в том впечатлении, которое производит на нас

* Госпожа *Lou Andreas Salomé*¹¹ (Friedrich Nietzsche in seinen Werken. S. 130) находит, что срединный период творчества Ницше в отличие от последующего характеризуется сочувствием к морали сострадания и прославлением благожелательных стремлений. Между тем сам Ницше в одном из позднейших своих сочинений говорит, что как раз в ту пору полемика против морали сострадания и развенчание альтруизма вообще было важнейшей его задачей. Доказательством служат приводимые тут же цитаты из обоих томов, «*Menschliches*» и «*Morgenröthe*». См.: *Zur Genealogie der Moral*, § 4, 5. Bd. VII. S. 291—293.

трагедия; наконец, самый акт помощи другому может служить для нас источником разнообразных удовольствий, потому ли, что он дает исход накопившемуся в нас избытку энергии, или потому, что он льстит нашему тщеславию или разгоняет нашу скуку. Что в сострадании мы не забываем себя, а, напротив, очень сильно о себе думаем, доказывается, между прочим, следующим: во многих случаях мы просто могли бы отвернуться от чужого страдания, уйти от него; если мы этого не делаем, а, напротив того, бросаемся на помощь страждущему, мы тем самым доказываем, что помним о себе, утверждаем себя*.

Если бы в сострадании человек отрешался от всего личного, индивидуального, то он возвышался бы до полного понимания чужого страдания. Между тем, как раз наоборот, в огромном большинстве случаев в сострадании обнаруживается грубое непонимание. Непонятными и недоступными для других остаются обыкновенно самые глубокие, самые личные наши страдания. Когда наше страдание замечается другими, оно обыкновенно самым плоским образом истолковывается; «существенная черта сострадательной эмоции заключается именно в том, что она совлекает с чужого страдания все то, что в нем есть личного, особенного». Отсюда — оскорбительность благодеяний. Благодетели, которые не понимают источника наших страданий, оскорбляют и унижают наше достоинство более, нежели враги**.

Если, таким образом, сострадание не есть проникновение в чужое страдание, то оно представляет собою простое *удвоение страдания****. Когда мы возводим сострадание в основной принцип нашей морали, мы тем самым превращаем его в аффект, губительный для жизни. Поскольку сострадание действительно является источником страдания, оно вредно как всякая слабость; та польза, которую оно приносит в отдельных случаях, не может оправдать его, ибо в общем оно увеличивает страдание в мире. Если бы оно хоть на один день стало господствующим чувством, то человечество должно было бы тотчас же погибнуть. Представим себе в самом деле, что было бы с нами, если бы в жизни господствовало такое правило: «Ощущай страдания ближнего так, как он сам их ощущает». Если бы это правило стало для нас действительностью, если бы мы в самом деле могли непрерывно ощущать всю тяжесть страда-

* Menschliches, Allzumenschliches, § 103. Bd. II. S. 103—106; Morgenröthe, § 133. Bd. IV. S. 135—138.

** Die fröhliche Wissenschaft, § 338. Bd. V. S. 260.

*** Jenseits von Gut und Böse, § 30. Bd. VII. S. 49—50.

ний не только нашего, но и всякого другого человеческого «я», то мы не могли бы выдержать жизни даже в течение самого короткого срока*.

В противоположность тем тоническим аффектам, которые повышают жизненную энергию, сострадание действует подавляющим образом на наше самочувствие. Сстрадание уже само по себе связано с утратой жизненной силы; сострадание влечет за собой новое и значительное увеличение этой утраты. Понятно, что проповедь сострадания соединилась с пессимистическим учением Шопенгауэра: сострадание есть *отрицание жизни*; оно представляет жизнь достойною отрицания; оно убеждает нас стремиться к ее уничтожению. Впрочем, всеобщее уничтожение редко возводится в принцип с полной откровенностью: обыкновенно оно прикрывается такими словами, как «Бог», «истинная жизнь», «нирвана», «спасение», «блаженство»; по Ницше, общий смысл всех этих утешительных слов религии и морали есть осуждение, отрицание жизни; корень же всего этого враждебного жизни направления заключается в сострадании.

Умножая страдание в мире, сострадание, кроме того, увеличивает и самое количество страждущих: в общем оно парализует действие основного закона развития — закона естественного подбора. Оно сохраняет все то, что уже готово к гибели: оно отдаляет конец обездоленных и осужденных жизнью; искусственно поддерживая существование всевозможных неудачников, оно тем самым придает жизни более мрачный и сомнительный вид**.

Самый факт сострадания есть доказательство упадка, ослабления жизненной энергии. Расслабленный, выродившийся человек нашего времени не в силах стоять на собственных ногах, ему бесконечно трудно поддерживать свое существование; и вот он нуждается в «сострадании» ближнего. Все мы помогаем друг другу; каждый стал до известной степени больным и вместе с тем — сиделкою у постели больного. И это называется «добродетелью»! Между людьми, которые знали жизнь иною — обильною, полною, расточительною, это называлось бы иначе — «трусостью», или, быть может, — «низостью», «бабьей моралью». Самое размягчение наших нравов есть последствие упадка. Напротив, жестокость и опасность нравов есть последствие избытка жизненной силы. Сильные эпохи, благородные

* Morgenröthe, § 134, 137. Bd. IV. S. 138—139, 141.

** Der Wille zur Macht, § 7. Bd. VIII. S. 221—223.

культуры видят в сострадании, в «любви к ближнему», в отсутствии самоутверждения и самочувствия нечто достойное презрения. Самая популярность Шопенгауэровой морали «сострадания» есть доказательство характеристического для нашей эпохи вырождения человеческого типа*.

XIII

Признаком упадка является не одна только мораль сострадания, но и всякая вообще мораль, поскольку она включает в себе долю альтруизма. Мораль всегда и везде выражается в той или другой оценке и, следовательно, в установлении известного иерархического порядка по отношению к человеческими стремлениям и действиям. В этих оценках сказываются потребности каждого данного общества: то, что полезно для него во-первых, во-вторых и в-третьих, то и служит высшим критерием для определения ценности каждого отдельного человека. Мораль приучает личность быть *функцией стада* и ценить себя только в качестве такой функции. Так как условия сохранения для различных обществ весьма различны, то существовало множество различных моралей; в виду предстоящих в будущем превращений человеческих обществ можно предсказать, что и впредь будет много отклоняющихся друг от друга нравственных воззрений**.

Соответственно с этим наш современный культ альтруизма выражает собой не вечный нравственный принцип, а специфическую стадию развития, именно — состояние общества извращенного, испорченного. В своих суждениях о человеке Ницше хочет стоять вне нравственной точки зрения, а потому в его устах такие слова, как «извращение», «упадок», «порча» и т. п., не означают нравственного осуждения. «Я называю испорченным, — говорит он, — всякое животное, род или индивид, когда он утратил свои инстинкты, когда он избирает то, что для него вредно». Полезно для всякого живого существа увеличение могущества, вредно — его уменьшение; когда в индивиде слабеет стремление к могуществу, он находится на пути к упадку***.

С этой точки зрения Ницше восстает против альтруистической морали: она осуждает в человеке именно то его стремле-

* Götzendämmerung. Bd. VIII. S. 146—147.

** Die fröhliche Wissenschaft, § 116. Bd. V. S. 156.

*** Der Wille zur Macht. Bd. VIII. S. 220—221.

ние, которое служит залогом его преуспевания, его эгоизм, его себялюбие. Напротив, она считает достойным похвалы все то, что вредит его развитию. Так, например, мы хвалим прилежание, несмотря на то, что оно портит зрение, повреждает свежесть и восприимчивость духа; мы уважаем того юношу, который заработался себе во вред; мы превозносим вообще все те действия и качества, которые, будучи вредными для личности, создают вместе с тем тип, представляющийся нам полезным для общества; общественной пользой мы готовы оправдать всякие жертвы личности: мы желаем воспитать в ней настроение жертвенного животного. Напротив того, мы с ужасом смотрим на всякого человека, который хочет жить для себя, ставить свое сохранение и развитие выше служения обществу*.

Спрашивается, вытекает ли, по крайней мере, такая точка зрения из принципа *общественной* пользы, необходима ли она в интересах *сохранения рода*? Знакомство с историей убеждает в противоположном: оно доказывает, что именно себялюбивые стремления были наиболее сильными двигателями человечества; чтобы человечество росло и крепло, для этого необходимо зло, те опасности, которые закаляют волю, те сильные страсти, без коих человек неспособен создать чего-либо великого: властолюбие, зависть, корыстолюбие, насилие, злоба, — все это качества, в такой же мере необходимые для возвышения человеческого рода, как и противоположные им качества**. Всматриваясь в жизнь лучших людей и наиболее могущественных народов, мы увидим, что самые бури и непогоды необходимы для возрастания их величия и мощи***.

Наиболее сильные и злые люди всегда были главными двигателями человечества. Они зажигали в обществе уснувшие страсти, пробуждали в нем дух сравнения и противоречия, борьбу мнений и идеалов, искание нового и неиспытанного. Они делали это, поднимая оружие, опрокидывая пограничные

* Die fröhliche Wissenschaft, § 21. Bd. V. S. 58—59. Аналогичные воззрения высказываются уже в произведениях, относимых обыкновенно к срединному периоду деятельности Ницше. См., напр.: Menschliches, Allzumenschliches, § 89. Bd. III. S. 49; здесь учение, предпочитающее пользу общественную пользе личной, называется «философией жертвенного животного». Можно и помимо этого привести много цитат в опровержение высказываемого иногда мнения, будто в эту эпоху Ницше сочувствовал утилитарной морали.

** Jenseits von Gut und Böse, § 23, 44. S. 36, 65.

*** Die fröhliche Wissenschaft, § 19. Bd. V. S. 57.

камни, оскорбляя заветные святыни. Та же «злоба», которая делает ненавистным завоевателя, есть и в каждом учителе, в каждом проповеднике нового, хотя здесь ее проявления более утонченны. Новое при всяких условиях есть злое: ибо оно есть именно то, что хочет завоевывать, опрокидывать старые границы и святыни. Доказанная историей полезность зла служит, по Ницше, лучшим опровержением современной утилитарной морали: последняя ошибочно отождествляет доброе с целесообразным и полезным, а злое — с нецелесообразным и вредным*. В конце концов, нравственность — не что иное, как *послушание правам*; напротив, злое — то же, что непредвиденное, необычное**. Отсюда ясно, что уничтожение зла было бы равнозначительным увековечению обычая, т. е. прекращению всякого прогрессивного движения. Великие эпохи нашей жизни начинаются с того момента, когда у нас хватает мужества признать злое за лучшее, что в нас есть***. Все великое заключает в себе преступление; велико только то, что стоит вне морали****.

Полезно не только зло, полезно и страдание; в этом заключается опровержение той гедонистической морали, которая полагает цель жизни в устранении страданий и в достижении возможно большей суммы удовольствий. «Вы хотите по возможности уничтожить страдание, — говорит Ницше, — и как безумно это «по возможности»; а мы, напротив, предпочитаем, чтобы оно было сильнее и хуже, чем когда бы то ни было. Благополучие, как вы его понимаете, ведь это с нашей точки зрения не цель, а конец. Это — то состояние, которое тотчас делает человека смешным, достойным презрения, заставляет нас желать его уничтожения. Школа страдания, великого страдания, разве вы не знаете, что только эта школа и создавала доселе всякое величие человека? Изобретательность, выносливость, мужество, все, что есть в нашей душе таинственного и глубокого, наш ум и хитрость, все это воспитывается страданием, несчастьем и опасностями»*****.

Отсюда вытекает тот основной упрек, который Ницше делает современной морали: она принижает и умаляет человека,

* Die fröhliche Wissenschaft, § 4. Bd. V. S. 41—42.

** Morgenröthe, § 9. Bd. IV. S. 16. Тут опять-таки противоположная утилитаризму точка зрения высказывается в произведении, относимом к «серединному периоду».

*** Jenseits von Gut und Böse, § 116. Bd. VII. S. 101.

**** Der Wille zur Macht, § 428. Bd. XV. S. 447.

***** Jenseits von Gut und Böse, § 225. Bd. VII. S. 180—181.

задерживает его рост, ибо основное ее побуждение — страх перед всем тем, что выдается над общим уровнем посредственности. В этом именно и заключается тайна модного в наши дни принципа «сочувствия к ближнему»; вся задача современной морали сводится к тому, чтобы отнять от жизни всю ту опасность, которая прежде была ей присуща. С этой точки зрения понимаются как «добрые» только те действия, которые направлены к цели общественной безопасности и общественного спокойствия. Устраняя таким образом из жизни всякие шероховатости и неровности, мы находимся на пути к тому, чтобы превратить человечество в песок, мелкий, круглый, мягкий и бесконечный песок*.

Если мы покопаемся в совести современного европейца, то во всяком ее закоулке, во всякой складке современного нравственного сознания мы найдем один и тот же императив стадной боязливости: «Мы хотим, чтобы когда-нибудь больше нечего было бояться!» Стремление к этой цели называется в настоящее время прогрессом! А было время, когда люди думали иначе. В те дни, когда закладывались основы человеческих обществ, когда народам приходилось преодолевать множество внешних опасностей, бороться против бесчисленных внешних врагов, — стадный инстинкт побуждал ценить более опасные качества человеческой природы, ибо в те дни их полезность для стада была очевидна. Во времена Римской республики, например, почиталась как добродетель не любовь к ближнему, а предприимчивость, безумная отвага, жажда мести, коварство, алчность, властолюбие; само собою разумеется, что эти качества назывались тогда другими именами; но тем не менее именно они возвеличивались и прославлялись. Когда же основы человеческих обществ упрочились и внешняя опасность ослабла, страх перед ближним взял верх над всем и открыл новые перспективы для нравственных оценок. Тогда общество ощутило опасность тех самых человеческих качеств, которые прежде ценились, и начало клеймить их как безнравственные. Вместе с тем вошли в почет и приобрели значение добродетелей противоположные качества: люди стали преклоняться передо всем тем, что только есть посредственного и безопасного в человеческих желаниях, стремлениях, мнениях и даже дарованиях. Теперь всякая умственная независимость, нежелание идти с Другими, даже выдающийся ум ощущается как опасность. Отныне все то, что возвышается над стадом и причиняет ближне-

* Morgenröthe, § 174. Bd. IV. S. 170—171.

му страх, называется злым; почетом в современном обществе пользуются «ягнята и бараны» *. Современная европейская мораль — не более и не менее, как «мораль стадных животных» **. Она превратила человека из дикого животного в «ручное, домашнее»; благодаря ей исчезают в наши дни последние следы прежнего величия, остатки того, чем был некогда человек ***.

В настоящее время «добрым» почитается тот, кто не насилует, не оскорбляет, не нападает на другого, не мстит, а представляет месть Богу, кто прячется, уклоняется от встречи со злыми и вообще мало требует от жизни. Так поступают все «кроткие, смиренные праведники». Говоря без предубеждения, это значит иными словами: «Мы слабы, и, раз мы слабы, нам лучше не делать того, для чего мы недостаточно сильны». Но не так ли точно поступают те насекомые, которые прикидываются мертвыми, когда приближается опасность, чтобы не брать на себя слишком многого! Такова ложь и фальшь бессилия, что оно изображает себя как добродетель добровольного смирения и самоотречения ****. Наклонность всех поздних цивилизаций, в том числе и нашей европейской, выражается в той пословице, которая с детства внушается китайцам: «Делай твое сердце маленьким» *****.

В доброжелательных стремлениях выражается прежде всего поглощение личности обществом. Говоря языком физиологии, это значит, что одна клеточка — личность — превратилась в функцию более могущественной клеточки — общества: последняя ассимилирует себе первую. Говорить по этому поводу о добре и зле, о добродетели и пороке совершенно неуместно, ибо мы имеем дело с проявлением естественной необходимости, которая подлежит не нравственной оценке, а физиологическому объяснению. Одна клеточка подчиняется, другая же господствует не потому, что одна из них добра, другая же — зла, а потому, что как подчинение, так и господство вытекает из природы обеих ^{6*}. Все вообще наши нравственные понятия и правила, все скривали наших ценностей имеют свою физиологическую подкладку, которая должна быть выяснена наукою ^{7*}.

* *Jenseits von Gut und Bose*, § 201. Bd. VII. S. 132—134.

** *Ibid.*, § 202. S. 135.

*** *Ibid.*, § 52. S. 77.

**** *Zur Genealogie der Moral*, § 7. Bd. VII. S. 328.

***** *Jenseits von Gut und Bose*, § 267. Bd. VII. S. 253.

^{6*} *Die frohliche Wissenschaft*, § 118. Bd. V. S. 157—158.

^{7*} *Zur Genealogie der Moral*, § 17. Bd. VII. S. 338.

XIV ПРОИСХОЖДЕНИЕ МОРАЛИ

Мораль физиологически сильных рас существенно отличается от морали рас слабых и выродившихся. В этом заключается исходная точка учения Ницше *о происхождении морали*.

В конце концов люди разделяются на животных хищных и домашних, — орлов и ягнят, — господствующих и подчиненных. Есть расы, по природе предназначенные к господству: в основе этих аристократических рас всегда лежит хищник, «белокурая bestия», которая стремится к победе и добыче*. Другие человеческие породы, напротив того, в силу врожденных своих качеств неизбежно должны *стать добычей*. Этим двум основным типам человеческого рода соответствуют два типа морали — *мораль господ и мораль рабов*.

Среди смешанных человеческих обществ, заключающих в себе элементы аристократические и демократические, нравственные понятия представляют собою нередко смешение этих противоположных типов. Тем не менее типы эти остаются первоначальными и основными. Все вообще нравственные оценки возникли или в среде господствующих, которые преисполнены сознанием своего превосходства над низшими, или в среде подчиненных. В первом случае, т. е. когда понятие добра устанавливается господами, им обозначается все то, что отделяет высших от низших, все те состояния души, которые возвышают над массою, устанавливают расстояние, иерархический порядок между людьми. Тут аристократия становится синонимом благородства, чернь — синонимом низости. Противоположность «хорошего и дурного» сводится к противоположности «благородного и достойного презрения», — подлого.

С точки зрения этой морали господ клеймится презрением все то, что считается свойством «низших», например, — трусость, мелочность, узкое понимание пользы; предметом отвращения служит та собачья покорность, с которою «низший» человек относится к унижениям, лезть и нищенство, в особенности же — ложь. Все аристократы убеждены в лживости простого народа. «Мы — правдивые», — так величали себя аристократы в древней Греции. Первоначальные нравственные оценки относятся здесь собственно не к действиям, а к людям. Вся аристократическая мораль есть прославление определенного класса людей, иначе говоря — самопрославление. Аристо-

* Zur Genealogie der Moral, § 11. Bd. VII. S. 322.

кратия сознает себя источником всего доброго и ценного; хорошими она признает только себе равных; дурным она почитает все то, что *для нее* дурно. Во всем ее настроении проявляется чувство полноты, избытка мощи, которая стремится прорваться наружу. Такому аристократическому пониманию нравственности чуждо сострадание; зато ему присуща та щедрость, которая обуславливается избытком богатства и могущества. Наиболее типическая и вместе с тем наиболее чуждая нашему веку черта аристократической морали заключается в том, что она признает обязанности только по отношению к равным: по отношению к низшим существам она открывает безграничный простор усмотрению и произволу.

Второй тип морали — *мораль рабов* — во всем противоположен первому. Представим себе, что законодателями в области нравственности становятся люди угнетенные, пришибленные, страждущие, несвободные, неуверенные в себе и усталые. В чем будет заключаться нравственная оценка, соответствующая их положению? По всей вероятности, в ней выразится пессимистическое настроение, разочарование во всей человеческой жизни, осуждение человека и его положения в мире. Раб неблагоприятно судит о добродетели сильных: он относится с недоверием ко всему тому, что у них почитается за добро; он хочет уверить себя даже в том, что у них нет истинного счастья. Наоборот, он высоко ценит все те качества, которые облегчают существование страждущего: это прежде всего — сострадание, рука, готовая к полмощи, горячее сердце, терпение, прилежание, смирение: все это — наиболее полезные качества, без коих самая жизнь была бы нестерпимой.

Мораль рабов есть по существу *мораль пользы*. Здесь впервые возникает противоположность добра и зла, которая, строго говоря, представляется чуждой аристократической морали. Злом тут почитается прежде всего сила, все опасное и страшное, все то, что не допускает к себе презрения. С точки зрения морали рабов «злой» вызывает страх; напротив, мораль господ считает хорошим именно того, кто *внушает* страх, а дурными — тех, кто внушает презрение. Понятно, что морали рабов присуща любовь к свободе, тогда как мораль господ характеризуется, напротив того, почтением к общественной иерархии, преклонением перед рангом*.

* Zur Genealogie der Moral. Bd. VII. S. 239—243. Первую попытку выяснить зависимость различных типов морали от классовых противоположностей мы находим уже в «Menschliches, Allzumenschliches» (§ 45. Bd. II. S. 68—69).

Мораль рабов есть именно та точка зрения, которая господствует в наше время. Нравственное мировоззрение наших дней представляет собою исторический результат борьбы двух противоположных идеалов, двух противоположных оценок жизни. В борьбе господ и рабов Ницше видит основной мотив всей европейской истории. Этой борьбой он объясняет не только генезис нравственности, но и образование религии, философских систем, идеалов социальных и политических. Языческая древность для него — по существу воплощение аристократического идеала; напротив, иудейство и христианство — олицетворение всего, что только есть рабского; в этих мировых религиях, возвестивших «равенство людей перед Богом», выразилось, по его мнению, «восстание рабов против господ». Крушение языческого Рима, господство церкви в средние века, победа реформации над языческим духом эпохи Возрождения, падение империи Наполеона I и наступившее после того господство демократических тенденций в европейской жизни, — все это — различные стадии того исторического процесса, который в наши дни привел к окончательному торжеству рабов — массы слабых над меньшинством сильных.

Мне нет надобности вдаваться в подробное изложение чисто исторических воззрений Ницше; но для критической оценки его мировоззрения представляется существенно важным отметить основную тенденцию его философии истории; тенденция эта заключается в сведении исторического процесса развития Европы *к процессу классовой борьбы*, причем противоположность классов соответствует физиологической, или, точнее говоря, антропологической противоположности слабых и сильных рас.

Здесь следует отметить точку соприкосновения учения Ницше с мировоззрением Карла Маркса, который в других отношениях представляется совершенным антиподом нашего философа. Философия истории Ницше есть своего рода «исторический материализм». Она сходится с марксизмом в отрицании абсолютных нравственных принципов, в отрицании идей как перво двигателей истории, в объяснении морали — классовыми противоположностями. Ницше мог бы подписаться под положением Маркса и Энгельса, что человеческие идеалы — нравственные, религиозные, социальные и политические — суть «отражения классовой борьбы в человеческих головах», «рефлексы социальных отношений».

Любопытнее всего, что эти общие обоим мыслителям философско-исторические принципы приводят их к диаметрально

противоположным оценкам конкретной исторической действительности и к оправданию диаметрально противоположных практических стремлений. Ницше ненавидит христианство, главным образом, как *оплот демократизма*, как классическое выражение религиозной веры и морали «рабов». Напротив, Марксу христианство ненавистно по другим причинам: он видит в нем прежде всего орудие эксплуатации низших высшими, оплот капитализма, «отображение товарного производства»; с своей стороны он скорее мог бы назвать христианство «мировоззрением господ». Сходные во многом начала исторического материализма служат у Маркса обоснованием социалистического идеала, у Ницше, напротив, — орудием ниспровержения демократии. Для Маркса исторический материализм есть прежде всего «философия пролетариата»; у Ницше он служит опорой аристократического идеала. Оба мыслителя видят в истории проявление бессмысленной, слепой силы. Но на этом основании один из них верит в грядущее торжество массового могущества пролетариата; другой надеется на победу меньшинства, — сильнейших разновидностей человеческого рода — сверхчеловека.

XV

ПОЛОЖИТЕЛЬНАЯ ЗАДАЧА ЧЕЛОВЕКА

Разрушая, Ницше хочет вместе с тем созидать. Вся его критика современной морали исходит из положительного идеала, из представления об «истинных» ценностях жизни. В чем же заключаются эти истинные ценности? Уже из отрицательных суждений Ницше о современном человечестве, о современной религии и морали видно, что ему ненавистны прежде всего всякие проявления бессилия: единственно истинная ценность для него — *сила*; только сила может сообщить ценность человеческому существованию.

Тут нравственное мировоззрение Ницше связывается с его метафизикой. Мы видели, что для него истинно сущее есть *сила*, или, что то же, — *воля могущества*. Отсюда вытекает практический вывод: в мире, коего сущность есть стремление к могуществу, альтруистическая мораль звучит как сентиментальная ложь: она представляется верхом фальши и безвкусия*. Нельзя сочувствовать тому, что бессильно и ничтожно, —

* Jenseits von Gut und Bose, § 186. Bd. VII. S. 115.

к этому сводится у Ницше вся критика морали сострадания. Задача человека в том, чтобы самому стать явлением силы: только при том условии он может быть полезным и для других как величественное и прекрасное зрелище. Вместо того, чтобы вечно навязываться другим с нашей неуклюжей и всегда поверхностной помощью, не лучше ли будет, если мы создадим из себя нечто такое, на что и другие будут взирать с наслаждением: нечто вроде сада, прекрасного, спокойного и замкнутого в себе, огражденного высокими стенами против бурь и уличной пыли, но вместе с тем — гостеприимного!*

Ценное в человеке — его возможное, будущее величие, а не его жалкая действительность. «В человеке есть тварь и творец; в нем есть материя, нечто недоделанное (Bruchstück), излишество, глина, грязь, бессмыслица, хаос; но в человеке есть также творец, ваятель, твердость молота, божественность созерцания и седьмой день отдохновения; понимаете ли вы эту противоположность? Чувствуете ли вы, что ваше сострадание относится к твари в человеке, к тому, что должно быть оформлено, сломано, сковано, разорвано, сожжено, расплавлено и очищено, — к тому, что неизбежно будет страдать и должно страдать» **.

Сила не ведает жалости. Чтобы создать новый могущественный тип человека, не только не следует оказывать помощи ближним, но должно даже стараться ускорить их гибель. «Все нынешнее, — говорит Заратустра, — падает, приходит в упадок; может быть, кто-либо захочет остановить это падение; а я хочу ускорить его новым толчком. Знакомо ли вам сладострастие того, кто бросает камни в бездну? Посмотрите на нынешних людей, как они катятся в мои бездны. Братья мои, я только пролог: драму будут разыгрывать актеры получше меня. По моему примеру! Следуйте моему примеру! И, если вы не научитесь летать, то научитесь скорее падать!» ***

Доселе гибель слабых задерживалась религией сострадания и милосердия; в этом заключается, по Ницше, одно из важнейших преступлений религии против человечества: сохраняя в жизни всех больных и слабых, религия тем самым ухудшила нашу европейскую расу: она составляет главную причину того, что человеческий тип доселе остается на столь низкой ступени развития****. В таком понимании сострадания сказывается

* Morgenröthe, § 174. Bd. IV. S. 171.

** Jenseits von Gut und Böse, § 225. Bd. VII. S. 181.

*** Also sprach Zarathustra. Bd. VI. S. 305.

**** Jenseits von Gut und Böse, § 62. Bd. VII. S. 88—89.

дурно понятая любовь: если мы действительно любим человека, то мы должны желать возвышения его типа; мы должны любить его не в слабых, а в его сильных, прекрасных экземплярах. «Запомните это слово, — говорит Заратустра, — всякая великая любовь выше всякого вашего сострадания, ибо она хочет еще создать то, что она любит. «Самому себе приношу я мою любовь и моим ближним — тем, кто мне подобен», таковы слова всех зиждущих. Но все зиждущие — тверды» *. «Таково требование моей любви к отдаленному будущему: не щади твоего ближнего: человек есть нечто такое, что следует преодолеть» **.

Не мягкосердечие, а жесткость сердца должна стать основным правилом поведения. «Почему вы так мягки, братья, — говорит Заратустра, — почему вы так уклончивы и уступчивы? Почему так мало отрицания и отречения в вашем сердце и так мало рока в вашем взоре? И, если вы не хотите быть неумолимыми как рок, то как можете вы победить со мной? И если ваша твердость не хочет сверкать как молния, разделяя и рассекая, то как можете вы творить со мною! Ибо все творящие тверды. И почитайте для себя блаженством на тысячелетиях отпечатлеть вашу руку как на воске, печатать на воле тысячелетий как на бронзе, тверже бронзы. Совершенно твердо только благороднейшее. Эту новую скрижаль ставлю я, братья, перед вами: будьте тверды» ***.

Такова «мораль силы». На свете нет иного Божества, кроме силы ****. Раз вся жизнь есть воля могущества, ценность каждого существа, следовательно, каждого человека и человеческого типа — измеряется степенью его могущества *****. «Я ценю человека, — говорит Ницше, — по количеству его могущества и по полноте его воли». Могущество же каждой воли измеряется ее силой сопротивления, ее способностью переносить страдание и пытку, утилизировать самое страдание для своего возвышения^{6*}. Степени могущества различны, а потому и ценности неодинаковы. Поэтому скрижали ценностей, те новые скрижали, которыми Ницше хочет заменить старые, устанавливают известный иерархический порядок: они представляют собою не более, не менее, как *шкалу сил*. Все прочие «ценности» суть

* Also sprach Zarathustra. Bd. VI. S. 130.

** Ibid. S. 291.

*** Ibid. S. 312.

**** Der Wille zur Macht, § 462. Bd. XV. S. 472.

***** Ibid., § 10. S. 23.

6* Ibid., § 420. S. 440.

плоды предрассудка, недоразумений, наивности. Повышение того или другого индивида в лестнице сил означает для него увеличение ценности; напротив, уменьшение силы означает и уменьшение ценности*.

Мы видели раньше, что в глазах Ницше симпатические влечения служат признаком слабости, а себялюбие, возведенное в принцип, напротив, — признаком силы. Но по его же учению симпатия представляется лишь выражением утонченного эгоизма слабости; а раз эгоизм может воплощать и силу, и слабость, он не может быть мерилом ценности: один эгоизм не равноценен другому. «Эгоизм ценен лишь настолько, насколько физиологически ценен тот, кто им обладает. Всякий человек должен быть оцениваем в зависимости от того, представляет ли он восходящую или нисходящую линию жизни. Если он представляет собою повышение линии «человек», то он обладает чрезвычайной ценностью, так как в нем *общая жизнь* человечества делает шаг вперед; поэтому самые заботы о его сохранении и росте должны быть необычайны: как представитель *типа будущего*, он пользуется *особым правом* на эгоизм. Отдельный индивид не есть нечто обособленное от рода: он не может существовать в качестве замкнутого в себе мира, стоящего вне общего развития; в каждом человеческом индивиде содержится все прошлое, все линии человека *до него*. Отсюда — необычайная ценность удачных экземпляров человеческого рода. Напротив, если человек воплощает в себе *нисходящую* линию развития, упадок, хроническую болезнь, то ценность его незначительна: элементарная справедливость требует, чтобы он занимал как можно меньше места, отнимал возможно меньше силы и солнечного света у удачных экземпляров. В этих случаях общество обязано сдерживать эгоизм отдельных лиц и даже целых вырождающихся масс, ибо такой эгоизм может оказаться нелепым, болезненным и мятежным»**. Известная степень болезни влечет за собою утрату самого права на жизнь: большой — всегда паразит общества, а потому есть и такие больные, которым *неприлично жить*. Ницше советует подвергать ответственности врачей за сохранение болезненных существований, которые должны быть беспощадно устраняемы в интересах самой жизни — восходящей жизни***.

* Der Wille zur Macht, § 353. Bd. XV. S. 368.

** Götzendämmerung. Bd. VIII. S. 140; Der Wille zur Macht, § 227. Bd. XV. S. 225.

*** Götzendämmerung. Bd. VIII. S. 143.

Оценка людей по степени могущества не имеет ничего общего с ходячей оценкой по степени полезности. Оценивать человека в зависимости от того, приносит ли он другим людям пользу или вред, ведь это так же нелепо, как оценивать художественное произведение по его практическим результатам!* Такого рода оценка приводит к полному игнорированию и извращению всех истинных ценностей жизни. Так с точки зрения полезности получает высокую оценку добродетель; между тем, на самом деле, «добродетельные» суть низшая разновидность человеческого рода: они не имеют личности; все их достоинство заключается в том, чтобы походить на известную схему «человек», раз навсегда установленную; вся их ценность — не в них самих, а в роде, которому они служат; они малоценны, потому что не единственны в своем роде и имеют много себе подобных. Если мы их ценим, то виновата в этом наша лень и наша трусость, которая любит спокойствие и безопасность**.

В глазах Ницше добрый человек есть декадент***. Мы видели, что с его точки зрения сила человека проявляется не в добре, а во зле, в способности противостоять общепринятому, «преступать» вековые обычаи. Всякий великий человек, который вносит что-нибудь новое в жизнь, непременно «преступает» старый закон, следовательно, является преступником, но преступником в великом, а не в жалком стиле. Преступник прежде всего — тип сильного человека, а потому он — самый ценный человеческий тип. Если он не раскаивается, не оплакивает своего деяния в угоду ходячей морали, то это служит признаком его душевного здоровья****.

Тот, кого люди обыкновенно называют «преступником», представляет собою тип сильного человека, попавшего в неблагоприятные условия. В таких условиях окажется вообще всякий сильный человек в изнеженной и выродившейся среде современного общества. Он испытывает влечение к более свободным и опасным формам жизни, ко всему, что оправдывает употребление оружия и самозащиту. Все его доблести в глазах общества находятся в опале; все его жизненные стремления составляют предмет ужаса и клеймятся бесчестьем. Если он недостаточно силен, чтобы бороться с обществом, то он неизбеж-

* Der Wille zur Macht, § 424. Bd. XV. S. 442—443.

** Ibid., § 226. S. 224.

*** Ibid., § 86. S. 84.

**** Ibid., § 91, 332, 428. S. 96, 353, 447; Die fröhliche Wissenschaft, § 4. Bd. V. S. 41—42.

но должен вырождаться в тип преступника в общепринятом смысле слова. Бывают, однако, случаи, когда сильный человек берет верх над обществом, — таков случай Наполеона; тогда он называется уже не преступником, а великим человеком. Задатки «преступника» заключаются во всех тех людях, коих мы отличаем, которые возвышаются над общим уровнем, — в великих изобретателях, артистах, ученых, во всех вообще гениях. Всякий великий новатор когда-либо носил на себе клеймо общественного осуждения и вел существование Катилины¹², ибо он испытывал ненависть ко всему окружающему. «Катилина — вот предварительная форма существования всякого Цезаря!» * Ницше хвалит Достоевского за то, что тот в своих «Записках из мертвого дома» изобразил каторжников, как самых сильных и лучших русских людей **; при этом, впрочем, остается незамеченным тот факт, что Достоевский ценил в каторжниках не только высокий уровень дарований, но и те зародыши добра, которые он в них открыл: он ценил в них в особенности то, что с точки зрения Ницше заслуживает осуждения.

В связи со всем вышеизложенным станет понятным, что Ницше преклоняется перед величайшим извергом эпохи Возрождения — знаменитым герцогом Романьи Цезарем Борджиа. Известно, что этот государь ознаменовал свое царствование настоящей оргией жестокости: он терроризировал своих подданных массовыми казнями, убивал не только опасных для него людей, но и их детей, чтобы некому было за них мстить; наконец, он четвертовал своего верного слугу, казнившего по его приказанию, дабы народ приписывал казни последнему, а не самому герцогу. И вот этого-то Цезаря Борджиа Ницше называет «великим виртуозом жизни». Это, говорит он, конечно, один из тех, кого церковь посылает в ад; но там же сидят величайшие из германских императоров, да и все вообще великие люди. Известно, что *на небе вообще нет интересных людей* ***.

Эпоха Возрождения изобиловала подобного рода «интересными людьми», а потому в глазах Ницше она является классической эпохой расцвета человеческой личности. По сравнению с веком Цезаря Борджиа наш век с его моралью альтруизма представляет собою шаг назад. Мы думаем, что в нравственном отношении наша эпоха бесконечно выше эпохи Возрождения. Конечно, мы даже в мыслях не можем перенестись в обстановку

* Götzendämmerung. Bd. VIII. S. 157—159.

** Ibid.; ср.: Der Wille zur Macht, § 93, 331. Bd. XV. S. 96, 354.

*** Der Wille zur Macht, § 425. Bd. XV. S. 444.

этой эпохи; наши нервы не выдержали бы такой действительности, не говоря уже о наших мускулах. Но эта неспособность вовсе не доказывает какого-либо прогресса, а только другой склад, более поздний, а потому — более слабый, изнеженный, чувствительный; вот почва, на которой рождается мораль, избилующая заботами о других. Если мы отвлечемся от нашей запоздалости, изнеженности и старости, то наша мораль «очеловечения» тотчас потеряет всякую ценность (сама по себе никакая мораль не имеет цены), мы даже отнесемся к ней с пренебрежением. Нет сомнения, что мы, современники, с нашей гуманностью, подбитой густым слоем ваты, чтобы не удариться ни о какие камни, доставили бы современникам Цезаря Борджиа такое зрелище, от которого они бы умерли со смеху*.

Мораль Ницше, если только можно назвать его учение о поведении моралью, вообще признает высшей ценностью все то, что отрицается христианством. Сам он так определяет содержание своего «противоположного идеала»: он возводит в принцип гордость, чувство расстояния между высшими и низшими, великую ответственность, высокомерие, великолепие животной жизни (*die prachtvolle Animalität*), воинственные и завоевательные инстинкты, обожествление страсти, мести, коварства, гнева, сладострастия, жажды приключений и познания: это — аристократический идеал прекрасного, мудрого, могущественного и опасного человеческого типа — типа будущего**.

Аристократизм лежит как в основе нравственного учения Ницше, так и в основе его социальных и политических воззрений, с которыми нам предстоит познакомиться; но прежде, чем последовать за ним в эту область, попытаемся критически разобраться в изложенном только что учении о нравственности.

XVI

Нечего и говорить, что это учение, как и вся вообще философия Ницше, кишит противоречиями. Прежде всего оно хочет стоять вне нравственности, вне противоположности добра и зла, «быть безнравственным, как сама природа»***. Но нам предстоит лишний раз убедиться, что этот имморализм у Ницше не выдержан. Внешняя природа, которая, по его мнению,

* *Götzendämmerung*. Bd. VIII. S. 145—146.

** *Der Wille zur Macht*, § 143. Bd. XV. S. 138.

*** *Ibid.*, § 428. S. 446.

должна послужить для нас образцом, действительно стоит вне противоположности добра и зла; но это значит, очевидно, что природа *равнодушна* к добру и злу: если она неспособна к состраданию, то она не ведает и гнева и осуждения: ей чужды какие-либо представления о должном и недолжном, о ценном и неценном. Поэтому, если мы хотим быть подобны природе, мы должны отказаться от всяких предпочтений, от каких бы то ни было оценок и ценностей. Последовательный имморализм есть вместе с тем *совершенный индифферентизм*. Такова была точка зрения Спинозы, который учил, что надо «не смеяться, не плакать, а понимать».

Для всякого видно, что философия Ницше с ее «новыми скрижалями ценностей» не имеет ничего общего с таким индифферентизмом. В ней есть и радость, и грусть, и смех, и слезы, восхищение и негодование. По поводу вышеприведенных слов Спинозы сам Ницше замечает, что каждое наше суждение выражает собою *оценку* действительности: все наше понимание существующего есть результат некоторого компромисса между осмеянием, жалобой и проклятием*.

Раз философия Ницше признает силу *доброт*, а слабость — злом, очевидно, что она не стоит вне противоположности добра и зла, а только пытается вложить в эти понятия *новое содержание*, отличное от общепринятого. Ницше часто повторяет, что его негодование против современного человечества не имеет значения нравственного осуждения, что оно *свободно от морали*. На самом деле, оно *свободно от господствующей морали*, т. е. от морали альтруистической, христианской; но это еще не значит, чтобы оно было свободно от всякой вообще нравственной оценки: ибо всякое негодование или осуждение возможно только с точки зрения какого-нибудь определенного представления о добре и зле. Сам Ницше признает, что его лозунг «по ту сторону добра и зла», послуживший заглавием для одного из его сочинений, еще не значит «по ту сторону хорошего и дурного»**.

По-видимому, Ницше полагает отличие своего учения от всего, называемого «моралью», в том, что в нем нет *никаких безусловных принципов поведения*, между тем как всякая мораль покоится на представлении *безусловно обязательного, без-*

* Die fröhliche Wissenschaft, § 333. Bd. V. S. 252.

** Zur Genealogie der Moral. Bd. VII. S. 338: «“Jenseits von Gut und Böse”... Dies heisst zum Mindesten nicht “Jenseits von Gut und Schlecht”».

условно должного. И в самом деле, мы видели, что он не признает «единой спасительной» морали, таких принципов поведения, которые имели бы всеобщее значение. Бесконечному разнообразию человеческих характеров и дарований должно соответствовать разнообразие предписаний, множественность моралей.

Если стать на эту точку зрения, то всякая критика в области морали становится невозможной. Если нет ничего *безусловно должного*, то выбор того или другого поведения становится делом личного усмотрения и вкуса: тогда — добро для каждого — то, что он почитает добром. Но если так, то какое право мы имеем утверждать, что один принцип поведения лучше, а другой — хуже? Какое право имеет Ницше утверждать, что себялюбие лучше сострадания и бескорыстной любви к ближнему? Если над нашей жизнью нет никаких безусловных критериев, то мы не имеем оснований предпочитать один человеческий тип другому. С этой точки зрения не может быть никакой вообще шкалы ценностей; если так, то разумеется, представляется несостоятельную христианская оценка милосердного самаритянина и жестокосердного левита; но в такой же мере несостоятельно и положение Ницше, что сильный *лучше* слабого.

В основе нравственного учения Ницше лежит такое противоречие: с одной стороны, он отрицает существование таких ценностей, которые могли бы иметь значение безусловных, всеобщих норм поведения; с другой стороны, он учит, что *единственная истинная ценность есть сила, могущество*: все прочие ценности, признаваемые людьми, суть «плод предрассудка и наивности». Самая попытка «переоценки всех ценностей», иначе говоря, вся нравственная философия Ницше предполагает то самое, что он отрицает, — существование *единственно истинной*, — следовательно, *безусловной и всеобщей ценности*, в противоположность тем мнимым ценностям, которые доселе признавались.

С одной стороны, нам говорят, что самое понятие ценности есть частью фикция, вымысел человека, частью же «заблуждение органического мира»; самая наша жизнь есть нечто *противное природе*, ибо она вносит в природу чуждое ей представление ценности*; с другой стороны, мы сталкиваемся с утверждением, что *истинные ценности* коренятся в строе вселенной: они даны самой природой.

* Jenseits von Gut und Böse, § 9. Bd. VII. S. 17.

С этим противоречием связывается типическое для Ницше колебание в его критических суждениях; с одной стороны, он отвергает и осуждает *всякую мораль, как таковую*; с другой стороны, он сочувствует тому, что он называет «здоровую моралью», т.е. — *натурализму в морали*. Здравым, с его точки зрения, представляется то нравственное учение, которое руководствуется жизненным инстинктом, это — та мораль, которая возводит в *канон должного* все, что только способствует возрастанию жизни и клеймит как *недолжное* все то, что для нее губительно. Напротив, противоестественная мораль есть та, которая обращается против жизненного инстинкта, отрицает жизнь: сюда относятся почти все те нравственные учения, которые доселе проповедовались.

В основе этого противоположения двух моралей лежит противоречивое отношение Ницше к природе. С одной стороны, природа для него — все, и постольку *не может быть ничего противоположного природе*. С этой точки зрения, казалось бы, нельзя говорить о противоположности естественного и противоестественного в человеке: вся наша психика, все наши инстинкты и суждения суть *проявления природы* и, следовательно, — *все в нас одинаково естественно*. С другой стороны, однако, человек представляется как что-то чуждое природе, является каким-то диссонансом в ней. *Все в нем противоестественно*, и Ницше требует *возвращения человека к природе*. Для этого человек должен отказаться от ценностей воображаемых, мнимых, и принять те ценности, которые даются самой природой.

Но тут возникает дальнейший вопрос: может ли природа послужить критерием для различения ценностей истинных от ценностей мнимых? Все, что Ницше говорит по этому поводу, в корне противоречиво: с одной стороны, у него природа получает значение высшего мерила ценностей, которым должна руководствоваться *правильная* оценка; с другой стороны, оказывается, что природа устанавливает все вообще скривали наших ценностей, — как истинных, так и ложных. Мораль альтруизма продиктована инстинктами нашей жизни точно так же, как и противоположная ей мораль эгоизма. Когда мы ценим все то, что служит сохранению нашей личности и возрастанию нашего могущества, в нас говорит инстинкт жизни *повышающейся, восходящей*; напротив, когда мы проповедуем мораль самоотречения и самоотрицания, мы следуем инстинкту жизни *вырождающейся, нисходящей* *.

* Götzendämmerung. Bd. VIII. S. 88—89.

С точки зрения последовательного натурализма все наши инстинкты должны признаваться одинаково естественными и, следовательно, одинаково ценными: сама по себе «природа» не может дать нам никаких логических оснований для предпочтения одних инстинктов другим. Между тем, у Ницше инстинкты подвергаются далеко не одинаковой оценке. Он признает, что «все доброе в нас есть инстинкт»; но он далек от того, чтобы считать всякий инстинкт добрым: человек, в особенности современный, есть для него *существо с извращенными инстинктами*. Если бы нынешнее человечество, говорит он, было предоставлено собственным инстинктам, то это могло бы иметь для него роковое значение. «Эти инстинкты противоречат один другому, парализуют и разрушают друг друга; я определяю современность, как физиологическое самопротиворечие»*.

Отсюда очевидно, что у Ницше двоится самый критерий ценности: с одной стороны, он склонен отождествлять ценное с естественным; с другой стороны, оказывается, что не все естественное ценно; инстинкты нуждаются в верховном контроле сознания; ценно в них только то, что выдерживает критику разума, только то, что разум признает сильным и могущественным.

Самое отождествление ценности с могуществом у Ницше не выдержано: культ силы или «воли могущества» не мирится с индивидуализмом его философии. В самом деле, род всегда могущественнее индивида; стадо, как целое, всегда *сильнее* отдельной особи. Если мы отвлечемся от всех прочих соображений и будем ценить *только силу, как таковую*, то мы всегда отдадим предпочтение роду, проявлениям его коллективного могущества. Культ личности независимой, отрешенной от общества, у Ницше в корне противоречит его культу силы: если шкала ценностей — то же, что шкала сил, то мы должны ценить не те человеческие качества, которые возвеличивают личность в ущерб обществу, а, напротив, те, которые превращают личность в *орудие целого*, усиливают общество, хотя бы в ущерб личности; с этой точки зрения «стадная мораль» заслуживает всякого предпочтения перед моралью эгоизма; то, что Ницше называет «вырождением», «упадком» личности, ценнее того, в чем он видит ее процветание. Двойственность масштаба ценностей у Ницше как нельзя более наглядно обнаруживается в том, что он осуждает всякие проявления могущества общества, государства, видит в них *зло*. По поводу торжества немцев над

* Ibid. S. 153—154.

французами и объединения Германии он прямо говорит, что «могущество одуряет»*: успех немцев, как нации, вреден, потому что он делает личность глупую.

С этим связано отмеченное уже выше противоречие оценки человеческого разума. Двойственность этического учения Ницше заключается именно в том, что он беспрестанно колеблется между предпочтением разума и силы. Когда он становится на биологическую точку зрения, разум представляется ему *орудием* органической жизни, чем-то весьма поверхностным и ничтожным по сравнению с этой жизнью как целым. Но, с другой стороны, в Ницше есть остатки идеалистической *веры в разум*.

Мы видели, что для него познание — самое дорогое в жизни, — *то, что делает жизнь ценною*: оно выше счастья, ценнее спокойствия. Та высшая цель, к которой стремится разум, есть познание истины. И вот, в оценке этой цели мы находим у Ницше то же типическое колебание. Становясь на биологическую точку зрения, он приходит к тому заключению, что «предпочтение истины лжи — чистейший предрассудок», ибо заблуждение в большей мере, чем познание, способствует возрастанию могущества человека. Мало того, разум со своим исканием истины *опасен для жизни*, ибо он разрушает необходимые для нее предположения, те иллюзии, на которых она покоится**. Он убивает животную энергию: люди, живущие сознательно жизнью, суть по сравнению с другими создания болезненные, сосуды более хрупкие и нежные***; заблуждение нам необходимо как кожа, которая предохраняет нас от вредных внешних влияний****.

Однако в Ницше есть нечто лучшее, чем эта «биологическая» точка зрения, нечто такое, что заставляет его возводить искание истины в верховный принцип поведения. Кажалось бы, с биологической точки зрения, не лучше ли та безотчетная вера, которая дает нам силу переносить страдания и служит для нас источником жизненной энергии! И, однако, Ницше прославляет правдолюбие, «добросовестность мысли», как высшее качество человека, как священную «обязанность», от которой недозволительно уклоняться даже имморалисту! Его главный упрек против современной религии — упрек в недобросовестности. Как бы ни было «спасительно для жизни» то или другое

* Götzendämmerung. Bd. VIII. S. 108—109.

** Die fröhliche Wissenschaft, § 111. Bd. V. S. 152—153.

*** Ibid., § 154. S. 181.

**** Ibid., § 307. S. 236.

учение, Ницше считает достойным презрения того, кто принял бы его без всякой умственной проверки *. Ибо отречься от мысли значит отречься от того, что оправдывает человеческое существование.

С биологической точки зрения Ницше ценит все то, что способствует «возрастанию великолепия животной жизни», все то, что воспитывает в человеке «прекрасный экземпляр животного». Он не может простить христианству в особенности того, что оно своим аскетизмом убило в человеке энергию животной жизни. Но таковы противоречия его мысли, что рядом с этим он особенно дорожит именно тем, что отделяет человека от животных: это — независимость личности свободной от стадного инстинкта. «На человека, — говорит он, — было наложено множество цепей, чтобы он отучился вести себя как зверь, и в самом деле он стал мягче, духовнее, радостнее, разумнее, чем все животное. Но теперь он страдает еще и от того, что он слишком долго носил свои цепи, что ему так долго недоставало чистого воздуха и свободы движений. Эти цепи, я повторяю, суть тяжкие и многозначительные заблуждения нравственных, религиозных и метафизических представлений. Только после преодоления этой болезни цепей будет достигнута первая великая цель — *отделение человека от животных*» **.

Таковы те противоположные стремления, которые борются в нравственной философии Ницше: он хочет одновременно и воспитать в человеке зверя, и вырыть пропасть между человеком и животным ***. Те же противоположности и те же противоречия лежат в основе его социальных и политических воззрений.

* Die fröhliche Wissenschaft, § 2, 319. Bd. V. S. 37—38, 243. Как видно из предыдущих цитат, обе противоположные оценки разума встречаются в одном и том же сочинении Ницше и, следовательно, не могут быть относимы к различным эпохам его деятельности.

** Der Wanderer und sein Schatten, § 350. Bd. III. S. 371.

*** Что мы имеем здесь противоречие, а не две различные тенденции, соответствующие различным эпохам творчества Ницше, видно из следующего. Известно, что прославление «великолепия животной жизни» относится к эпохе «Заратустризма»; оно нашло себе особенно яркое выражение в посмертном сочинении Ницше «Der Wille zur Macht» (Bd. XV. S. 138). Однако в ту же эпоху Ницше продолжал мечтать об отделении человека от животного: он видел в человеке переходную форму, «канат, протянутый между животным и сверхчеловеком». См.: Also sprach Zarathustra. Bd. VI. S. 16, 418.

XVII СОЦИАЛЬНЫЕ И ПОЛИТИЧЕСКИЕ ВОЗЗРЕНИЯ НИЦШЕ

Мы уже видели, что нравственные воззрения с точки зрения Ницше суть отражения общественных отношений. Альтруистическая мораль представляет собою выражение демократического строя жизни и демократических тенденций общества. Напротив того, та мораль, которую Ницше называет «здоровою», «натуралистической», «господскою», есть создание высших слоев общества, — завоевателей-господ, — аристократии.

Поэтому оценка той или другой морали для Ницше есть вместе с тем и оценка того или другого общественного типа, общественного строя, создавшего каждую данную мораль. За его ненавистью к морали альтруизма скрывается глубокое презрение ко всему, что носит на себе печать демократизма. Все его социальные и политические воззрения от начала до конца построены на аристократических началах.

Мы уже видели, что иерархии ценностей у него соответствует иерархия сил в человеческом обществе. Люди не равны по природе, а следовательно, и неравноценны; поэтому было бы верхом безумия и несправедливости — *уравнивать их в правах*. Истинная справедливость выражается в неодинаковом отношении к неодинаковым величинам, следовательно, в неравенстве*, в преобладании высшего типа.

Вытекающая из элементарных требований справедливости, аристократический строй вместе с тем является необходимым условием высшего культурного развития. «Всякое возвышение человеческого типа было доселе делом аристократического общества. Так оно будет и впредь, ибо для этой цели необходимо такое общество, которое признает множество иерархических ступеней, верит в различную ценность различных людей и нуждается в рабах в том или другом значении этого слова»**. Чтобы человек непрестанно рос в высоту, привычка господствовать должна войти в его плоть и кровь: он должен быть окружен рабами — орудиями его воли; его должно отделять от низших чувство расстояния. Высшее не должно унижать себя до степени орудия низших: пафос расстояния должен навеки разделить самые задачи людей. Высшие люди имеют в тысячу раз более прав на существование, чем низшие: это преимущество колокола с полным звуком перед колоколом расстроено-

* Götzendämmerung. Bd. VIII. S. 161—162.

** Jenseits von Gut und Böse, § 257. Bd. VIII. S. 235.

ным и надтреснутым: в высших людях — залог будущего; они одни связаны обязательствами по отношению к будущему человечества*.

В чем же заключаются признаки высшего типа, тех, которые имеют право повелевать, в отличие от тех, которые должны повиноваться? Мы уже видели, что, по Ницше, в основе противоположности господ и рабов лежит контраст животных хищных и домашних, ягнят и орлов; всякая высшая культура начиналась всегда с завоевания: какое-нибудь племя хищников — варваров в полном смысле этого слова — бросалось на мирное пастушеское или земледельческое население или на какое-нибудь общество с разлагающейся культурой; после завоевания варвары превращались в господ, завоеванное население — в рабов. Такова историческая основа всякой аристократии. Господа первоначально превосходили рабов не физической силой, а своими психическими свойствами: они были более целостными людьми, или, что то же — «более целостными bestиями»**.

В этом и заключается оправдание их господства. Нечего удивляться тому, что ягнята ненавидят орлов и находят их злыми; но, с другой стороны, не следует винить орлов за то, что они добывают себе в пищу нежных и вкусных ягнят***. Так всегда было, и так всегда будет. Существует множество различных форм, различных типов господства и рабства. Самые способы эксплуатации человека человеком исторически меняются, но сущность остается неизменной. В наши дни весьма распространено мнение, будто в будущем наступит такое общественное состояние, при котором эксплуатация вовсе не будет иметь места. По мнению Ницше, устроить общество таким образом столь же немыслимо, как создать жизнь без всяких органических функций. «Эксплуатация вовсе не есть особенность общества испорченного или несовершенного и первобытного; она составляет существенное свойство жизни, служит основной ее органической функцией»; она выражает собою ту «волю могущества, которая составляет сущность всего существующего»****.

Поэтому высшие, лучшие люди не должны стыдиться эксплуатации. Сущность хорошей и здоровой аристократии заключается в том, чтобы видеть в себе самой *не функцию общества*,

* Zur Genealogie der Moral. S. 436.

** Jenseits von Gut und Böse, § 257. Bd. VII. S. 235—236.

*** Zur Genealogie der Moral. Bd. VII. S. 326.

**** Jenseits von Gut und Böse, § 259. Bd. VII. S. 238.

а его оправдание и смысл: поэтому она должна со спокойной совестью принимать жертву бесчисленного множества людей, которые ради нее становятся неполными людьми, рабами, орудиями. Она должна проникнуться убеждением, что общество должно существовать не ради самого общества, а единственно в качестве фундамента и подмостков, на которых высший род существ мог бы подняться к высшей своей задаче. Таковы жадные до света вьющиеся растения на острове Яве, известные под названием *Sipo Matador*; они своими ветвями обвивают дуб до тех пор, пока, наконец, поднявшись над ним, но опираясь на него, они в свободном свете не распустят своего венца, выставляя напоказ свое счастье*.

XVIII

Не такова господствующая тенденция нашего времени. Характеристическая черта нашей эпохи — необыкновенно быстро совершающаяся демократизация общества. Все сословные различия стираются и уничтожаются; люди становятся совершенно *подобными* друг другу; в борьбе за существование человек обыкновенный, тот, который ничем не отличается от прочих, берет верх; напротив, люди утонченных дарований, выдающиеся, редкие экземпляры, остаются непонятыми, изолированными и гибнут в своем одиночестве. Нужны чудовищные силы, чтобы задержать этот естественный процесс уподобления (*progressus in simile*), превращения человечества во что-то обыкновенное, посредственное, стадообразное и пошлое!** В общем, тут ничто не помогает: человечество не может двигаться вспять подобно раку; оно должно шаг за шагом идти вперед по пути упадка, — в этом заключается сущность современного «прогресса»; всякие попытки воспрепятствовать этому движению могут привести только к тому, что оно, подобно запруженной реке, скопит и сосредоточит свои силы, чтобы потом прорваться с еще большей энергией***.

Перебирая все возможные слои современного общества, Ницше всюду видит одну и ту же безотрадную картину всеобщего упадка. Рабочий класс совершенно обезличен: рабочие не почитают для себя стыдом играть роль винтиков машины и

* *Jenseits von Gut und Böse*, § 258. Bd. VII. S. 236—237.

** *Ibid.*, § 268. S. 255.

*** *Götzendämmerung*. Bd. VIII. S. 153.

как бы восполнять собою пробелы человеческой изобретательности: им не внушает отвращения мысль, будто сущность их страданий, их безличное рабство может быть уничтожено повышением платы. Мало того, они слушаются тех теоретиков, которые учат, что позор рабства может быть обращен в добродетель путем увеличения этой безличности в машинном производстве современного общества. Их низость доходит до того, что они соглашаются на определенное вознаграждение перестать быть личностями и превратиться в винтики. Между тем, никакая плата не в состоянии вознаградить рабочего за утрату его внутренней ценности.

Надежды на социалистический строй будущего безумны и бессмысленны, ибо в тот день, когда рабочий перестанет быть рабом капиталистов, он все-таки будет рабом революционной партии, рабом нового государства, машины*. Значение труда сводится к тому, что он *убивает личность в рабочем*. С этой точки зрения становится понятным современное прославление труда: в основе его лежит страх *перед личностью*. В сущности, теперь все чувствуют, что тяжелый, изнурительный труд, продолжающийся с утра до вечера, действительнее всякой полиции, так как он служит уздой для каждого: он сдерживает развитие разума, потребностей, чувства независимости, ибо он затрачивает огромное количество нервной системы, отвлекая ее от размышления, дум, мечтаний, забот, любви и ненависти. Он не ставит перед человеком никакой цели, доставляет ему дешевое и постоянное удовлетворение. Поэтому в обществе, где идет постоянный, усиленный труд, живется безопасно; а безопасность и есть то божество, на которое молится современный человек! И вдруг, о ужас! Как раз рабочий стал опасным! Опасные личности кишмя кишат. И за ними скрывается величайшая из всех опасностей, *индивидуальность***.

Рабочий вопрос, который во всем своем грозном величии стоит в настоящее время перед человечеством, есть результат господствующей тенденции нашей эпохи — стремления ко всеобщей нивелировке и бессловности. Чтобы сохранить существующий общественный строй, следовало бы воспитать в рабочем китайский темперамент — тип трудолюбивого и невзыскательного муравья. Вместо того, что же сделало современное общество: оно стерло сословные грани и в корне уничтожило все те инстинкты, в силу коих рабочий становится возможным как

* Morgenröthe, § 206. Bd. IV. S. 203—205.

** Ibid., § 173. S. 169—170.

класс, становится возможным для себя самого в этом качества. Рабочие были призваны к военной службе, им было дано право ассоциаций, политическое право голоса. Что же удивительного, если в настоящее время рабочий видит в своем состоянии бедствие, или, выражаясь нравственным языком, — *неправду*. «Но опять-таки спрашивается, чего же мы, наконец, хотим? Если мы желаем цели, то мы должны желать и средств; если мы хотим иметь рабов, то мы будем дураками, если станем воспитывать в них господ» *.

Сами господа в настоящее время вряд ли многим лучше рабов. Если мы заглянем в среду людей обеспеченных, образованных, то здесь точно так же мы увидим картину упадка, принижения умственных интересов и всеобщего измельчания личности. Современное общество заражено американизмом; есть что-то дикое в той алчности к золоту, которая характеризует современных американцев и все в большей степени заражает современную Европу. Все чаще и чаще начинает встречаться тип человека, поглощенного всецело денежными делами: в погоне за наживой он не знает покоя; он стыдится отдыха, испытывает угрызения совести, когда мысль отвлекает его от текущих забот дня. Мы постепенно привыкаем думать с часами в руках; мы завтракаем с биржевым листком перед глазами; мы живем, как будто боимся упустить минуту для какого-либо важного дела. Страх перед бездельем, непрерывная тревога накопления богатств и заботы о хлебе насущном грозят убить всякое образование и высший вкус. Мы постепенно утрачиваем чувство формы, чутье к мелодии и ко всему прекрасному. В отношениях между людьми господствует деловитость и рассудочная ясность; мы разучились радоваться жизни; мы считаем за добродетель «сделать возможно больше в возможно меньшее время». Когда мы тратим время на прогулку, беседу с друзьями или на наслаждение искусством, мы уже считаем нужным оправдаться «необходимостью отдыха» или «потребностями гигиены». Скоро самая склонность к созерцательной жизни войдет в презрение. Насколько возвышеннее было настроение древних! Древние греки полагали цель жизни в созерцании; только война и созерцательная жизнь считались у них достойными свободного; напротив, труд признавался занятием рабским, достойным презрения **.

* Götzendämmerung. Bd. VIII. S. 153.

** Die fröhliche Wissenschaft, § 129. Bd. V. S. 249—250.

Наш век ставит себе целью сделать человека возможно полезным; для этого нужно прежде всего наделить его добродетелями непогрешимой машины: он должен выше всего ценить минуты «машинально полезного труда». Главным камнем преткновения при этом служит, конечно, скука, связанная с подобного рода деятельностью. Чтобы превратить человека в «полезную машину», надо приучить его к скуке, сообщить ей даже особую прелесть; в этом и заключалась доселе задача современной школы. Эта школа заставляет нас учиться именно тому, что нас вовсе не касается, видеть в этой якобы «объективной» деятельности наш долг, ценить долг независимо от удовольствия, — в этом ее «неоцененная заслуга»! Поэтому филолог был доселе воспитателем по преимуществу, ибо его деятельность являет собою классический образец монотонности, доходящей до грандиозных размеров. У него юношество научается тому машинальному исполнению обязанностей, которое является необходимым качеством будущего чиновника, супруга, раба какого-нибудь бюро, читателя газет и солдата*.

XIX

Наши умственные способности истощены: немудрено, что наш век характеризуется отсутствием какого бы то ни было оригинального стиля. В нашем бессилии создать что-либо новое, самобытное в области искусства, философии и морали, мы обращаемся к прошлому, заботливо собирая обломки отживших культур. Отсюда-то *преобладание историзма*, исторического интереса, которое отличает современность. Прежние эпохи — древность, средние века, эпоха Возрождения, — обладали своеобразным стилем в архитектуре, скульптуре, во всей вообще их умственной жизни; напротив, современность есть по преимуществу эпоха подражания и сравнения всех возможных стилей, нравов, мировоззрений, культур**. Она представляет собою какой-то пестрый карнавал — смешение костюмов всех возможных времен, символов веры, моралей и религий***. Современный человек подобен тем планетам, которые заимствуют свой свет не от одного, а от нескольких светил; в нашей деятельности господствует не одна, а несколько различных мора-

* Der Wille zur Macht, § 406. Bd. XV. S. 431—432.

** Menschliches, Allzumenschliches, § 23. Bd. II. S. 40—41.

*** Jenseits von Gut und Böse, § 223. Bd. VII. S. 176.

лей: оттого наши действия окрашиваются в разнообразные краски, и мы нередко совершаем пестрые поступки*.

Нет той духовной пищи, которую бы не переваривал современный человек: в этом заключается его гордость; но он принадлежал бы к высшему разряду существ, если бы он был лишен этой способности: человек *всядный* вовсе не есть самая утонченная разновидность человека**. Всё это смещение разнородных культур, весь наш «исторический смысл», которым мы так хвалимся, составляет последствие того полуварварского состояния, в которое погрузилась Европа вследствие демократического смешения сословий и рас. Впервые в девятнадцатом столетии исторический смысл стал чем-то вроде «шестого чувства» образованного человека: этот смысл означает собою чутье и вкус ко всему на свете или, что то же, — отсутствие изысканного и благородного вкуса, плебейскую любознательность. Что такое бог современного искусства, Шекспир, как не сочетание всех возможных вкусов: это — такое соединение испанского с мавританским и саксонским, от которого древние афиняне — современники Эсхила — умерли бы со смеха. А мы, напротив, наслаждаемся этой дикой пестротой, этой смесью нежного, грубого и искусственного как высшим родом искусства; мы не гнушаемся дышать одним воздухом с английскою чернью — той атмосферой, которую живет творчество Шекспира. Недостаток вкуса составляет оборотную сторону нашей восприимчивости и отзывчивости***.

Будучи смешанным существом, современный человек есть вместе с тем что-то незавершенное, обрывок и начаток чего-то. Наше время как никакое другое характеризуется развитием специальности: вследствие колоссального роста разнообразных отраслей знания образование становится все менее и менее общим: оно получает характер отрывочный; природы богатые и глубокие уже не находят себе подходящих воспитателей. Человек-дробь, односторонний наблюдатель с высокомерными претензиями, — вот современный культурный тип. Нынешние университеты стали настоящей школой принижения умственного уровня****.

Не одни только ученые специалисты, — большинство людей представляют собою как бы обломки, части человека; чтобы

* *Jenseits von Gut und Böse*, § 215. Bd. VII. S. 170.

** *Morgenröthe*, § 171. Bd. IV. S. 168.

*** *Jenseits von Gut und Böse*, § 224. Bd. VII. S. 176—179.

**** *Götzendämmerung*. Bd. VIII. S. 111.

получить человека *целостного*, надо сочетать их воедино. Целые эпохи, целые народы являют собою образцы такого одностороннего развития; все эти низшие человеческие типы суть как бы предварения и прелюдии к высшему: они в своей совокупности готовят появление тех синтетических личностей, которые, подобно верстовым столбам, показывают, насколько человечество ушло вперед в своем движении*.

В «Заратустре» мы находим ту же мысль в следующем образном выражении. Однажды, будучи окружен калеками и увечными, Заратустра обращается к ним с такою речью: «У одного нет глаза, у другого — уха, у третьего — ноги; иные потеряли язык, нос или голову. Но это еще далеко не худшее из того, что я видел у людей».

Я вижу и видел нечто худшее и подчас до того ужасное, что не обо всем могу говорить, а кое о чем должен молчать; я видел людей, коим недостает решительно всего, но вместе с тем *чего-нибудь одного* у них слишком много, например, таких людей, которые суть только огромный глаз, или огромная морда, или огромное брюхо, вообще, что-нибудь огромное, — таких я называю калеками навыворот.

Поистине, мои братья, я брожу среди людей, как среди частей и органов человека. Всего страшнее для моего взора то, что я вижу человека раздробленным на куски и разбросанным, словно на поле сражения или на бойне**.

Слова эти относятся к самым разнообразным человеческим типам — к современным художникам и ремесленникам, односторонне развившим в себе какую-нибудь одну способность, к специалистам всех отраслей, но в особенности — к ученым. В каждом «специалисте», — говорит Ницше, — поражает некоторая ограниченность точки зрения, преувеличенная оптика того уголка, где он сидит, и — его горб — такой есть у каждого специалиста. Во всякой ученой книге отражается кривая душа, ибо всякое ремесло искривляет! Всякое мастерство на свете приобретает дороною ценою: кто хочет в совершенстве владеть своим ремеслом, тот должен в конце концов стать его жертвою. Такова именно участь ученых специалистов: они врастают в свой угол, теряют равновесие, становятся тощими, угловатыми во всем, кроме чего-нибудь одного***. Их исключительно кабинетная жизнь влечет за собою утрату восприим-

* Der Wille zur Macht, § 475. Bd. XV. S. 482.

** Also sprach Zarathustra. Bd. VI. S. 204—205.

*** Die fröhliche Wissenschaft, § 366. Bd. V. S. 318—320.

чивости и умственной свежести. «Если притронуться к ним руками, — говорит Заратустра, — то они испускают пыль, подобно мешкам с мукою; и то бы мог подумать, что эта пыль происходит от хлебного зерна, от благодати и золота полей». «Они — хорошие часовые механизмы; только надо заводить их вовремя; тогда они без обмана показывают время и при этом скромно постукивают. Они работают подобно мельницам и ступкам, только надо подбрасывать им зерно! Они прекрасно умеют размалывать зерно на мельчайшие части и превращать его в белую пыль» *.

Все эти качества ученого выдают в нем тип неблагородный, демократический: у него нет доблестей власть имеющих, господствующих, самодовлеющих людей. Его добродетели — прилежание, терпение, усидчивость, покорность дисциплине, привычка считаться с другими — *себе равными*, изобличают в нем существо зависимое и стадное **. Оттого-то Заратустра не выносит ученых. «Слишком долго, — говорит он, — моя душа голодала за их трапезою; для меня познание не есть как для них — щелканье орехов» ***.

В современном развитии специальных знаний в ущерб общим философским интересам Ницше видит проявление вульгарных тенденций века. «Объявление независимости ученым человеком, его освобождение от философии представляет собою одно из тончайших проявлений демократического склада и нескладицы». «Долой всяких господ!» — так хочет и здесь плебейский инстинкт; после того, как наука перестала быть «работою богословия», высокомерие и неразумие ученого человека хочет в свою очередь диктовать законы философии, господствовать над нею. Мало того, ученые сами хотят быть философами. Всего чаще у ученых можно заметить пренебрежительное отношение ко всякой вообще философии в связи с рабскою зависимостью от *какого-либо одного философского учения*, которое служит для ученого предметом безотчетной, наивной веры.

Такому разочарованию в философии в значительной мере способствовали сами современные философы с их отсутствием творчества и понимания великих синтетических задач мысли. В особенности те «смешанные люди», которые называют себя позитивистами или «философами действительности», способны вселить опасное недоверие в душу молодого ученого. В лучшем

* Also sprach Zarathustra. Bd. VI. S. 184.

** Jenseits von Gut und Böse, § 206. Bd. VII. S. 148—149.

*** Also sprach Zarathustra. Bd. VI. S. 183.

случае эти философы суть сами «специалисты», ученые: не будучи на то способны, они взялись за царственные задачи философии. И вот, они теперь мстят за свое бессилие, проповедают словом и делом недоверие к философии*.

Демократизация и связанное с нею опошление мысли сказывается не только в упадке современных философских систем, но и в искажении самой научной мысли, ибо в основных своих определениях положительные науки находятся в неизбежной зависимости от философии. Ницше указывает следы демократизма в социологии**, биологии*** и даже в физике****.

Словом, во всех сферах умственной и нравственной жизни с невероятной быстротой совершается один и тот же процесс — падения культуры. Чем оно обуславливается? В частности, что способствует падению культуры немецкой? Прежде всего — то, что высшее образование потеряло значение привилегии, — в этом состоит демократизм образования общедоступного, всеобщего. При этом не следует забывать, что привилегии по воинской повинности прямо вынуждают переполнение высших школ, иначе говоря, — их гибель. Теперь в современной Германии никто не может давать своим детям аристократического воспитания: все высшие школы с их учителями, учебными планами и целями, приспособлены к самой двусмысленной посредственности*****.

XX

Обыкновенно, в опровержение всяких толков об упадке культуры указывают на колоссальный прогресс государственного начала. В глазах Ницше, как раз наоборот, именно рост государства служит частью симптомом, частью же причиной упадка, ибо государство выражает собою коллективное, *стадное* начало. Культура и государство суть антагонисты: государство может преуспевать только в ущерб культуре, культура же — в ущерб государству. Все великое в культурном смысле чуждо политике; наоборот, государство, достигши могущества, перестает быть центром культурной жизни. Умственная жизнь

* *Jenseits von Gut und Böse*, § 204. Bd. VII. S. 143—146.

** *Götzendämmerung*. Bd. VIII. S. 148.

*** *Genealogie der Moral*. Bd. VII. S. 371—372.

**** *Jenseits von Gut und Böse*, § 22. Bd. VII. S. 35.

***** *Götzendämmerung*. Bd. VIII. S. 113.

процветала в Германии в начале XIX столетия, когда последняя была политически ничтожна; после политического объединения Германии центр культурного движения перенесся в победенную Францию*. С этой точки зрения Заратустра учит, что государство есть «смерть народов», учреждение для «лишних людей»: тип истинного, «не лишнего» человека начинается там, где кончается государство**.

Какова общественная жизнь, таковы и политические теории. Они дают формулы извращенным инстинктам выродившегося европейского общества. В чем заключаются основные стремления социализма? Это — во всех отношениях фантастический младший брат отживающего деспотизма. Он требует для себя такой полноты государственного могущества, которое оставляет далеко за собой все прошлое деспотизма; он стремится прямо к уничтожению индивидуальности: последняя представляется ему какою-то неуместною роскошью в природе; и вот, социализм хочет превратить индивида в целесообразный орган общежития. Самое могущество цезарей оказалось бы далеко не достаточным для этой цели, ибо социализм требует небывалого еще доселе верноподданнического преклонения всех граждан перед неограниченной властью государства***.

В основе учений либеральных лежит та же сущность. Либеральные учреждения «подкапывают» стремление личности к могуществу, уравнивают холмы и долины, делают людей маленькими, трусливыми и жадными к наслаждениям: в них торжествует стадное животное. Либерализм — не что иное, как превращение в стадо. Народы, которые чего-нибудь стоят и стоили, никогда не достигали своего величия при либеральных учреждениях: великая опасность вырабатывала из них нечто достойное уважения, — та опасность, в которой пробуждается наша сила, наша воинственная доблесть и наш ум: либеральные учреждения, раз они достигнуты, губят высшие качества человеческой природы именно потому, что они создают атмосферу всеобщей безопасности****. Все современные политические учреждения, конституции и теории, от либерализма до анархизма, выражают собою различные стороны одного и того же упадка; все они сближаются между собою в общей приверженности к идеалу «автономного стада» и в общей вражде про-

* Götzendämmerung. Bd. VIII. S. 111—112.

** Also sprach Zarathustra. Bd. VI. S. 69—72.

*** Menschliches, Allzumenschliches, § 473. Bd. II. S. 350—351.

**** Götzendämmerung. Bd. VIII. S. 149—150.

тив всякого другого общественного устройства, покоящегося на противоположности рабов и господ*.

Общая мечта демагогов есть счастье зеленого пастбища для всех, со спокойствием, безопасностью, удобством и облегчением жизни для каждого; их любимое учение — «равенство прав» и «сострадание ко всем страждущим»; самое страдание с их точки зрения есть нечто такое, что следует уничтожить. А мы, говорит Ницше, напротив, думаем, что растение «человек» всего сильнее растет ввысь при противоположных условиях: для этого опасность его положения должна возрасти до чрезвычайности. Жестокость, насилие, рабство, опасность на улице и в сердце, стоицизм, искусство искушения и чертовщина всякого рода, хищное и змеиное в человеке — вот те качества, которые по преимуществу служат возвышению человеческого рода**.

В основе политических идеалов нового времени, как и в основе морали сострадания, лежит по Ницше все тот же источник — восстание рабов против господ. В его глазах демагогия нового времени как нельзя лучше олицетворяется образом Руссо, который был идеалистом и вместе с тем — канальей, проповедником равенства из злобы и зависти ко всему, что выдается над общим уровнем***.

В конце концов весь этот демократизм представляет собою историческое продолжение той идеализации слабых, «немогущих мира сего», которая началась еще в христианстве. Христианство впервые возвестило равенство всех перед Богом! «Первый и последний христианин, — говорит Ницше, — восстает в угоду низшему инстинкту против всего привилегированного: он живет и борется из-за равных прав»****. Христианин и анархист — в одинаковой мере — декаденты. Христианин осуждает и хулит мир под давлением того же инстинкта, который заставляет социалистического рабочего хулить, клеветать и осуждать современное общество. Самый «страшный сад» есть усада ожидаемой мести; это — та же революция, о которой мечтает социалистический рабочий, хотя и отодвинутая в мысли на срок более отдаленный*****.

Измельчание и вырождение в современной Европе дошло до того, что самый тип человека независимого, повелителя, мало-

* *Jenseits von Gut und Böse*, § 202. Bd. VII. S. 136.

** *Ibid.*, § 44. Bd. VII. S. 64—65.

*** *Götzendämmerung*. Bd. VIII. S. 161—162.

**** *Der Wille zur Macht*, § 46. Bd. VIII. S. 280.

***** *Götzendämmerung*. Bd. VIII. S. 142.

помалу исчезает. Европа находится под обаянием общераспространенного предрассудка, будто человек стадный, *послушный* есть единственный дозволенный тип человека. Поэтому сами правители, вынужденные повелевать другим, испытывают при этом угрызения совести: чтобы быть в состоянии повелевать, они должны прибегать к самообману. В этом и заключается то, что Ницше называет «лицемерием повелевающих». Давая приказания, правители притворяются, будто они приказывают не от своего имени, будто они сами при этом подчиняются велениям более древним, например, заветам предков, предписаниям конституции, закона, права и даже — Бога: они хотят всех уверить, будто и сами они следуют правилам стадной мудрости в качестве «первых слуг народа» или «орудий общего блага». Самый конституционный образ правления нынешних государств проникнут тем же духом: нынешний парламентаризм представляет собою попытку заменить истинных, врожденных повелителей коллективной мудростью многих стадных людей*.

XXI

Социальная философия Ницше, как и его нравственное учение, проникнута отвращением к человеку. Чем объясняется это отвращение, спрашивает он себя, «ведь безо всякого сомнения, мы страдаем о человеке? Причиной тут служит не страх, а скорее то, что *нам уже нечего бояться* от человека: человек — червь занял весь первый план и кишмя кишит; человек ручной и безнадежно посредственный уже научился видеть в себе человека высшего, конечную цель, вершину и смысл истории**.

В этом мрачном освещении Ницше видит не только настоящее, но и прошлое человека. «Когда мой взор обращается от настоящего к прошлому, — говорит Заратустра, — он находит там все то же самое: разрозненные части, органы человека, но людей он не видит. Настоящее и прошлое на земле, братья мои, это для меня самое невыносимое; я не знал бы, как мне и жить, если бы я не был ясновидцем будущего»***.

* *Jenseits von Gut und Böse*, § 199. Bd. VII. S. 130; ср.: *Nachträge zum Zarathustra*, § 714. Bd. XII. S. 367; *Die fröhliche Wissenschaft*, § 174. Bd. V. S. 186.

** *Zur Genealogie der Moral*. Bd. VII. S. 324.

*** *Also sprach Zarathustra*. Bd. VI. S. 205.

Утешением для Ницше служит то, что он видит в настоящем переход к лучшему будущему. «Ясновидец, хотящий, человек будущего и как бы мост к будущему, но вместе с тем, увы, как бы калека на этом мосту, — таков Заратустра» *. Залог того лучшего будущего, которое предвидит Заратустра, заключается в самом процессе вырождения современного человечества. Этот ужасающий упадок представляет собою необходимое предшествующее того великого роста, который предстоит человечеству. Когда старое крошится и погибает, это значит, что нарождается новая, высшая форма существования. Самые страдания, симптомы упадка предзнаменуют эпохи усиленного движения вперед. Когда растет высший человек, то должна расти вместе с тем и обратная его сторона, человек обыденный, низший: для возвышения редких, исключительных экземпляров необходим контраст **. С этой точки зрения вырождение человечества должно представиться в новом освещении. Падение, упадок, вырождение, не есть что-либо заслуживающее осуждения; это — необходимое последствие самой жизни и ее роста. Явление «декадентства» так же необходимо, как и всякое восхождение жизни, всякое поступательное движение: не в наших силах его остановить. Напротив, разум хочет его оправдания ***.

Оправдание заключается в том, что для высшего рода существ необходимы низшие — в качестве орудий и пьедестала: точнее говоря, для господ необходимы рабы. Умаление человека в течение долгого времени должно считаться единственной целью истории: только этим путем может создаться тот широкий и прочный фундамент, на котором будет красоваться более сильная разновидность человека ****.

С этой точки зрения следует не задерживать, а, напротив того, ускорять происходящий в Европе процесс всеобщего уравнивания. Как только этот процесс придет к концу, измельчавшее человеческое стадо само собою попадет в руки сильных людей — его естественных господ и повелителей. Ибо, чем больше мельчает масса, тем больше возрастает пропасть между нею и высшею разновидностью человека; тем значительнее, следовательно, становится перевес силы на стороне последней.

* Ibid.

** Der Wille zur Macht, § 71, 475. Bd. XV. S. 70, 481.

*** Ibid., § 72. S. 71.

**** Ibid., § 388. S. 415.

Оправдание толпы заключается в ее служении высшему роду властителей, которые без нее не могли бы исполнить своей задачи. Задача господствующей расы заключается вовсе не в том только, чтобы править: ее цель — не в управляемых, не в низших, а в ней самой, в ее собственной жизненной сфере: здесь она должна быть явлением избытка силы, красоты, мужества, высшей культуры и манеры. Это — самоутверждающаяся и жизнерадостная порода людей, которая может позволить себе всякую роскошь, достаточно сильная, чтобы не нуждаться в тирании нравственных заповедей, достаточно богатая, чтобы не быть бережливой и педантичной, — по ту сторону добра и зла. Это — как бы оранжерея, наполненная редкими и изысканными растениями*.

Таким образом, современное развитие человечества приводит к двоякому результату: оно готовит тип человека-машины: оно стремится превратить человечество в необозримую систему колес и рычагов, прилаженных друг к другу и приспособленных к общей цели производства. Готовя, таким образом, прекрасные орудия эксплуатации, современная цивилизация тем самым подготавливает условия существования для нового типа эксплуататоров. Современное машинное производство доводит эксплуатацию человека человеком до максимума: эта эксплуатация не исчезнет, а найдет себе оправдание в будущем, когда народится новая знать, достойная господствовать над низшими**.

Между «господами» и «рабами» найдут себе место и люди средних дарований: высшая культура может стоять только на широком основании крепко сплоченной посредственности. Для нее прежде всего необходимы ученые; наука же никогда не была занятием аристократическим: она не мирится с исключительными дарованиями гения, но вместе с тем она не есть и дело массы: она — как раз по плечу среднему типу людей. Чтобы вести торговлю и ворочать капиталами, опять-таки нужны люди с буржуазными наклонностями, иначе говоря, — люди средних дарований***.

Раз высшая культура не может обойтись без рабов, представляется необходимою и желательною та мораль, которая воспитывает в человеке качества орудия. Я объявил войну христианскому идеалу, говорит Ницше, вовсе не с тем, чтобы его уничтожить, а для того, чтобы положить конец его тирании и

* Der Wille zur Macht, § 386. Bd. XV. S. 414.

** Ibid., § 390. S. 420—421.

*** Ibid., § 389. S. 418—419.

очистить место для других, более могущественных идеалов. Само по себе дальнейшее существование христианского мировоззрения даже в высшей степени желательно. «Нам, имморалистам, нужна сила морали: наше стремление к самосохранению требует, чтобы противники остались при своих силах; оно только хочет — господствовать над ними» *. С точки зрения Ницше правило является необходимым условием существования исключений **. Чтобы высшие люди были совершенными господами, необходимо, чтобы масса была совершенным стадом.

XXII

После всего того, что было уже сказано о внутренних противоречиях нравственной философии Ницше, критика его социального и политического учения может свестись к немногим замечаниям. Здесь мы находим те же противоречия, тот же двойственный масштаб ценностей.

Двойственным представляется прежде всего то понятие «упадка», под которое Ницше подводит все современное ему общественное развитие. «Упадок» в его устах означает то отпадение от известной нормы биологического совершенства, достигнутой когда-то в прошлом, в эпоху процветания «белокурой бестии», то отклонение от идеала высшей разумности, достижимой только в будущем. Вследствие этого одни и те же факты понимаются у Ницше то как признаки упадка, то как проявления новой восходящей жизни, высшей культуры.

Таково, например, его отношение к сознательной жизни. Развитие сознания всегда связано с усиленным развитием нервной системы: усиленная мозговая деятельность обыкновенно идет в ущерб развитию мускулов. Будучи орудием общения между людьми, сознание вместе с тем усиливает потребность в таком общении. Жить сознательно — значит жить в атмосфере, общей всем людям. На этом основании Ницше видит в сознании проявление стадного начала. «В конце концов, — говорит он, — возрастающее сознание есть опасность: кто живет среди сознательных европейцев, тот понимает, что оно — болезнь» ***. С другой стороны, в глазах Ницше — высшая сознательность есть печать гения, то, что возвышает личность над состоянием вырождения и упадка. Сознание, таким образом,

* Ibid., § 409. S. 434.

** Ibid., § 404. S. 431.

*** Die fröhliche Wissenschaft, § 354. Bd. V. S. 290—294.

есть для нашего философа то признак зависимости и слабости, то проявление избытка силы и превосходства: с одной стороны, оно возводит человека в достоинство личности; с другой стороны, оно есть именно то, что обезличивает.

Противоположности упадка и возвышения жизни, как мы видели, соответствует у Ницше противоположность аристократизма и демократизма. Нетрудно убедиться, что и здесь мы имеем дело с понятиями по существу противоречивыми и двусмысленными. Демократизм у нашего писателя является то синонимом слабонервности, дряблости, вообще физиологического вырождения, то синонимом умственного ничтожества. Точно так же и аристократизм означает то превосходство расы, более крепкой нервами и мускулами, то превосходство людей, исключительно одаренных. Самое немецкое слово «vornehm», которое Ницше употребляет для обозначения всего аристократического, — слово, не поддающееся точному переводу, — есть термин двусмысленный по существу: оно может означать и знатность рода, и всякое другое превосходство человека над человеком. Тот общественный тип, который служит у Ницше мерилom для оценки всех существующих форм человеческого общения, соединяет в себе противоположные черты аристократии расовой и аристократии умственной, культурной. В его изображении «знать будущего» соединяет в себе качества хищного зверя, который пожирает «ягнят», и мудреца, который законодательствует по праву разума.

С этим связывается у Ницше двойственность правовых понятий. Владычество аристократии у него оправдывается требованиями «истинной справедливости», при чем эта «справедливость» то отождествляется с правом силы, то, напротив, противопоставляется ему. Когда идет речь об эксплуатации низших высшими, Ницше находит, что она справедлива, ибо она естественна: она составляет результат физиологической необходимости. Тут, следовательно, *право сильнейшего признается безо всяких ограничений*. Напротив, когда государство пожирает личность, когда чернь ниспровергает меньшинство господ *по праву силы*, это вызывает в Ницше негодование и отвращение. Тут, следовательно, *справедливость понимается как что-то, противоположное силе*: «равным равное», говорит он, неравным неравное, вот истинное требование справедливости*.

Одним словом, в своих сужениях о человеческом обществе, действительном и идеальном, Ницше становится то на точку

* Götzendämmerung. Bd. VIII. S. 2.

зрения *чистого натурализма*, исключаящую нравственную оценку, то на точку зрения *нормативную, нравственную*. Господство знати представляется ему то как *факт*, имеющий наступить в будущем в силу непреодолимой естественной необходимости, то как повелительная норма, идеал, которому *должен* следовать человек. В своем социальном учении Ницше хочет стоять по ту сторону добра и зла; однако он предъявляет, если не ко всему обществу, то, по крайней мере, к «высшим людям» ряд этических требований: они не должны довольствоваться ролью винтиков социальной машины; они не должны жертвовать интересами умственными для интересов материальных; они не должны стыдиться господства над низшими; они не должны предаваться узкой специальности: им подобает стремиться к всестороннему гармоническому развитию всех их сил и способностей.

Социальная философия Ницше, как и вся вообще его философия, является одновременно и исканием, и отрицанием высшего смысла человеческого существования. С одной стороны, весь его протест против того, что он называет «демократизмом» и «вырождением», покоится на том предположении, что цель человечества — не в сытости, не во всеобщем довольстве: никакое материальное благосостояние не может вознаградить человека за утрату тех духовных благ, которые обуславливают его достоинство как личности, составляют его преимущество перед животными. С другой стороны, оказывается, что нет той цели, которая могла бы приподнять человека над животным миром. Бессмысленная сила, слепая, бесцельная воля могущества есть высшее и безусловное в мире! Человек — одно из проявлений этой слепой стихии: поэтому высшее, что ему доступно, есть *максимум могущества*, максимум эксплуатации, максимум господства над другими. Та пропасть между человеком и животным, которую имелось в виду воздвигнуть, снова исчезает, и высший человек оказывается в высшей мере животным, страшнейшим и злейшим экземпляром животного. А низшие должны довольствоваться более скромной ролью — животных домашних, орудий сверхчеловека.

XXIII

УЧЕНИЕ О СВЕРХЧЕЛОВЕКЕ

Мы подошли к центральной идее Ницше. Для него мысль о «сверхчеловеке» олицетворяет собою оправдание его жизни и

весь смысл его философствования. Присмотримся же внимательнее к этой мысли.

Прежде всего заметим, что она находится в теснейшей связи с изложенным уже выше учением о бесцельности всего существующего. — В мире нет цели, нет смысла; а между тем, вся жизнь человека построена на предположении какой-то конечной цели, которая оправдывает его существование. Отсюда следует, что это представление «цели» есть выражение человеческой прихоти и произвола. Отдельные люди и целые народы создают себе цели по своему усмотрению и вкусу. «До сего времени, — говорит Заратустра, — существовали тысячи целей, ибо существовали тысячи народов. Но доселе не существует еще тех оков, которые бы сковывали вместе эти тысячи: нет *единой* цели. Человечество еще не имеет цели. Но скажите, братья мои, если у человечества еще нет цели, *не значит ли это, что доселе еще нет самого человечества?*» *

Существо, лишенное цели, по тому самому мелко, ничтожно и недостойно носить имя человека. Если все те цели, которые до сего времени ставило себе человечество, оказались призрачными, то необходимо поставить перед человеком новую цель. Но нравственные воззрения, ложные в своем основании, не спасали личности от ничтожества. Крушение морали, предстоящее в непосредственном будущем, должно вызвать в обществе дальнейший процесс разложения, следовательно, дальнейшее измельчание и падение личности. Поэтому человечество более чем когда-либо нуждается в новой цели и в новой любви. Уничтожение человека должно быть остановлено новым актом творчества **.

В этом смысле Заратустра обращается к народу: «Настало время, чтобы человек поставил перед собою свою цель. Настало время человеку насадить зерно высшей своей надежды. Теперь еще почва для этого достаточно плодородна. Но она станет когда-нибудь скудной, тощею, и никакое высокое дерево не сможет возрасти на ней». «Увы, наступает время, когда человечество уже не будет в состоянии родить из себя никакой звезды! Увы, наступает время презреннейшего человека, который уже не будет в состоянии презирать самого себя!» ***

Та новая цель, которую Ницше хочет поставить перед человеком, не есть что-либо трансцендентное самому человеку, ибо

* Also sprach Zarathustra. Bd. VI. S. 87.

** Nachträge zum Zarathustra, § 673—674. Bd. XII. S. 357—358.

*** Also sprach Zarathustra. Bd. VI. S. 19.

над человеком нет иной, высшей действительности. Если над человеком нет Бога, — это значит, что сам человек должен стать для себя высшим, божественным. Единый Бог должен быть заменен множеством человеческих богов; смерть Бога есть вместе с тем воскрешение политеизма. «Божественное состоит именно в том, что есть боги, но нет Бога» *. Но обоженный человек есть вместе с тем человек преображенный, всецело отличный от нынешнего человека-карлика: должно народиться нечто, «что превзойдет величием бурю, горы и море и будем вместе с тем сыном человеческим» **.

Новою целью для человека может быть только новый человеческий, точнее говоря, новый сверхчеловеческий тип. «Слушайте, я возвещаю вам сверхчеловека, — говорит Заратустра. — Сверхчеловек есть смысл земли. Пусть ваша воля скажет: сверхчеловек да будет смыслом земли» ***. Раз сверхчеловек становится для нас высшею целью, он наполняет для нас смыслом не только мир человеческий, но и «всю землю», т. е. всю жизнь природы; если сверхчеловек есть для нас ценное по преимуществу, то все существующее должно быть оцениваемо в отношении к нему. Вся наша жизнь должна быть приноровлена к этой цели: мы должны работать и изобретать, чтобы построить жилище для сверхчеловека; мы должны готовить для него землю, животных и растения; ради него мы должны желать собственной нашей гибели ****.

«Новая цель» разом меняет освещение всей окружающей нас действительности, всего нашего настоящего и прошлого. Для человека она олицетворяет собою его задачу и вместе с тем — его оправдание. В процессе мировой эволюции каждая ступень органического мира служит переходом от низшего к высшему: все существа доселе производили из себя нечто высшее; в человеке это восхождение жизни должно продолжаться: он также должен родить из себя высшую форму существования — сверхчеловека. «Что такое обезьяна в отношении к человеку: посмешище или мука стыда! Тем же самым должен быть и человек для сверхчеловека: посмешищем или мукою стыда. Вы прошли путь от червя к человеку и в вас еще остается многое от червя. Некогда вы были обезьянами, да и сейчас

* Ibid. S. 296; Der Wille zur Macht, § 480. Bd. XV. S. 485—486.

** Nachträge zum Zarathustra, § 682. Bd. XII. S. 361.

*** Also sprach Zarathustra. Bd. VI. S. 13.

**** Ibid. S. 16.

еще человек — больше обезьяна, чем всякая другая обезьяна!» *

Человек — во всех отношениях промежуточное звено, «канат, протянутый между животным и сверхчеловеком и висящий над бездною». Велико и достойно любви в человеке — именно то, что он не есть окончательная цель, а только *мост* к сверхчеловеку, переходная, а потому — преходящая форма жизни **. Даже высшие люди нашего времени не более, как такие мосты и переходы, отцы и предки имеющего народиться сверхчеловека ***. Переход к лучшему будущему сказывается в том отвращении, которое современность внушает высшим людям, в их отчаянии и презрении к настоящему: ибо в этом отчаянии обнаруживается их влечение «к берегам иным» ****.

Что же должен делать человек, который видит в самом себе только подготовительную ступень к будущему? Он должен посвятить этому будущему всю свою мысль и волю; он не должен заботиться вместе с прочими людьми о возможно долгом сохранении и наибольшем благополучии человека; вместо того он должен видеть свою основную задачу в вопросе Заратустры: «*как преодолеть человека?*» Маленькая добродетель, мелкая житейская мудрость, мелочные заботы, муравьиная суета, жалкое довольство и «счастье большинства», — вот что предстоит преодолеть высшим людям! *****

Отсутствие конечной цели в мире равнозначительно отсутствию добра и зла в нем. Но тот, кто создает человеку цель, тем самым возвращает земле ее смысл и ее будущее. Только этим творческим подвигом человек можно вновь соделать, чтобы добро различалось от зла ^{6*}. Создать цель — значит внести смысл не в одно только будущее. Созидая из человеческого материала сверхчеловека, мы тем самым создаем посмертное оправдание всем уже умершим; мы сообщаем смысл и цель их жизни и всему вообще прошедшему. Мы пересоздаем все бывшее в желанное ^{7*}, долженствовавшее быть. Вместе с тем мы даем человеку счастье творчества, — то единственное счастье,

* Also sprach Zarathustra. Bd. VI. S. 13.

** Ibid. S. 16, 418.

*** Ibid. S. 411, 123.

**** Ibid. S. 418, 16.

***** Ibid. S. 16, 419.

^{6*} Ibid. S. 288.

^{7*} Ibid. S. 206; Nachträge zum Zarathustra, § 677. Bd. XII. S. 360.

которое имеет цену: все люди должны участвовать в созидании сверхчеловека и в этом находить свое счастье*.

«Сверхчеловек» олицетворяет собою нашу новую и высшую любовь, единственный предмет, достойный нашей любви и могущий удовлетворить нашу потребность в ней**. Достоинство любви не настоящее и не прошедшее, а только будущее: следует любить не ближних, а дальних***. Мы можем любить истинною любовью только *наших детей*, то лучшее, высшее человечество, которое имеет от нас родиться. Мы хотим создать новое существо, участвовать в его рождении, любить его, носить его в нашем чреве; в сверхчеловеке мы имеем цель, ради которой мы можем любить и уважать друг друга: всякие другие цели достойны уничтожения. В сверхчеловеке самое наше себялюбие находит себе оправдание, ибо оно служит признаком беременности: нынешнее человечество чревато будущим; его муки суть муки рождения****.

XXIV

В чем же заключаются те качества сверхчеловека, которые делают его для нас целью? Если бы он был существом, всецело от нас отличным, безусловно нам чуждым, мы не могли бы составить о нем никакого представления. Но, с точки зрения Ницше, *сверхчеловек есть продолжение человека*. Его качества уже таятся в нас в зародыше; мы можем судить о нем по тому человеческому материалу, из коего он имеет быть создан. «Когда я создавал сверхчеловека, — говорит Ницше, — я не мог откинуть от него ничего человеческого. Вся ваша злоба и фальшь, вся ваша ложь и невежество, все это таятся в его семени»*****. Сверхчеловек есть «синтетический человек» по преимуществу: его образ получается путем сведения в одно целое того, что есть в отдельных людях частичного и отрывочного^{6*}. Но вместе с тем в нем нет места для того, что представляется в человеке мелким и ничтожным: он олицетворяет совокупность всего,

* Nachträge zum Zarathustra, § 685. Bd. XII. S. 361.

** Ibid., § 680. S. 360.

*** Also sprach Zarathustra. Bd. VI. S. 291.

**** Ibid. S. 177, 236, 424; Nachträge zum Zarathustra, § 687. Bd. XII. S. 362.

***** Nachträge zum Zarathustra, § 692. Bd. XII. S. 362.

^{6*} Also sprach Zarathustra. Bd. VI. S. 206.

что есть великого в человеке, тот океан, в котором должно потонуть наше презрение*.

Присматриваясь внимательнее к тем качествам, в которых Ницше видит признаки величия, зародыши сверхчеловечества, мы увидим, что это — большей частью определения, полученные *путем отрицания* среднего, обыденного человека. Обыденный человек во всем покорен обычаю; напротив, великое в человеке есть всегда «необычное», «редкое»; велик тот, кто непохож на других; но, так как эти «другие», т. е. человеческая толпа, в различные исторические эпохи обладают далеко не одинаковой физиономией, то и признаки величия в различные времена различны. В наши дни господства демократического идеала признаком величия является аристократизм: велик тот, кто не идет со всеми, кто уединяется от толпы, живет для себя, а не для других, тот, кто отклоняется от общей нормы. Если отличительным признаком обыденного человека является послушание господствующей морали, то «великий» человек стоит «вне противоположности добра и зла»: он — «преступник» по существу, ибо он разбивает все существующие скрежили ценностей: вся его жизнь есть непрерывное нарушение всех тех законов, коими управляется масса; зародыш сверхчеловеческого в нем есть по преимуществу его «злоба». В противоположность «стадному человечеству» — великие суть «отшельники», «одинокие»; из них со временем вырастет тот избранный народ, который создаст из себя сверхчеловека.

В своем «Заратустре» Ницше между прочим изображает ряд типов «высших людей» нашего времени. Они еще носят на себе печать упадка — характерное отличие всего современного; но вместе с тем они уже содержат в себе зародыши имеющего родиться сверхчеловека: они — его предшественники и предки. Все они — прежде всего отрицатели, беглецы, ушедшие от современного общества, отрешившиеся от современных верований, «люди великого презрения и отчаяния». Это — прежде всего сам Заратустра, безбожник из безбожников: он не знает себе равного, ибо он отверг всякий закон, кроме собственной своей воли; всякое человеческое общество служит для него предметом отвращения; он спасается от людей в уединении своей пещеры, расположенной на высочайшей горной вершине, под снегом и льдом, среди недоступных скал. Он — враг всякого сострадания — хочет быть твердым как алмаз; но он все-таки представляет собою только пророческое явление, под-

* Also sprach Zarathustra. Bd. VI. S. 14.

готовительную ступень к сверхчеловеку, ибо он не преодолел еще в себе последнего своего греха, последнего остатка человечности — жалости к лучшим, «высшим людям».

В пещеру Заратустры стекаются посетители, — тоже «высшие люди», но, однако, стоящие ступенью ниже его: они ищут у него поучения и требуют помощи. Первым является прорицатель, «проповедник великой усталости», тип современного пессимиста. Он учит, что «все в мире безразлично, всякое стремление суетно, мир не имеет смысла, знание давит как кошмар, искание бесплодно, и нет островов блаженных». За ним идут цари, пресытившиеся властью; им тошно господствовать над чернью, быть первым среди сволочи; им противно занимать высшее положение, не будучи высшими по природе; в самих себе и в своих подданных они видят только тип человека выродившегося: они ищут того высшего человека, который достоин властвовать на земле. За царями следует «добросовестный ученый» — ученый, разочаровавшийся в своем знании. Его добросовестность не мирится с дилетантизмом: он хочет знания безусловно достоверного, точного и предпочитает ничего не знать, нежели знать многое наполовину; и он подавлен ничтожеством того, что доступно человеческому знанию. Он посвятил свою жизнь изучению мозга пиявки: это — его мир, вне коего он ничего не знает в совершенстве. Другой тип высшего человека — волшебник — художник, разочаровавшийся в своем искусстве. Он обладает даром очаровывать, обманывать других, но он не в состоянии обмануть самого себя: перед людьми он является в роли великого мага, но сам он удручен сознанием своего ничтожества и лжи своего творчества; все в нем ложь; он правдив только в своем отвращении к себе и другим, в своей тоске по недостигаемому идеалу человека великого и правдивого.

Далее Ницше изображает «последнего папу»; этот святитель утратил веру «из благочестия», потому что его религиозная потребность не нашла себе удовлетворения в его собственной религии; и вот он странствует без дела, без служения и без радости, ошеломленный известием о смерти Бога. То же разочарование и та же печаль является нам во образе «безобразнейшего из людей» — «убийцы Бога». Для него Бог прежде всего — «свидетель человеческой немощи» и как бы ее олицетворение. Бог видел всю глубину человеческого безобразия и позора: его сострадание проникало всюду, не щадило человеческого стыда, давало чувствовать человеку всю бездну его ничтожества. «Безобразнейший из людей» не вынес такого свидетеля: он умертвил Бога; это было для него актом мести.

Следующий посетитель Заратустры — добровольный нищий, так же как и другие — один из отверженных обществом. Он некогда обладал большим состоянием, но устыдился своего богатства и проникся отвращением к нынешним богатым, этой «позлащенной черни», которая хочет извлекать выгоды из всякого сора. Отвернувшись от богатых, «добровольный нищий» обратился к бедным от полноты своего сердца; но и они его не приняли: они также оказались «чернью», мелкими, завистливыми людьми, восставшими рабами. Он удалился от бедных и стал проповедовать коровам.

Последним посетителем является тень самого Заратустры, олицетворение всего его отрицания и скорби. «С тобою, — говорит ему тень, — я стремился ко всему запрещенному, худшему, отдаленнейшему: моя единственная добродетель — в том, что я не страшился никаких запретов. С тобою я разбил все то, что почитало мое сердце; я отбросил все пограничные камни и иконы; я побежал навстречу опаснейшим желанием, поднялся надо всяким преступлением. С тобою я разучился верить в слова, ценности и великие имена». Это — призрак, который бродит без радости и без цели, и Заратустра бежит от своей мрачной тени.

В итоге все те «высшие люди», которые стекаются в пещере Заратустры, сближаются между собою *в отрицании*; все это — люди, отчаявшиеся в Боге и в современном человеке: выражением их общего настроения служит обряд «поклонения ослу», кощунственная пародия на богослужение, которую они все вместе совершают в пещере Заратустры. Само по себе отрицание не может быть идеалом и целью, а потому Ницше неудовлетворен своими «высшими людьми»: они представляют собою только подготовительную ступень и предзнаменование грядущего поколения «сверхчеловеков». Заратустра ждет других, более могущественных, победоносных, прекрасных душою и телом: они должны быть «смеющимися львами». Только таких людей Заратустра может назвать своими детьми и наследниками. «Вы для меня недостаточно прекрасны и благородны, — говорит он высшим людям. — Мне нужны чистые, гладкие зеркала для моих учений; на вашей поверхности еще искажается мой собственный образ!»

Ницше пытается возвыситься над отрицательными определениями и наполнить идею «сверхчеловека» положительным содержанием; но все эти положительные черты разлетаются как дым при первом прикосновении анализа. В основе всего учения о сверхчеловеке лежит частью прикрашенное образами

отрицание, частью безысходное противоречие несовместимых стремлений.

То положительное качество, которое Ницше прежде всего ценит в сверхчеловеке, есть сила: мы видели, что он признает степень могущества единственным мерилom ценности. Если стать на эту точку зрения, то станет очевидным, что вся ценность сверхчеловека сводится *единственно к контрасту* с людьми более слабыми, с массою, с толпою. Между тем мы видели, что масса людей, с точки зрения Ницше, не только не обладает никакой ценностью, но напротив того, есть нечто заслуживающее презрения и отвращения. Если «сверхчеловек» ценен лишь по сравнению с тем, что никакой цены не имеет, то очевидно, что и сам он — ценность только воображаемая, мнимая. С космической точки зрения он — одно из ничтожнейших явлений, песчинка на земной коре, которая немного выше некоторых других песчинок.

Все значение сверхчеловека сводится к контрасту. Сам по себе он — ничто: чтобы быть чем-нибудь, для него необходимо возвышаться, красоваться *над другими*: ему нужен человеческий пьедестал, «чернь», над которой он мог бы куражиться, и зрители, перед которыми он мог бы позировать. Неужели в этом заключается «смысл земли» и «цель человеческого существования»!

Сам Ницше смутно чувствует фальшь собственной точки зрения. Для него «сверхчеловек» есть высшая форма существования. Но что может значить «высшее» и «низшее» в мире, где нет ни верха, ни низа, где отсутствует самый масштаб для определения превосходства одних форм над другими! Современные эволюционисты изображают развитие органического мира как прогрессивное движение, как переход от низших форм к высшим. На этой гипотезе покоятся и надежды Ницше на возможный переход человечества в высший тип сверхчеловека. Но вдруг он спрашивает себя, не лежит ли в основе всей гипотезы развития фальшивая и произвольная иерархия ценностей? Кто нам сказал, что переход от одной формы к другой есть переход к лучшему и высшему? Ведь в сущности можно так же убедительно доказать противоположное, т. е. что весь процесс мировой эволюции, до человека включительно, есть непрерывный упадок: человек и как раз мудрейший человек есть крайний предел самопротиворечия и заблуждения природы, ибо он — наиболее страждущее существо; самый органический мир есть продукт вырождения мира неорганического*.

* Nachtrage zum Zarathustra, § 676. Bd. XII. S. 359.

Стать «по ту сторону добра и зла», как этого хочет Ницше, значит отрешиться от всяких ценностей: с этой точки зрения один человек не выше и не ценнее другого, ибо все люди, как и все вообще явления природы, одинаково бесценны. Казалось бы, если так, о «сверхчеловеке» не может быть и речи. Между тем, «сверхчеловек» есть центральное понятие философии Ницше: он — именно то, что придает красоту, смысл и привлекательность всей картине мировой жизни. Как же, спрашивается, могло произойти это превращение безразличного в прекрасное, ценное.

Сам Ницше разоблачил свою тайну в следующем поэтическом образе.

«Эта гора сообщает красоту и значение всей местности, над которой она господствует. Сказавши это себе в сотый раз, мы имеем неблагоразумие и неблагодарность думать, что именно она, источник этого очарования, должна быть очаровательнейшей частью местности; мы свершаем восхождение и испытываем разочарование. Внезапно для нас исчезает волшебство, украшавшее как гору, так и местность! Мы забыли, что многое благое и великое представляется таковым только с известного расстояния, притом непременно снизу, а не сверху, — только при этом условии оно может на нас действовать. Быть может, среди окружающих ты знаешь людей, которые должны смотреть на себя с известного расстояния, чтобы находить себя вообще сносными или привлекательными и дающими силу»*.

В этих строках, написанных за два года до составления «Заратустры», Ницше не имел в виду «сверхчеловека»; и однако, в них — весь секрет последнего. Если посмотреть на него сверху, то он разоблачится перед нами во всей своей пустоте и бессодержательности. Чтобы видеть в нем «красу и смысл жизни», — для этого нужно смотреть на него снизу, в известном отдалении и искусственной перспективе. «Сверхчеловек» представляет собою бьющее на нервы и эффектное зрелище; но нетрудно убедиться, что весь эффект достигается путем оптического обмана.

Общий смысл целого ряда определений «сверхчеловека» сводится к отрицанию человека и человечности. Признавая в Наполеоне I воплощение своего идеала, Ницше прямо говорит, что он был «синтезом сверхчеловека и нечеловека»**. Сочетание таких качеств — как необычайная мощь и необычайная

* Die fröhliche Wissenschaft, § 15. Bd. V. S. 54—55.

** Zur Genealogie der Moral. Bd. VII. S. 337.

бесчеловечность — заставляет его видеть «сверхчеловека» и в Цезаре Борджиа*. Спрашивается, что же может быть привлекательного в человеке хищнике, эксплуататоре, жестоком, не ведающем жалости?! Сама по себе бесчеловечность может внушать только отвращение; но в известной обстановке она может произвести на нас некоторый театральный эффект: по контрасту с мелкими воришками и стадными животными, носящими человеческий образ, крупный хищник может показаться нам львом; жестокость, если мы будем постоянно сопоставлять ее с дряблостью, слабонервностью и изнеженностью, сойдет в конце концов за «твердость алмаза»; безжалостность будет рано или поздно принята нами за «силу воли», медный лоб за благородный металл, а красивые слова — за философию. Сам Ницше говорит: *un monstre gai vaut mieux qu'un sentimental ennuyeux* **¹³.

Философия Ницше представляет собою протест против измельчания и вырождения современного человека; но именно в этом вырождении кроется один из источников ее колоссальной популярности. Нам наскучили «хмурые люди», бесконечной вереницей проходящие перед нами. Наши нервы утомлены однообразною картиною окружающею нас житейской пошлости, и наш выродившийся вкус жаждет сильных ощущений! «Сверхчеловек» доставил нам зрелище, которое нас развлекло и как будто наполнило на время один из пробелов нашего существования. Но теперь мы довольно развлеклись, и пора сорвать с него маску.

Одно из основных положений Ницше заключается в том, что в мире нет ничего, что было бы ценным само по себе. Отсутствие абсолютных ценностей должно быть восполнено творчеством: иначе жизнь становится невыносимою***. «Сверхчеловек» с точки зрения самого Ницше — не более, как поэтический вымысел, ценность выдуманная, сочиненная для того, чтобы скрасить жизнь. Его Заратустра говорит, что он не мог бы помириться со своим человеческим существованием, если бы человек не был поэтом и гадалем****. Но поэзия, по Ницше, есть атмосфера лжи; все поэты лгут, ибо они приносят в мир несуществующую красоту; в качестве поэта лжет и сам Заратустра. «Поистине, — говорит он, — нас (поэтов) вечно влечет

* *Götzendämmerung*. Bd. VIII. S. 145—148.

** *Der Wille zur Macht*, § 16. Bd. XV. S. 32.

*** *Nachfrage zum Zarathustra*, § 675. Bd. XII. S. 358.

**** *Also sprach Zarathustra*. Bd. VI. S. 206.

кверху — в царство облаков; на облака сажаем мы наши пестрые чучела и называем их тогда богами и сверхчеловеками. Они как раз достаточно легки для этих стульев, все эти боги и сверхчеловеки». И несколько далее: «Устал я от поэтов»*.

Кажется, трудно злее посмеяться над той заветною мечтою Ницше, которая олицетворяла для него смысл его существования: и, однако, мы имеем здесь его подлинное изречение. За невозможностью наполнить жизнь действительным содержанием ему оставалось только *казаться*, позировать перед другими и любоваться самим собою. Его Заратустра играл для него роль зеркала, украшенного изображением его собственной личности. В нем Ницше хотел воплотить идеал своего собственного величия; но сам же он и развенчал это величие: от него самого мы узнаем, что в великом человеке он видит «всегда только актера своего идеала»**. И в самом деле, в каждом слове, в каждом движении Заратустры чувствуется, что он разыгрывает роль, в которую сам он плохо верит.

Прежде всего он — *творец, учитель и законодатель*. Мы уже видели, что, как творец, он не верит в собственное свое творчество, ибо в конце концов оно сводится к созданию иллюзий, лживых призраков красоты, добра и величия, одним словом, *мнимых ценностей*. Он «учитель», которому учить нечему, ибо он не верит в истину: для него всякое человеческое суждение есть ложь. «Я уже ни во что не верю, — говорит Ницше, — таков правильный образ мысли творческих личностей»***. На этом основании Заратустра смеется над теми учениками, которые в него верят. «Вы говорите, что верите в Заратустру, — вещает он им. — Но что значит Заратустра! Вы — мои верующие, но что могут значить все верующие! Вы еще не искали самих себя и поэтому нашли меня. Так поступа-

* Also sprach Zarathustra. Bd. VI. S. 188; ср. вообще S. 186—196. В «Menschliches, Allzumenschliches» (§ 164. Bd. II. S. 171—174) Ницше говорит о «религиозном или наполовину религиозном» суеверии, приписывающем гению сверхчеловеческие качества; такое суеверие он считает отчасти полезным для массы, но губительным для самого гения. Отсюда, однако, не следует заключать, будто неодинаковое отношение к «сверхчеловеку» составляет грань между «серединным» и последним периодом деятельности нашего философа. Приведенный только что текст из «Заратустры» показывает, что и здесь проповедь «сверхчеловека» уживается с отрицательным к нему отношением и даже — с насмешкой над ним.

** Jenseits von Gut und Böse, § 97. Bd. VII. S. 98.

*** Aus der Zeit des Zarathustra, § 68. Bd. VIII. S. 250.

ют все верующие, и потому-то всякая вера так мало значит. Теперь я взываю к вам, чтобы вы утратили меня и нашли самих себя; и только тогда я возвращусь к вам, когда все вы отречетесь от меня»*. Слова эти не суть только предостережение против веры в авторитет, но отрицание самого учительства: Заратустра не имеет сообщить своим ученикам *никаких истин***. Он проповедует им сверхчеловека и побуждает их к его исканию; но «сверхчеловек» для него — не истина, а только поэтическая греза.

Также фиктивно и «законодательство» Заратустры. Мы уже видели, что философия Ницше отрицает возможность какого бы то ни было *всеобщего* законодательства, каких бы то ни было предписаний, обязательных для *всех* людей. Соответственно с этим Заратустра заявляет, что его законодательство обращается *не ко всем, а только к некоторым*, не к народу, а к избранным. Он ищет себе не стада, а *спутников*, которым он мог бы показать сияние радуги и все ступени сверхчеловечества***. Но возможно ли, с точки зрения философии Ницше, какое бы то ни было объективное законодательство, хотя бы только для избранных? Ведь «избранные» суть именно те, которые не признают для себя ничего обязательного, отрицают самую идею обязанности!

Законодательство, по Ницше, есть признак господства над другими; но «господствовать, — говорит он, — значит, навязывать мой тип. Ведь это ужасно! Разве мое счастье не состоит именно в созерцании множества других типов»****. В конце концов учение о «сверхчеловеке» есть доведенный до крайних пределов индивидуализм, который исключает возможность связать волю индивида какими бы то ни было правилами. Поэтому все законодательство Заратустры для самого Ницше связывается с вопросительным знаком. За невозможностью создать единое законодательство, он прямо заявляет, что «Заратустра

* Also sprach Zarathustra. Bd. VI. S. 187, 115.

** Ср. выше, § X; ср. также приведенное уже изречение об «истинном учителе» (*Jenseits von Gut und Böse*, § 63. Bd. VII. S. 92).

*** Also sprach Zarathustra. Bd. VI. S. 28. Впрочем, как мы видели, в «Заратустре» и других сочинениях Ницше есть множество текстов, где «сверхчеловек» является в роли единой цели, коей все люди должны служить частью как материал, частью как орудия, сознательные или слепые. Но это — одно из тех противоречий, которыми вообще изобилует учение Ницше.

**** Nachträge zum Zarathustra, § 706. Bd. XII. S. 365.

есть герольд, который вызывает многих законодателей» *. Но множество законодателей, из коих каждый законодательствует только для себя, означает в сущности отсутствие какого бы то ни было законодательства. Чувствуя это затруднение, Ницше делает, между прочим, следующую обмолвку: цель законодательства заключается в том, чтобы вызвать дух противоречия. «От меня должен исходить закон, как будто я всех хочу пересоздать по моему образу, дабы в борьбе против меня личность познала себя и окрепла» **. В конце концов Ницше так и умер с неразрешенным вопросом: «Какой смысл заключается вообще в издании законов» ***.

Выше мы видели, что, по Ницше, образ сверхчеловека получается путем сведения воедино всего великого, что есть в отдельных людях. Теперь оказывается, что все признаки человеческого величия обладают характером фиктивным. Спрашивается, какая же величина может получиться в результате синтеза множества нулей!

В числе признаков сверхчеловечества мы оставили пока в стороне один; это — веселость, смех, радостность существования, победившего в себе страдания и достигшего высшей своей цели. Но и тут Заратустра является прежде всего и больше всего актером своего идеала. Мы уже имели случай убедиться, что веселость у Ницше есть маска, способ сокрытия страданий. Раз предметом всей этой радости служат мнимые ценности, *вымышленная* цель жизни, веселость не может не быть напускною, театральною. В самом смехе Заратустры чувствуется не радость, а горькая насмешка над человеком и его философским исканием, попытка *высмеять жизнь!* Попытка эта, однако, не всегда удается. «Ты потерял твою цель, — говорит Заратустра своей тени; — горе тебе, как сможешь ты переболеть и вышутить эту потерю. Ведь тем самым ты потерял твой путь». И тотчас вслед за тем Заратустра приглашает тень в пещеру со словами: «Сегодня вечером у меня будут танцы» ****.

Мы уже ознакомились с посетителями, собирающимися в этой пещере. В ответ на запросы всех этих страждущих и неудовлетворенных жизнью Заратустра предлагает им пуститься в пляс. «Вознеситесь сердцем, братья мои, и не забудьте ноги. Дайте волю ногам, вы, искусные танцоры, а еще лучшее —

* Nachträge zum Zarathustra, § 707. Bd. XII. S. 365.

** Ibid., § 705.

*** Ibid., § 707.

**** Also sprach Zarathustra. Bd. VI. S. 399.

станьте на голову! Этот венец смеха, этот венец из роз, я сам возложил его себе на голову. В наши дни никто, кроме меня, не оказался для этого достаточно сильным!» *

Проповедуя любовь к жизни, Заратустра, однако, сам убежден в безумии этой любви: «Во всякой любви, — говорит он, — есть безумие; но во всяком безумии есть доля разума. И мне, при всем моем расположении к жизни, кажется, что бабочки, мыльные пузыри и все те люди, которые им подобны, всех лучше знают, что такое счастье» **. Самому Заратустре, однако, не дается счастье бабочки и смех в нем не в состоянии пересилить грусть. В прекрасный летний вечер он любит плясать девушек на лесной поляне. Но танцы кончились, девушки удалились, и им овладела грусть. «Солнце уже давно закатилось, — молвил он, наконец, — на лугу стало сыро, из лесов повеяло прохладой. Что-то неизвестное надвигается на меня и смотрит вопросительно. Как, ты еще живешь, Заратустра? Почему, для чего, какую силу, зачем, каким образом! Разве не безумно продолжать жизнь! Друзья мои, ведь это вечер так во мне вопрошает! Простите мне мою грусть! То было вечером: простите мне, что был вечер» ***.

В эти минуты скорби Ницше словно забывает роль: тщеславие уступает место искренности, маска сверхчеловека отпадает, и в его речах звучит симпатичная, человеческая нота. В страданиях своих он, конечно, не является актером. Но вся его душевная жизнь есть непрерывная смена противоположных состояний, ряд скачков из крайности в крайности. В борьбе с безысходною тоскою, которая поднимается из глубины его души, он живет в вечно взвинченном настроении; бред величия постоянно берет в нем верх над сознанием его человеческой немощи. Его самомнение не знает предела. «Я хочу создать вещи, — говорит он, — против которых бессильно время, создать для себя по форме и по существу маленькое бессмертие; я никогда не был достаточно скромным, чтобы мечтать о меньшем». Своего «Заратустру» он называет «глубочайшею книгою, какою когда-либо обладало человечество» ****. Со дня «переоценки всех ценностей», т. е. со дня появления его собственного учения, он предлагает начать новое летосчисление *****. Его

* Ibid. S. 428.

** Ibid. S. 57—58.

*** Ibid. S. 159.

**** Götzendämmerung. Bd. VIII. S. 165.

***** Der Wille zur Macht, § 62. Bd. VIII. S. 314.

alter ego — Заратустра — обставлен у него символами мудрости и могущества: над головою Заратустры парит орел, «горделивейшее из животных», шею орла обвивает змея — «мудрейшее из животных» *. К этим вестникам мудрости присоединяется еще и лев — знамение грядущего поколения «сверхчеловеков», «детей Заратустры». Он ласкается к Заратустре и отгоняет от его пещеры посетителей, дряблую породу «высших людей» нашего времени. В своем учении Ницше видит начало всемирного кризиса, всеобщей революции, имеющей наступить не позже 1890 года. «Я — рок для человечества», — пишет он своему другу — Брандесу — за год до своего умопомешательства **.

Впрочем, в ясные минуты Ницше судит о себе более правильно. В предисловии к статье о Вагнере он пишет между прочим: «Я такой же сын моего времени, как и Вагнер, т. е. декадент, с той разницей, что я это понял и восстал против этого» ***. Под этим суждением и мы подпишемся.

XXV ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Что учение Ницше носит на себе печать упадка философской мысли, в этом мы убедимся, как только попытаемся подвести ему итоги. Во всех его произведениях чувствуется крупное философское и в особенности художественное дарование. В отдельных его афоризмах нас поражает глубина постановки философских вопросов, тонкость наблюдения и критики, фейерверк остроумия, богатство и яркость художественных образов. Но в целом философия Ницше производит впечатление чего-то необычайно нестройного и нескладного: она изумляет отсутствием логического единства и скудостью своих результатов.

В ней замечается необычайная пестрота, анархия разнородных начал, несогласованных друг с другом и не продуманных до конца. Рядом с некритическим отрицанием метафизики мы находим здесь столь же некритические утверждения о сущем, — метафизику наивную в своем безотчетном догматизме; элементы позитивизма в одних и тех же произведениях нашего философа сталкиваются с глумлением над позитивизмом и монистическим учением о сущем. Теория познания Ницше, которая,

* Also sprach Zarathustra. Bd. VI. S. 29.

** Brandes. Menschen und Werke. S. 223.

*** Der Fall Wagner. Bd. VIII. S. 1.

точнее говоря, представляет собою отрицание познания, есть сознательное возвращение к досократовской точке зрения древних софистов; вместе с тем это — полное ниспровержение всех прочих отделов изложенного учения, ибо все это учение представляет собою беззастенчивое применение категорий рассудка, отвергнутых теорией познания нашего философа. Далее, в нравственном учении Ницше мы находим, с одной стороны, ту же софистику, отрицание каких бы то ни было объективных ценностей и норм поведения, а с другой стороны — учение об объективном масштабе ценностей, который коренится в самой природе сущего; к тому же масштаб этот оказывается двойственным. В социальной философии Ницше мы находим доведенный до анархической крайности индивидуализм, исключаяющий возможность какого бы то ни было законодательства, и рядом с этим — веру в философа — законодателя будущего, который переустроит социальный быт человечества на новых началах. Наконец, в образе сверхчеловека — *полузверя, полуфилософа*, — мы находим как бы свод всех внутренних противоречий учения Ницше и его настроения.

В конце концов философия Ницше перестает говорить человеческим языком и начинает рычать по-звериному: последний ответ Заратустры на философские запросы современного человечества есть львиный рев, который разгоняет всех ищущих и вопрошающих. Дальше, кажется, трудно идти по пути одичания и вырождения мысли. А между тем, в качестве «знамения будущего» этот пророческий лев показывает, чего мы еще можем ждать от «детей» Заратустры!

Нам уже неоднократно приходилось указывать на важность той основной задачи, которую поставил себе Ницше, а также на глубину и серьезность его умственного искания. Между тем, окончательные выводы его философии граничат с пошлостью! Чем объясняется это колоссальное несоответствие между затраченными силами и достигнутым результатом? Самая необычайность дарований Ницше доказывает, что его неудача обуславливается главным образом причинами, не от него зависящими. В этой неудаче сказывается общее ослабление и утомление мысли, которое составляет характеристическую черту всей нашей эпохи.

В той умственной атмосфере, которою мы дышим, есть что-то, что подрезает крылья философии. В дни высшего процветания философии ее одушевляла вера в разум, вера в мысль, лежащую в основе существующего. В эпоху расцвета древней философии Сократ определял сущее как *понятие*, Платон ви-

дел в нем *идею*, Аристотель верит в *форму всех форм*, всеобъемлющий мировой разум. В дни классической немецкой философии Кант учил, что *рассудок есть законодатель природы*, что весь мир явлений обусловлен формами мысли; Фихте¹⁴ понимал вселенную как *откровение абсолютного «я»*; Шеллинг¹⁵ и Гегель пытались понять мировой процесс как *процесс развития «абсолютного духа»*.

Для величайших мыслителей древности и нового времени верить в мысль значило признавать в ней не только наше субъективное состояние, а *объективное определение сущего*. Мы уже видели, что в этом состоит предположение не только всякой философии, но и всякого вообще познания, более того, — всякого акта нашего сознания. Если бы бытие было безусловно чуждо мысли, оно не только было бы абсолютно непознаваемо, оно не могло бы и являться нам, ибо все то, что нам является, тем самым становится мыслью, *являет себя как мысль*. Если бы мысль была только нашим субъективным состоянием, если бы она не выражала собою объективную действительность сущего, она была бы по тому самому призраком без реального содержания: мы не могли бы познавать ни сущего, ни явлений. В конце концов, познание покоится на том предположении, что мысль есть универсальная, всеобъемлющая форма существующего.

Предположение это не может быть доказано, ибо оно лежит в основе нашего сознания, обуславливает собою всякую нашу мысль и, следовательно, — всякое наше доказательство: прежде, чем доказывать что бы то ни было, мы уже предполагаем всеобщность и необходимость самых форм мысли, приложимость этих форм к сущему: всякое доказательство уже исходит из того предположения, что мысль может служить выражением бытия и что, следовательно, она составляет его определение.

С верою в мысль, универсальную и всеобщую, тесно связано другое предположение нашего сознания, столь же необходимое и столь же недоказуемое, *предположение универсальной и всеобщей цели*, лежащей в основе всего существующего. Все наше сознание и вся наша жизнь представляются в виде *ряда целей*, причем разнообразию отдельных проявлений нашего сознания и нашей деятельности соответствует множественность целей; но все это разнообразие целей, которые мы преследуем, предполагает, как уже было выше сказано, *единую безусловную цель*, ради которой вообще стоит жить, действовать и мыслить, такую цель, которая *желательна сама по себе*, а не ради чего-нибудь другого. Иначе — все в нашей жизни бесцельно, нело-

гично, бессмысленно: все в ней ложь и весь наш разум — иллюзия. Эта цель не может быть продуктом, *результатом* нашей мысли, ибо она обуславливает всякую мысль. По этому самому она не может быть и доказана нами, ибо всякое доказательство уже предполагает, что *есть* безусловная цель, ради которой вообще стоит мыслить, доказывать. Словом, в основе нашего сознания лежит предположение такой цели, которая не обусловлена, а, напротив того, обуславливает и оправдывает нас самих, — предположение цели *универсальной, всеобщей*.

Великого может достигнуть только та философия, которая верит в свои предположения, в те необходимые постулаты, которые обуславливают всякое вообще сознание. Отрекаясь от того, чем живая всякая мысль, чем дышит разум, философия отрекается от самой себя, осуждает себя на неизбежное вырождение.

Это и есть то самое, что наблюдается в главнейших течениях философской мысли второй половины XIX столетия. При всей своей разнородности учения, наиболее популярные в эту эпоху, — пессимизм, материализм и позитивизм, — сближаются между собою в общем неверии в мысль, в общей реакции против идеализма, господствовавшего раньше. В основе пессимизма Шопенгауэра лежит непримиримый дуализм мира как воли и мира как представления. Весь мир представлений есть ложь, иллюзия; сущее безусловно чуждо мысли, оно в корне бессмысленно, неразумно и бесцельно. С точки зрения материализма, точно так же все существующее есть проявление бессмысленной, неразумной силы; самая мысль — не более как частное проявление слепой стихии, *функция мозга*. Точно так же учение позитивистов и агностиков различных оттенков *о непознаваемости сущего* значит в конце концов, что *сущее безусловно чуждо мысли*. В дальнейшей стадии своего развития эта точка зрения должна перейти в совершенный иллюзионизм. Кто отвергает познаваемость сущего, тот, оставаясь последовательным, должен отвергнуть в конце концов и *познаваемость явлений сущего*. К этому результату, как мы видели, действительно пришел Ницше, который отверг самое понятие явления.

Утратив веру в разум, философия должна была отчаяться и в человеке; ибо, если разум, то, что составляет отличие человека от животного, есть ложь, то нет уже ничего, что оправдало бы веру в человеческое достоинство. Софистическое учение Ницше представляет собою завершение упадка новейшей философской мысли и, надо надеяться, крайний его предел. Но это учение, как и многие другие, дает только теоретическую

форму тому, что переживает целое общество, его умственным стремлениям, чаяниям и надеждам. В упадке философии отразился общий упадок современного человечества.

Что в наши дни личность обезличилась, вкусы выродились, интересы измельчали и творчество иссякло, — в этом не может быть сомнения. Ницше верно подметил явление; но он не сумел дать ему сколько-нибудь удовлетворительного объяснения. Прежде всего очевидно, что вырождение личности не может быть объяснено демократизацией современного общества. Разве демократия породила «американизм», обуявший современное общество? Она ли виновата в преобладании материальных интересов над умственными? Скорее наоборот, страсть к наживе связана с ничем не ограниченной конкуренцией, с неравенством состояний, с беспредельной возможностью накапливать богатства и сосредоточивать их в немногих руках: она есть неизбежное сопровождающее *капиталистического строя*. Если современный рабочий играет роль колеса, винтика общественного механизма, то виновата в этом опять-таки не демократия: как раз наоборот, именно демократическое движение наших дней задается целью обеспечить рабочему «человеческие условия существования», сократить его рабочее время, дабы дать ему досуг для умственной деятельности, саморазвития и самообразования. Рабочее законодательство XIX столетия уже много сделало для того, чтобы положить предел эксплуатации труда и ослабить «безличное рабство» рабочего класса.

Обезличение личности коренится вовсе *не в существе* демократии как таковой; напротив того, демократическое движение включает в себе сильно выраженный элемент индивидуализма; в нем сказывается стремление личности стать независимой, освободиться от классового рабства. С другой стороны, не подлежит сомнению, что сами по себе ни демократические учреждения, ни вообще какие бы то ни было социальные преобразования не могут спасти личность от вырождения и измельчания: последнее зависит не от одних только внешних условий, следовательно, — не от одного социального строя. Человек, для которого материальные средства и материальные условия жизни замещают ее цель, возможен при всяком общественном строе; и при всяком общественном строе *такой человек* будет мелким и пошлым. Человек тогда только возвышается над стадным началом, тогда только освобождается от ига пошлости, когда он полагает средоточие своей жизни не в том, что умирает, не в том, что живет один день, а в вечном и безусловном.

Корень упадка заключается в утрате человеком той цели, которая возносит его над областью материального, будничного и полагает грань между ним и животным.

Философия Ницше как нельзя лучше показывает нам, что значит эта утрата. Вся эта философия есть отрицание смысла жизни и вместе с тем — непрерывная тревога и мука искания, борьба между отчаянием в человеке и потребностью надежды, между отрицанием разума и верою в разум. В положительных построениях Ницше мы находим ряд слабых, искаженных отражений того самого, что он отрицает, понятие цели, ценности, идеал разумного, «истинного» человека. Все это по собственному его признанию тени Бога. И вот оказывается, что он шагу не может сделать без этих теней. Мысль его прикована к тому самому, что он отрицает. Отвергнутый Бог тем не менее остается центром его философии, и в этом заключается религиозность его искания.

Во множестве своих сочинений Ницше твердит на все лады: «Бог умер, Бог умер»: об этом он говорит устами «безумного», Заратустры, бывшего папы и много раз — от собственного своего имени. В результате этих бесчисленных повторений получается впечатление, словно Ницше хочет отделаться от преследующего его кошмара, уверить себя и других, что это только бред, а не действительность. Но все его усилия напрасны: он отрицает то самое, чем он живет!

В итоге мы должны признать за Ницше немаловажную заслугу. Вся его философия есть необычайно красноречивое свидетельство о силе и жизненности той самой религиозной идеи, которую он проповедует. Если религиозные предположения лежат в основе всей нашей жизни и деятельности, нашей веры в прогресс, в основе проистекающих отсюда идеалов — этических и социальных, не значит ли это, что эти предположения суть нечто неустранимое, неотделимое от человека! Одна только вера в смысл жизни дает нам силу жить. И, пока мы живем, отрицание не проникает вглубь, а остается на поверхности нашего сознания.

Ницше хотел возвестить человечеству новый источник надежды и радости. Вся его философия есть попытка преодолеть отчаяние, возвыситься над пессимизмом, к которому неудержимо влекла его логика его мысли. Удалась ли ему эта попытка, достиг ли он цели своих странствований? Мы видели, что он потерпел крушение, и сам он говорит о себе: «Я вечный жид с той только разницей, что я и не жид, и не вечный».

В одном из своих классических афоризмов Ницше говорит между прочим: «Наше солнце уже закатилось и, хотя мы его уже не видим, небо нашей жизни все еще сияет над нами, все еще светится его отблеском». В этих словах как бы заключается разгадка той тайны современного человека, которую стремился постигнуть Ницше: наша вера в добро, в человека и его разум, все наши ценности, все это — отблески того солнца, которое теперь на время закатилось, но когда-то ярко светило над нами.

Если эти ценности не умирают, если они продолжают владеть нашей мыслью и нашей волей, то это доказывает, что, вопреки Ницше, мы еще не отделили нашу землю от ее солнца, что в нас жив еще вечный источник нашей надежды. Но если так, то пессимизм утрачивает для нас свое смертоносное жало! Мы можем ждать новой зари; нам не страшен мрак вечной ночи!





В. И. ИВАНОВ

Ницше и Дионис

ПРОРОК ДИОНИСА

Есть древний миф. Когда богатыри эллинские делили добычу и плен Трои, — темный жребий выметнул Эврипид, предводитель фессалийских воинств. Ярая Кассандра ринула к ногам победителей, с порога пылающих сокровищниц царских, славную, издревле замкнутую скрину, работу Гефеста. Сам Зевс дал ее некогда старому Дардану, строителю Трои, в дар — залогом божественного отечества. Промыслом тайного бога досталась ветхая святыня бранною мздой фессалийцу. Напрасно убеждают Эврипила товарищи-водители стеречься козней неистовой пророчицы: лучше повергнуть ему свой дар на дно Скамандра. Но Эврипил горит изведать таинственный жребий, уносит ковчег — и, разверзнув, видит при отблесках пожара — не брадатого мужа в гробу, увенчанного раскидистыми ветвями, — деревянный, смоковичный идол царя-Диониса в стародавней раке. Едва глянул герой на образ бога, как разум его помутился.

Такою возникает пред нами священная повесть, кратко рассказанная Павсанием¹. Наше воображение влечется последовать за Эврипиллом по горящим тропам его дионисического безумия. Но миф, не замеченный древними поэтами, безмолвствует. Мы слышим только, что царь временами приходит в себя и в эти промежутки здравого разума уплывает от берегов испепеленного Илиона и держит путь — не в родную Фессалию, а в Киру, дельфийскую гавань, — искать врачевания у Аполлонова треножника². Пифия обещает ему искупление и новую родину на берегах, где он встретит чужеземное жертвоприношение и поставит ковчег. Ветер приносит мореходцев к побережью Ахайи. В окрестностях Патр Эврипил выходит на сушу и видит юношу и деву, ведомых на жертву к алтарю Ар-

темиды Триклари. Так узнает он предвозвещенное ему место успокоения; и жители той страны, в свою очередь, угадывают в нем обетованного им избавителя от повинности человеческих жертв, которого они ждут, по слову оракула, в лице чужого царя, несущего в ковчеге неведомого им бога, он же упразднит кровавое служение дикой богине. Эврипил исцеляется от своего священного недуга, замещает жестокие жертвы милостивыми во имя бога, им возвещенного, и, учредив почитание Диониса, умирает, становясь героем-покровителем освобожденного народа.

Эта древняя храмовая легенда кажется нам мифическим отображением судьбы Фридриха Ницше. Так же завоевывал он с другими сильными духа Красоту, Елену эллинов, и улучил роковую святыню. Так же обезумел он от своего таинственного обретения и прозрения³. Так же проповедовал Диониса⁴. Так же отменил новым богопознанием человеческие жертвы старым кумирам узко понятного, извне налагаемого долга и снял иго уныния и отчаяния, тяготевшее над сердцами. Как оный герой, он был безумцем при жизни и благодетельствует освобожденному им человечеству — истинный герой нового мира — из недр земли.

Ницше возвратил миру Диониса: в этом было его посланничество и его пророческое безумие. Как падение «вод многих»⁵, прошумело в устах его Дионисово имя. Обаяние Дионисово сделало его властителем наших дум и ковачем грядущего. Зазеленели луга под весенним дыханием бога; сердца разгорелись; напряглись мышцы высокой воли. Значительным и вещим стал миг мимолетный, и каждое дыхание трепетным, и усиленным каждое биение сердца. Ярче, глубже, изобильнее, проникновеннее глянула в душу жизнь. Вселенная задрожала отгулами, как готические стволы трубных столпных связей и устремительные стрельчатые сплетения от вздохов невидимого органа. Мы почувствовали себя и нашу землю и наше солнце восхищенными вихрем мировой пляски. Мы хлебнули мирового божественного вина, и стали сновидцами. Спящие в нас возможности человеческой божественности заставили нас вздохнуть о трагическом образе Сверхчеловека — о воплощении в нас воскресшего Диониса.

В душах забрезжило исполнение дионисического обетования: «Кто дышит тобой, бог, не тяжки тому горные громады, ни влаги, почившей в торжественном полдне, стекло голубое! Кто дышит тобой, бог, — в алтаре многокрылом творения он — крыло! В буре братских сил, окрест солнц, мчит он жертву горящую земли страдальной...»

Есть гении пафоса, как есть гении добра. Не открывая ничего существенно нового, они заставляют ощутить мир по-новому. К ним принадлежит Ницше. Он разрешил похоронную тоску пессимизма в пламя героической тризы, в Фениксов костер мирового трагизма. Он возвратил жизни ее трагического бога... «Incipit Tragoedia!»⁶

ДВА ДАРА

Чтобы вооружить Ницше на этот подвиг жизни, две различные Мойры⁷ при рождении наделили его двойственными дарами. Эта роковая двойственность может быть определена как противоположность духовного зрения и духовного слуха.

Ницше должен был обладать острыми глазами, различающими бледные черты первоначальных письмен в испещренном поверху позднею рукой палимпсесте⁸ заветных преданий. Его небольшие изящные уши — предмет его тщеславия⁹ — должны были быть вещими ушами, исполненными «шумом и звоном», как слух пушкинского пророка, чуткими к сокровенной музыке мировой души.

Ницше был филолог, как определяет его Владимир Соловьев¹⁰. Чтобы обрести Диониса, он должен был скитаться по Элизию языческих теней и беседовать с эллинами по-эллинически, как умел тот, чьи многие страницы кажутся переводом из Платона, владевшего, как говорили древние, речью богов. Он должен был, вслед за горными путниками науки, совершить подъем, на котором мы застаем современное изучение греческого мира. Нужно было, чтобы Германн¹¹ раскрыл нам язык, Отфрид Мюллер¹² — дух, жизнь — Август Бек¹³, Велькер¹⁴ — душу дионисического народа. Нужно было, чтобы будущий автор «Рождения трагедии» имел наставником Ричля¹⁵ и критически анатомировал Диогена Лаэртия или поэму о состязании Гомера и Гесиода¹⁶.

Ницше был оргиастом музыкальных упоений: это была его другая душа. Незадолго до смерти Сократу снилось, будто божественный голос увещевал его заниматься музыкой: Ницше — философ — исполнил дивный завет. Должно было ему стать участником Вагнерова сонма, посвященного служению Муз и Диониса, и музыкально постичь воспринятое Вагнером наследие Бетховена, его пророческую милость, его Прометеев огненосный полый тирс: его героический и трагический пафос. Должно было, чтобы Дионис раньше, чем в слове, раньше, чем в «во-

сторге и исступлении» великого мистагога Ницше — Достоевского, — открылся в музыке, немом искусстве глухого Бетховена, величайшего провозвестника оргийных таинств духа.

И должно было также, чтобы состояние умов эпохи, когда явился Ницше, соответствовало этой двойственности его природы: чтобы его критическая зоркость, его зрительное стремление к ясности классической и к пластической четкости закалились в позитивном холоде научного духа времени; чтобы его оргиастическое выхождение из себя встретило привитую умам пессимизмом Шопенгауэра древнеиндийскую философию, с ее верою в призрачность индивидуального раскола и тоскою разлучения, созданного маревом явлений, — философию, раскрывшую исследователю духа трагедии существо Диониса, как начало, разрушающее чары «индивидуации».

Аполлинические — оформливающие, скрепляющие и центростремительные — элементы личных предрасположений и влияний внешних были необходимы гению Ницше как грани, чтобы очертить беспредельность музыкальной, разрешающей и центробежной стихии дионисической. Но двойственность его даров, или — как сказал бы он сам — «добродетелей», должна была привести их ко взаимной распре и обусловить собой его роковой внутренний разлад.

Только при условии некоторой внутренней антиномии возможна та игра в самораздвоение, о которой так часто говорит он, — игра в самоискание, самоподстерегание, самоускользание, живое ощущение своих внутренних блужданий в себе самом и встреч с собою самим, почти зрительное видение безысходных путей и неисследимых тайников душевного лабиринта.

«КАК» И «ЧТО»

Дионис есть божественное всеединство Сущего в его жертвенном разлучении и страдальном пресуществлении во вселикое, вечно колеблющееся между возникновением и исчезновением, Ничто мира. Поэтому дионисическое начало не может быть истолковано никаким частным «что». Дионис приемлет и вместе отрицает всякий предикат; в нем *a* и не-*a*, жертва и жрец объединяются как тождество. Одно дионисическое «как» являет внутреннему опыту его сущность, не сводимую к словесному определению, как существо красоты или поэзии. В этом пафосе боговмещения полярности живых сил разрешаются в освободительных грозах. Здесь сущее переливается через край

явления. Здесь бог, взывавший во чреве раздельного небытия, своим ростом в нем разбивает его грани.

Вселенская жизнь в целом и жизнь природы, несомненно, дионисичны.

Оргийное безумие в вине,
Оно весь мир, смеясь, колышет;
Но в трезвости и мирной тишине
Порою то ж безумье дышит.
Оно молчит в нависнувших ветвях
И сторожит в пещере жадной*.

Равно дионисичны пляски дубравных сатиров и недвижимое безмолвие потерявшейся во внутреннем созерцании и ощущении бога монады. Но состояние человеческой души может быть таковым только при условии выхода, иступления из граней эмпирического Я, при условии приобщения к единству Я вселенского в его волении и страдании, полноте и разрыве, дыхании и воздыхании. В этом священном хмеле и оргийном самозабвении мы различаем состояние блаженного до муки переполнения, ощущение чудесного могущества и преизбытка силы, сознание безличной и безвольной стихийности, ужас и восторг потери себя в хаосе и нового обретения себя в Боге, — не исчерпывая всем этим бесчисленных радуг, которыми опоясывает и опламеняет душу преломление в ней дионисического луча.

Музыкальная душа Ницше знала это «как». Но его другая душа искала вызвать из этого моря, где «сладко крушение», ясное видение, некоторое зрительное «что», потом удержать, пленить его, придать ему логическую определенность и длительную устойчивость, как бы окаменить его.

Проникнутый дионисическим «как», Ницше сознавал, что для просветления лика земного (ибо не меньшего он волил) наше сердце должно измениться, внутри нас должна совершиться какая-то глубокая перемена, преображение всего душевного склада, перестройка всего созвучия наших чувствований, — перерождение, подобное состоянию, означаемому в евангельском подлиннике словом «метанойя», оно же — условие прозрения «царства небес» на земле. И вот он провозглашает два положения, мистические по своей сущности, антирелигиозные по произвольному применению и истолкованию, которое дал им он сам, или его антидионисический двойник.

* Ф. Сологуб. Новый Путь. 1904, I.

В области учения о познании он провозгласил, что то, что утверждает себя как истина объективно-обязательная, может быть отрицаемо в силу автономии истины субъективной, истины внутреннего воления. Но средство нашего самоутверждения за пределами нашего Я есть вера; и положение Ницше, рассматриваемое под аспектом религиозным, есть принцип веры. В области учения о нравственности он выступил с проповедью, что жить должно вне или по ту сторону «добра и зла»: что, под аспектом религиозным, совпадает с принципом святости и любви мистической, как выразила его христианская этика перенесением нравственного критерия из мира эмпирического в область умопостигаемого изволения, — а древнеиндийская мудрость — эзотерическим разрешением «пробужденного» от всех оценок и норм житейской морали. Однако Ницше не останавливается на этом; но, непоследовательно подставляя на место формул «по ту сторону объективной истины» и «по ту сторону добра и зла» — формулу: «Сообразно тому, что усиливает жизнь вида» (was lebensfördernd ist), — отказывается от дионисического «как» в пользу определенного и недонисического «что» и тем обличает в себе богоборца, восставшего на своего же бога.

Служитель бога-«Разрешителя»¹⁷ — Ницше, едва освободив волю от цепей внешнего долга, вновь подчиняет ее верховенству определенной общей нормы, биологическому императиву. Аморалист объявляет себя «имморалистом», т. е. опять-таки моралистом в принципе. И служитель «жизни», осудивший в современном человеке «человека теоретического», не устает говорить о «познании» и зовет своих последователей «познающими». Принцип веры обращается в вызов истине из неверия. И этот скептицизм, правда — далеко не до конца проведенный в его применениях и последствиях, мы признали бы надрывом крайнего позитивизма, если бы он не был прежде всего воспитательной хитростью и дальним расчетом законодателя: Ницше ссорит нас с очевидностью не для того, чтобы заменить ее иною, яснейшею для духовного взора, но чтобы создать в нас очаги слепого сопротивления гнетущим нас силам, которое представляется ему благоприятным фактором в эволюции человеческого вида. Рассудочность и расчет подрывают в корне первоначальное проникновение и вдохновенный порыв. Но было бы опрометчиво, на основании этих обвинений, признать Ницше ложным пророком: ибо пред нами учительный пример пророка Ионы.

Ученый — Ницше, «Ницше — филолог», остается искателем «познаний» и не перестает углубляться в творения грече-

ских умозрителей и-французских моралистов. Он должен был бы пребыть с трагедией и музыкой. Но из дикого рая его бога зовет его в чуждый, неднионисический мир его другая душа, — не душа оргиаста и всечеловека, но душа, влюбленная в законченную ясность прекрасных граней, в гордое совершенство воплощения заключенной в себе частной идеи. Его пленил

дельфийский идол: лик молодой
Был гневен, полон гордости ужасной,
И весь дышал он силой неземной¹⁸.

Подобно тому, как в музыке все развитие Ницше тяготело прочь от гармонии, где празднует свой темный праздник многоголосая дионисическая стихия, к аполлинически очерченной и просвеченной мелодии, являвшейся ему в последнюю пору благороднейшим, «аристократическим» началом этого искусства, — подобно тому как его эстетика все более делается эстетикой вкуса, стиля, меры, утонченности и кристаллизации, — так во сфере нравственного идеала неотразимо привлекают его пафос преодоления и ясного господства над творчески-стихийными движениями духа, красота «рожденной хаосом звезды, движущейся в ритмической пляске», властительно-надменный образ мудрого античного тирана, великолепная жестокость «средиземной культуры», идея «воли к могуществу».

В какие дали сухих солнечных пустынь заходит Ницше, отклоняясь от влажно-отененных путей своего бога, сказывается в психологических моитвах его вражды к христианству, которое, в изначальном образе своего отношения к жизни, есть пронзенный любовью дионисизм души, себя потерявшей, чтобы себя обрести вне себя, переплескивающейся в отцовское лоно Единого, — нисийский белый рай полевых лилий и пурпурный виноградник жертвенных гроздий, экстаз младенчески-блаженного прозрения в истину Отца в небе и в действительность неба на вставшей по новому пред взором земле. Известно, что Дионисова религия была в греческом мире религией демократической по преимуществу: именно на демократическую стихию христианства направляет Ницше всю силу своего нападения. Здесь — даже зоркость историка изменяет ему: дионисическая идея была в той же мере внутренне-освободительной силой и своего рода «моралью рабов», как и христианство, — и столь же мало, как и христианство, закваской возмущения общественного и «мятежа рабов».

СВЕРХЧЕЛОВЕК

В учении о «сверхчеловеке», преподанном из уст «дионисического» Заратустры (*des dionysischen Unholds*), роковая двойственность в отношении Ницше к Дионису созревает до кризиса и разрешается определенным поворотом к антидионисическому полюсу, завершающимся конечною выработкой учения о «воле к могуществу».

Следя за ростом идеи сверхчеловечества в замысле философа, мы опять делаемся свидетелями постепенной замены дионисического «как» антидионисическим «что». Первоначально Ницше вращается в круге представлений о «смерти старого Бога» (*der alte Gott ist todt*) и о богопреемстве человеческого Я. То, что с мещанскою пошлостью выговаривал Штирнер, исходя из торжественной посылки, Ницше колеблется изречь: порой мы встречаем в его текстах точки — там, где связь мысли подсказывает: «Я — бог». Итак, это положение было для него неизреченным и мистическим: еще владел им Дионис. Ибо религия Диониса — религия мистическая, и душа мистики — обожествление человека, — чрез благодатное ли приближение Божества к человеческой душе, доходящее до полного их слияния, или чрез внутреннее прозрение на истинную и непреходящую сущность Я, на «Самого» в Я («Атман»¹⁹ браманской философии). Дионисическое исступление уже есть человекообожествление, и одержимый богом — уже сверхчеловек (правда, не в том смысле, в каком употреблял слово «*Ueberschensch*»²⁰ его творец — Гёте). Но Ницше ипостазиирует сверхчеловеческое «как» в некоторое «что», придает своей фикции произвольно определенные черты и, впадая в тон и стиль мессианизма, возвещает пришествие Сверхчеловека.

Бесконечны ступени богопроникновенности, велики возможности духа, и неугасимы исконные надежды на просветление лика человеческого и на совершенного человека, эту путеводную звезду всех исканий, постулат самопознания, завет христианства. Но в мысли Ницше, по мере того как его духовное зрение сосредоточивается на образе сверхчеловека, образ этот все более отчуждается от тех мистических корней, из которых возник он впервые в созерцаниях дионисического мыслителя. Ницше идет еще дальше и понижает экстатическое и вдохновенное видение до чаяния некоторого идеального подбора, долженствующего увенчать человеческую расу последним, завершительным звеном биологической эволюции.

Как всякое вдохновенное состояние, состояние дионисическое бескорыстно и бесцельно; «божественное приближается легкой стопой», по слову самого Ницше. Не так учит он о сверхчеловеке. Философ-законодатель не устает увещевать человечество к напряжению и усилию в выработке своего верховного типа, своего окончательного образа. Жизнь человеческого рода должна быть непрерывным устремлением к одной цели, все туже натягиваемой тетивой одного титанического лука. Дионисическое состояние безвольно: человеческая воля, по Ницше, должна стать неистомным подвигом преодоления. Дионисическое состояние разрешает душу и, приемля аскетический восторг, не знает аскезы: разрушитель старых скрижалей, требуя, чтобы человек непрестанно волил превзойти самого себя, снова воздвигает идеал аскетический. Ничто не может быть более противным дионисическому духу, как выведение порыва к сверхчеловеческому из воли к могуществу: дионисическое могущество чудесно и безлично, — могущество, по Ницше, механически-вещественно и эгоистически-насильственно. Дионисическое состояние знает единый свой, безбрежный миг, в себе несущий свое вечное чудо: каждое мгновение для Ницше восходящая и посредствующая ступень, шаг приближения к великой грядущей године.

Дионисическое состояние есть выхождение из времени и погружение в безвременное. Дух Ницше весь обращен к будущему; он весь в темнице времен. С трагической силою повествует он, как открылась ему тайна круговорота жизни и вечного возврата вещей, этот догмат древней философии (*Fröhliche Wissenschaft*, § 341). «Разве бы ты не бросился наземь, и не скрежетал бы зубами, и не проклинал бы демона, который шепнул тебе это познание?» Но его мощная душа, почти раздавленная бременем постижения, что ничего не будет нового в бесчисленных повторениях того же мира и того же индивидуума, ничего нового — «до этой самой паутины и этого лунного просвета в листве», — воспрянув сверхчеловеческим усилием воли, собравшейся для своего конечного самоутверждения, кончает гимном и благодарением неотвратимому року. Этот экстаз счастья, очевидно, — надрыв духа; это познание, — очевидно, — познание логическое; это понятие мира, — очевидно, — механическое понятие. И этическое применение догмата о круговороте жизни — императив наивысшего усилия и наивысшего достижения — есть вынужденная силою вещей и роковую угрозой отмстительного повторения последняя самозащита. Восторг вечного возрождения, глубоко дионисический по своей приро-

де, омрачен первым отчаянием и мертв неверием в Дио-нисово чудо, которое упраздняет старое и новое и все в каждое мгновение творит извечным и первоявленным вместе. Кажется, что трагическое восприятие идеи вечного возврата было в душе Ницше последнею и болезненною вспышкой дионисического исступления. Эта вспышка ослепила ужасным светом многострадальную душу и, отгорев, повергла ее в безрассветную, глухонемую ночь.

БОГОБОРЕЦ

«Так бывает, — говорит ослепленный солнечным восходом Фауст, — когда тоскующая надежда, достигнув цели своего высочайшего устремления, видит врата исполнения распахнутыми настезь: пламенный избыток вырывается из вечных недр, и мы стоим пораженные... Живительный светоч хотели мы возжечь — нас опламеняет море огня! Любовь ли, ненависть ли то, что нас обнимает пыланием, равно чудовищное в сменах боли и радости? — так что мы вновь потушаем очи к земле, ища сокрыться под младенческим покрывалом»²¹. — Ницше увидел Диониса — и отшатнулся от Диониса, как Фауст отвращается от воссиявшего светила, чтобы любоваться на его отражения в радугах водопада.

Трагическая вина Ницше в том, что он не уверовал в бога, которого сам открыл миру.

Он понял дионисическое начало как эстетическое, и жизнь — как «эстетический феномен». Но то начало, прежде всего, — начало религиозное, и радуги жизненного водопада, к которым обращено лицо Ницше, суть преломления божественного солнца. Если дионисический хмель жизни только эстетический феномен, человечество — сонм «ремесленников Диониса», как древность называла актеров. Психологическая загадка лицедейства недаром всегда глубоко занимала дионисического философа. И, конечно, божественно окрылена и опрозрачена жизнь и верен своему непреходящему Я глубокий дух, если в нас живо сознание, что мы только играючи носим временные личины, облекшись в случайные формы нашей индивидуации («упадхи» — по учению индусов). Однако первоначально «ремесленники Диониса» были его священнослужителями и жрецами, более того — его ипостасями и «ваххами»; и истинно дионисическое миропонимание требует, чтобы наша личина была в сознании нашем ликом самого многоликого бога и чтобы

наше лицедейство у его космического алтаря было священным действием и жертвенным служением.

Как Эврипил-фессалиец, Ницше восхотел глазами увидеть бога — и, приняв его зрительным восприятием красоты, впал в сети, растянутые провидящими силами. Эврипил должен был бы принять ковчег — как святыню, и свой жребий — как посланничество богоносца; он должен был бы начать с молитвы у пророческого треножника и исполнить ему заповеданное, не искушая тайного бога, — и он не впал бы в роковое безумие. Но он самовольно взглянул на таинственного кумира и сделался благовестителем в силу божественного принуждения; его отношение к Дионису было противоборством неверия, не покорностью веры. Те же черты проникновения в божественное и сопротивления ему определяют судьбу Ницше.

Как мифический Ликург²², «на богов-небожителей руки поднявший» (Ил. VI, 131), Ликург, безумием и мученической смертью наказанный за преследование «неистового Диониса», Ницше был богоборцем и жертвою богоборства.

Но особенность дионисической религии составляет отождествление жертвы с богом и жреца с богом. Типы богоборцев в круге дионисических мифов сами приемлют Дионисов облик. Страдая, они мистически воспроизводят страдания от них пострадавшего. И как Иаков богоборец улучил благословение — так Ницше принял страдальное напечатление страдающего бога, им проповеданного и отринутого. Пророк и противник Диониса в своих возгорениях и муках, своей вине и своей гибели, он являет трагические черты божества, которое в веровании эллинов само сызнова переживало вселенское мученичество под героическими личинами смертных.





В. М. ХВОСТОВ

Этика Ницше

I

По справедливому замечанию Фулье *¹, доктрины Ницше составляют как бы предварительный вопрос для всякого, кто в настоящее время приступает к изучению проблем этики. Ницше сам называет себя «имморалистом»; он ставит вопрос о том, есть ли вообще какая-либо мораль, и, если есть, то должна ли она существовать? Быть может, мораль является не необходимым условием жизни человеческих обществ, а, напротив, вредным предрассудком, от которого следует отрешиться в целях простого самосохранения, и чем скорее, тем лучше?

Критика учения Ницше должна показать, прежде всего, какой именно смысл заключается в этом претенциозном названии «имморалиста», которое Ницше сам себе дает? Если имморализм заключается действительно в отрицании всякой морали, то аргументы, приводимые в его защиту, получают особенно важное значение: будучи основательными, они должны совершенно изменить характер научных работ в области этики: эти работы должны в таком случае преследовать исключительно исторические цели, заниматься изучением причин появления этого иррационального предрассудка, который так долго господствовал над человечеством, и следить за эволюцией его форм и проявлений. Но совершенно неправомерно будет ставить какие-либо вопросы о будущем морали: раз признанный предрассудок должен быть просто устранен.

Дело меняется, если окажется, что пресловутый «имморализм» имеет какое-либо иное значение, например, если он сво-

* *Fouillée. Nietzsche et l'immoralisme. 2-e éd. 1902. P. 1.*

дится просто к отрицанию какой-нибудь определенной системы морали. В таком случае даже при полной основательности этого учения задачи этической науки останутся прежние: отвергнув, положим, господствующую в данную эпоху мораль, мы должны будем построить новую, лучшую.

Что же хотел сказать Ницше своим «имморализмом»? Нужно ли понимать его доктрину в первом, более радикальном смысле, или же она имеет менее разрушительные тенденции? Самое слово «имморализм» скорее говорит за первое толкование, но у такого пылкого писателя, каким был Ницше, следует с особенною осторожностью относиться к отдельным словам и выражениям. Иногда блестящее выражение, по сопоставлению его со всем содержанием учения, оказывается не совсем подходящим обозначением для далеко не столь ослепительной доктрины.

По нашему мнению, для того, кто занимается философией Ницше, гораздо более затруднительным представляется точное установление ее содержания, чем критическая оценка полученных этим путем результатов. Нет писателя, менее систематически излагающего свои мысли, чем Ницше. Он иногда даже прямо высказывался против всякого систематизирования изложений, находя, что оно неизбежно должно вредно отражаться на свежести и яркости мысли. Хотя в последних своих сочинениях он уже оставил этот общий принцип и старается быть по возможности систематичным в изложении, но это мало ему удается: Ницше и здесь остается все тем же автором блестящих афоризмов, мало между собой связанных по внешности. Что же касается сочинений наиболее плодovитой эпохи его творчества, то они и по своей внешней форме представляют просто сборники отрывочных сентенций, не всегда даже строго сгруппированных. Поэтому читать подряд сочинения Ницше — очень большой труд; если Ницше пользуется репутацией увлекательного писателя, то, конечно, лишь потому, что его сочинения обыкновенно не читают подряд, а только перлюстрируют, останавливаясь на том, что в данный момент интересует читателя. Понятно, что при таком характере изложения делается весьма затруднительно систематически и в сжатой форме представить содержание доктрины. Но этим затруднения не ограничиваются: Ницше имеет еще одну особенность. Этот писатель до страсти любит парадоксы: все свои мысли он выражает в такой резкой и причудливой форме, что постоянно приходится ставить вопрос, как следует понимать автора, т. е. можно ли руководиться буквальным смыслом употребляемых им слов и

выражений или же за ними скрывается нечто иное? Масса метафор делает язык Ницше чрезвычайно вычурным и иногда даже аффектированным, что также далеко не содействует ясности его философского изложения *. Наконец — и это едва ли не самое главное — у Ницше, несомненно, встречаются настоящие противоречия самому себе. И притом, противоречия можно констатировать не только между сочинениями, относящимися к разным эпохам творчества, но и пределах одной и той же эпохи, и даже в одном и том же сочинении.

Большим недостатком поэтому некоторых книг, посвященных Ницше, является то, что их авторы стремятся дать как бы полное изложение доктрины Ницше в виде одного более или менее стройного очерка, не делая при этом различия между отдельными периодами его творчества. Между тем этого автора можно изучать только генетически: тогда станет ясно, что у Ницше была, строго говоря, не одна философия, а несколько. Лишь при этом условии обнаружится во всей чистоте и содержание учения последней эпохи творчества Ницше — эпохи Заратустры. Эта эпоха, бесспорно, является наиболее интересной и оригинальной и на ней, главным образом, остановимся и мы в дальнейшем изложении. Сперва необходимо бросить, однако, общий взгляд на предшествующие периоды, проследить самый генезис эпохи Заратустры. В настоящее время эта задача очень облегчена появлением капитальных трудов Циглера ** и Дреуса ***².

II

Хотя о Ницше за сравнительно короткое время написано уже очень много, но, как отмечено выше, весьма многое в его философии остается еще невыясненным. Спорным остается и вопрос о ходе философской эволюции нашего автора. Большинство исследователей полагает, что в деятельности Ницше следует различать три основных периода: 1) эпоху, когда Ницше находился под влиянием метафизики Шопенгауэра, 2) эпоху увлечения позитивизмом, 3) эпоху переоценки всех ценностей

* См. об этом свойстве сочинений Ницше, особенно последнего периода: *Riehl. Fr. Nietzsche der Künstler und der Denker*. 4-е изд. 1901. S. 42.

** *Ziegler Th. Friedrich Nietzsche*. 1900.

*** *Dreus A. Nietzsches Philosophie*. 1904.

и проповеди сверхчеловека. Но есть и такие писатели, которые, как указано выше, излагают учение Ницше, как нечто цельное, не останавливаясь совсем на вопросе о какой-либо периодизации; так поступают, например, Фулье и де-Роберти*. Есть, наконец, авторы, которые насчитывают лишь два периода. Относительно частностей согласия в последней группе нет: так, например, Лихтенберже** первый период характеризует, как период интеллектуальной эмансипации Ницше и заканчивает его 1879 годом; Евг. Трубецкой*** в своем блестяще написанном очерке предлагает считать первым периодом эпоху увлечения Шопенгауэром, но доводит ее лишь до 1876 года.

Нам кажется, что истина на стороне тех, которые насчитывают три периода. Эта точка зрения нашла себе подтверждение и в новейших трудах Циглера и Дрекса, авторы которых поставили своей задачей именно генетическое исследование философии Ницше. В труде Дрекса это исследование выполнено с необычайной полнотой и тщательностью. Эти работы выяснили, что есть существенная разница между периодом, который начинается сборником под названием «Человеческое, слишком человеческое», и периодом «Заратустры». Самое главное отличие состоит в отношении Ницше к вопросу о значении истины и о методе философского рассуждения: если в эпоху увлечения позитивизмом Ницше слышать не хочет о каких-либо спекулятивных построениях, которые бы не основывались на данных точной науки, то в эпоху «Заратустры» он проповедует совсем иное: истины нет; правомерно все то, что содействует воле к жизни, а философия есть не познание истины, но свободное творчество высших натур. Сам Ницше в эту эпоху своей деятельности и не заботится о доказательстве своих положений: он выступает совершенно открыто не в роли ученого или философа, а в роли пророка, проповедника нового откровения, которое должно перевернуть весь мир. «Клянусь вам, — писал он Брандесу 20 ноября 1888 г., — что через два года вся земля будет метаться в конвульсиях. Я — рок...» «Почему? — сказал Заратустра. — Ты спрашиваешь: почему? Я не принадлежу к числу тех, у которых спрашивают: почему?»****. Это различие в воззрении на истину имеет настолько большое значение для всех остальных выводов писателя, что нельзя не придавать

* *De-Roberty. Frédéric Nietzsche. 2-e éd. 1903.*

** *Lichtenberger H. La philosophie de Nietzsche. 8-e éd. 1904.*

*** *Трубецкой Е. Философия Ницше. 1904.*

**** *Werke. Bd. VI. S. 186.*

ему огромного принципиального значения: можно смело утверждать, что Ницше не написал бы многого, что считается весьма характерным для его позднейшей философии, если бы он не укрепился в этом, для него действительно «роковом», воззрении на истину и философию.

Но, признавая существенные различия между разными периодами творчества Ницше, мы тем не менее находим возможным отметить и такие идеи, которым Ницше оставался верен всю жизнь и которые, несмотря на важные перемены в его мировоззрении, были неизменны, красной нитью проходили через все его произведения. Главнейшие из этих идей состоят в следующем.

1) Для Ницше всегда самой важной философской проблемой была проблема *культуры*. Высшая задача человечества состоит в содействии культурному развитию. При этом Ницше постоянно настаивает на том, что не в благосостоянии масс или отдельных индивидов следует видеть цель культурного развития. Прогресс выражается в появлении сильных, «гениальных» натур. Массы представляют интерес лишь, как необходимый материал для выработки этих гениев. Из этой идеи и выросло в конце концов знаменитое учение о «сверхчеловеке». Но в основных чертах она всегда была присуща Ницше. Для него всегда являлась существенной не «*Nachstenliebe*», а «*Fernstenliebe*»⁴, как впоследствии выражается Заратустра. «Ни государство, ни народ, ни человечество не существуют сами для себя, но цель заключается в их верхушках, в великих «единицах», святых и артистах, следовательно, цель не перед нами и не позади нас, но — вне времени»*. «Как получает твоя жизнь, жизнь единицы высшую ценность, глубочайшее значение?.. Конечно лишь тем путем, что ты живешь на пользу наиболее редких и наиболее ценных экземпляров, а не большинства, т. е. беря их в отдельности, наименее ценных экземпляров»**. Так пишет Ницше в первом периоде своей деятельности. А вот, что говорит Заратустра: «Так требует моя великая любовь к *дальним*: не щади твоих *ближних*. Человек есть нечто, что должно быть превзойдено»***. «Нет, нет, нет! Трижды нет! Все больше, все лучшие из вашего рода должны погибать, так как вы должны терпеть все более худую и жестокую участь. Лишь так, — лишь так растет человек в высь, где в него попадает молния и

* *Drews A. Nietzsches Philosophie*. S. 84.

** *Werke*. Bd. I. S. 443.

*** *Ibid*. Bd. VI. S. 291.

уничтожает: достаточно высоко для молнии! Мое чувство и моя тоска стремятся к немногому, к долгому, к далекому: какое отношение ко мне имеют ваши маленькие, бесчисленные, краткие горести?» * «Разве я стремлюсь к счастью? Я стремлюсь к моему творению» **. «Вы хотите по возможности — и нет более безумного “по возможности” — уничтожить страдание; а мы? — мы хотим, кажется, жизни еще более жестокой и тяжелой, чем когда-либо раньше. Благосостояние, как вы его понимаете, это для нас не цель, а скорее, по нашему представлению — конец всего. Состояние, которое тотчас сделает из человека предмет насмешки и презрения, которое сделает желательным его исчезновение! Школа страдания, школа великого страдания — разве вы не знаете, что только эта школа вела до сих пор к возвышению человека?» ***.

Презрительное отношение к «массам» составляет характерную особенность мировоззрения Ницше с очень раннего времени: еще будучи студентом, предметом своих специальных занятий выбирает он поэта Теогниса⁵, известного врага демократии; будучи в 1869 г. назначен профессором в Базель, он молит «Зевса и всех муз» избавить его от обращения в филистера и «стадного человека»; в 1874 г. он характеризует массы такими словами: «Массы заслуживают внимания лишь в тройном отношении: во-первых, как расплывчатые копии великих людей, изготовленные на плохой бумаге, с подержанных клише, затем, как нечто, противодействующее великим людям, и, наконец, как орудия великих людей; а далее, пусть их возьмет черт и статистика» ****.

2) Красною нитью проходит через все сочинения Ницше проповедь *освобождения личности* от стесняющих ее пут. Меняются лишь его представления о том, в чем именно следует видеть главнейшие препятствия к развитию человеческой личности. В период увлечения Шопенгауэром Ницше считает самым важным, чтобы человек старался освободиться от окутывающего его феноменального сна, сбросил бы с себя покрывало Майи⁶; поэтому он и придает такое большое значение искусству, в особенности его дионисовскому⁷ элементу. Искусство располагает средствами показать человеку, что за постоянной сменой феноменов видимого мира скрывается вечное бессмертное начало

* Ibid. Bd. VI. S. 421.

** Ibid. S. 476.

*** Ibid. Bd. VII. S. 180.

**** Drews A. Nietzsches Philosophie. S. 22, 28; Werke. Bd. I. S. 367.

мировой воли; главным из этих средств является музыка. В период позитивизма Ницше обращает преимущественное внимание на ту сеть застарелых предрассудков, традиционных воззрений и не имеющих рациональных основ обычаев, с стеснительным влиянием которых на каждом шагу приходится сталкиваться человеку. Для разрушения этих вредных традиций лучшим средством является спокойное, объективное научное познание; искусство отодвигается на второй план. «Сильный, свободный человек не должен быть артистом» *. Наконец, в третьем, наиболее радикальном периоде проповедуется уже абсолютная свобода личности, выражающаяся в полном субъективизме; даже истина, как нечто объективное и для всех равно обязательное, отвергается; сильная натура освобождает себя от всего, что не ею самою создано. «Ничто не истинно, все дозволено», — говорит Заратустра **. «Это мой путь, — а где же ваш? — отвечал я тем, которые спрашивали у меня о пути. — Ибо *пути* вообще — такого пути нет» ***.

3) Во все периоды своего творчества Ницше из всех психических свойств человека неизменно выдвигает на первый план *волю*. Воля эта, правда, имеет разное значение в произведениях различного времени. В метафизический период Ницше, по-видимому, больше всего интересуется мировой волей в духе Шопенгауэра, как неизменной основой всего существующего. Но и тут постоянно сквозит тенденция отождествлять эту метафизическую волю с эмпирической волей сильного индивида, человеческой личности. Чем дальше, тем больше выдвигается вперед именно эта эмпирическая индивидуальная воля. Как известно, дело кончается апофеозом торжествующей индивидуальной воли, ничем не связанной в своем свободном творчестве, восторженным гимном в честь «сверхчеловека».

Зачатки этой идеи сверхчеловека появляются у Ницше также весьма рано. Можно сказать, что Ницше всю свою жизнь вынашивал это характерное создание своей фантазии. Уже 15-летним ребенком он восхищается в «Разбойниках» Шиллера изображением «сверхчеловеческих характеров, борьбой титанов против религии и добродетели» ****. В 1866 г., вспоминая о застигнувшей его в горах грозе, он пишет: «Что был мне человек с его беспокойным хотением! Что было мне вечное “ты должен,

* *Drews A. Nietzsches Philosophie. S. 211.*

** *Werke. Bd. VI. S. 397. См. также: Bd. VII. S. 469.*

*** *Werke. Bd. VI. S. 286.*

**** *Drews A. Nietzsches Philosophie. S. 11.*

ты не должен!» Совсем иное молния, буря, град, свободные силы, без этики. Как счастливы, как сильны они, чистая воля, не смущаемая интеллектом» *. В «Рождении трагедии» Ницше возвещает: «Время сократовского человека прошло... Решитесь только теперь быть трагическими людьми: так как вы должны быть освобождены» **. Разрешается все это проповедью Заратустры: «Когда-то, глядя на далекое море, говорили: Бог; теперь же я учу вас говорить: сверхчеловек» ***.

III

Однако, как указано выше, разница между тремя периодами остается все-таки весьма существенная. Хотя неизменно сохраняются отмеченные тенденции философской мысли, но средства для разрешения волнующих философа проблем берутся совершенно различные.

В первом периоде Ницше стоит на метафизической почве. В основе его рассуждений лежит метафизика Шопенгауэра, переработанная, впрочем, на особый лад. Шопенгауэр полагал в основу всего мира, как метафизическую реальность, волю; эта воля есть постоянное усилие, которое никогда не находит себе удовлетворения. Поэтому мир есть вечное страдание. Человек может избавиться от страдания, неизбежно связанного с жизнью, только путем полного уничтожения в себе воли к жизни, погружения в нирвану. Известное облегчение от страдания получает он в искусстве и том созерцательном состоянии, которое связано с наслаждением прекрасным. Большой шаг к блаженству делают те люди, которые практикуют мораль сострадания, так как она разрушает окутывающий человека обман феноменального мира, приближает его к сознанию метафизического единства всего мира, в том числе всех живых существ. — У Ницше все это учение получает совсем иную окраску. Оставаясь пессимистом в области метафизических представлений, Ницше извлекает совершенно иные практические выводы из этих метафизических предпосылок. «Пессимизм практически невозможен и не может быть логичным, — говорит он. Небытие не может быть целью» ****. «Есть пессимисты ленивые, поко-

* *Drews A. Nietzsches Philosophie. S. 21.*

** *Werke. Bd. I. S. 144.*

*** *Ibid. Bd. VI. S. 123.*

**** *Ibid. Bd. IX. S. 47.*

рившиеся: никогда мы не будем в их числе» *. От пессимизма Ницше заключает не к необходимости покориться, а к героизму, к торжеству воли к жизни. Важнейшим средством для управления воли к жизни является искусство, особенно в своем «дионисовском» элементе, который сближает нас с волей, составляющей вечную основу всего существующего. «Рождение трагедии» говорит Риль, есть метафизика искусства, которая обращает искусство в метафизику **. Сам Ницше впоследствии следующим образом характеризовал свои тогдашние воззрения: «Мир казался мне тогда творением страждущего и мучающегося Бога. Мир казался мне тогда сном и поэтической мечтой Бога; цветною дымкою перед глазами недовольного божества. Добро и зло, и наслаждение, и страдание, и я, и ты — все это казалось мне цветной дымкой пред глазами Творца. Творец хотел не глядеть на себя, — и вот он сотворил мир. Опьяняющим удовольствием для страдальца служит возможность не глядеть на себя и потерять себя. И мир мне казался некогда опьяняющим удовольствием и средством потерять самого себя. Этот мир, вечно несовершенный, образ вечного противоречия, и несовершенный образ, — опьяняющее удовольствие его несовершенного творца: таким казался мне некогда мир» ***.

На основе этого эстетически-метафизического мировоззрения Ницше строит свои планы о создании новой культуры. Это будет «культура трагического познания». Для ее создания достаточно будет усилий какой-нибудь сотни выдающихся людей, как и для создания в свое время культуры Ренессанса. Вагнер представлялся Ницше образцом такого творческого гения, и от его музыки Ницше ожидал чудесных последствий для духовного возрождения Германии.

Во втором периоде уже происходит в области теории познания полная «переоценка всех ценностей». Теперь метафизика теряет всякое доверие к себе со стороны нашего философа. «О метафизическом мире можно сказать лишь, что это иное бытие, недоступное, непостижимое для нас инобытие; это была бы вещь с отрицательными свойствами. Если бы даже доказано было существование такого мира, то именно его познание было бы, несомненно, самым безразличнейшим из всех познаний: еще более безразличным, чем для моряка в грозной буре позна-

* Werke. Bd. X. S. 376.

** Riehl. Fr. Nietzsche der Künstler und der Denker. S. 55.

*** Werke. Bd. VI. S. 41.

ние химического анализа воды» *. Зато положительной науке теперь поются настоящие гимны. Научное познание объявляется единственно достойною целью в жизни. Необходимым признается и знакомство с историей, чтобы на почве изучения прошедшего можно было бы предугадать будущее. «Никакой мед не может быть слаще познания» **. А в «Утренней заре» мы читаем следующие восторженные строки: «Почему мы с таким ужасом опасаемся возможного возврата к варварству? Потому ли, что он сделает людей несчастнее, чем теперь? О, нет! Варвары всех времен были счастливее нас: не будем обманываться! Но наше *стремление к познанию* слишком сильно, чтобы мы могли дорожить счастьем без познания или счастьем, основанным на сильном, твердом заблуждении; нам тягостно даже представить себе подобное состояние! Беспокойство открытий и догадок стало для нас столь же заманчиво и необходимо, как для влюбленного его неразделенная любовь, которую он ни за какую цену не променяет на состояние равнодушия; да, быть может, мы тоже — несчастно влюбленные! Познание обратилось у нас в страсть, которая не отступает ни перед какой жертвой и в глубине боится лишь одного: как бы не погаснуть; мы искренно верим, что под напором *этой* страсти все человечество должно себя чувствовать возвышеннее и удовлетвореннее, чем прежде, когда оно еще не преодолело жажды грубых наслаждений, сопровождающей варварское состояние. Быть может, человечество погибнет жертвой этой жажды к познанию! И эта мысль не имеет власти над нами. Разве христианство отанавливалось когда-нибудь перед подобной мыслью! Разве любовь и смерть не родные сестры? Да, мы ненавидим варварство, мы все предпочтем гибель человечества упадку познания! И, наконец, если не страсть приведет человечество к гибели, то оно погибнет от слабости: что же лучше? Это — главный вопрос. Хотим ли мы конца человечества в пламени и свете или во прахе?» ***.

Это увлечение наукой и точным знанием продолжалось не долго: вся сила точной науки заключается в строгом методе, спокойном и терпеливом наблюдении над жизнью и в недоверчивом отношении к широким обобщениям, которые получают право гражданства лишь после тщательной и внимательной проверки. Ницше был слишком горяч и нетерпелив для такой

* Ibid. Bd. II. S. 24.

** Ibid. S. 266 и сл.

*** Ibid. Bd. VI. S. 29 и сл.

работы. Заратустра делает следующее признание: «Я слишком горяч и сгораю от собственных мыслей: часто мне захватывает дух. Я рвусь на свежий воздух, вон из всех пыльных комнат. А они сидят холодные в прохладной тени: они хотят во всем оставаться простыми зрителями и остерегаются сидеть там, где солнце жжет ступени... Они выдают себя за мудрецов, а меня знобит от их маленьких изречений и истин: часто их мудрость имеет такой запах, как будто она исходит из болота: и поистине я уже слышал, как квакала из нее лягушка. Они искусны, у них ловкие пальцы: что общего между моей простотой и их сложностью. Их пальцы опытни во всяком обращении с нитками, в завязывании и в прядении: так вяжут они чулки духа. Они — хорошие часы: нужно только взять на себя труд правильно их заводить. Тогда они без обмана показывают час и при этом производят скромный шум»*.

Да и слабое здоровье Ницше, особенно пошатнувшееся в половине 70-х годов, не позволило ему привести в исполнение занимавшую его одно время мысль о серьезном изучении естественных наук. Точно так же никогда не мог Ницше углубить и расширить свои познания в истории в той мере, как это требовалось бы от философа, поставившего главным предметом своего изучения проблему культурного развития.

Вот почему позитивизм составил лишь короткий период в умственной жизни Ницше. Скоро он перешел к совершенно иным воззрениям на истину и науку, более сродным его страстной натуре. Риль высказывает мнение, что этот период позитивизма, хотя и был переходной только стадией, во многих отношениях является «самым отрадным и самым ценным»**. Едва ли можно с этим согласиться. Более правильным представляется нам заключение Дреуса, который находит произведения этого периода мало оригинальными; Ницше повторяет в сущности довольно избитые положения, но только таким тоном, как будто он возвещает какие-либо новые и важные откровения***.

Правильнее, чем взгляд Рилья, мысль, высказываемая Лихтенберже****: он сравнивает эту эпоху в развитии Ницше с низменностью между двумя вершинами. Ницше начинает свое творчество с установления идеала, но находится при этом под чужим влиянием; кончает он также провозглашением новой

* Werke. Bd. VI. S. 184.

** Riehl. Fr. Nietzsche der Künstler und der Denker. S. 66.

*** Dreuss A. Nietzsches Philosophie. S. 259 и сл.

**** Lichtenberger H. La philosophie de Nietzsche. P. 91 и сл.

веры; между этими двумя периодами утверждения лежит период сомнения и критики, период спокойного обсуждения. Все значение этого периода состоит в том, что Ницше отрешается от господства над ним прежних авторитетов и выходит на путь вполне самостоятельного творчества. Наука с ее строгими требованиями была для него тяжким гнетом. Недаром то сочинение, в котором он уже пытается перейти на новый путь, не решаясь еще пока выступить открыто против науки и истины, носит радостное заглавие: «Morgenröthe».

И действительно, третий период есть восстание и против науки. Ницше хочет стать выше истины. Прежние панегирики науке сменяются страстными филиппиками против знания и тирании «истины» над человеком: «Положим, мы хотим истины: почему же, однако, не неправды? И неизвестности? Даже неведения? Стала ли перед нами проблема истины или мы стали перед этой проблемой? Кто из нас здесь Эдип? Кто сфинкс?» * Говоря о современных атеистах, имморалистах, нигилистах, Ницше восклицает: «Это вовсе еще не свободомыслящие: *так как они еще верят в истину...* Когда христианские крестоносцы наткнулись на востоке на тот непобедимый орден ассасинов, на тот орден свободомыслящих *par excellence*⁸, низшие степени которого жили в таком повиновении, какого не достигал ни один монашеский орден, то они каким-то путем получили указание на тот символ и тот девиз, который был резервирован только для высших степеней, как их *secretum*: «Ничто не истинно, все дозволено»... Вот это была *свобода духа, этим было отказано в доверии самой истине*» **. «За всякой логикой и ее кажущейся самостоятельностью движения стоят оценки, говоря яснее, физиологические требования для сохранения известного рода жизни». Ложность суждения для нас — еще не выражение против суждения; в этом отношении наш новый язык кажется, вероятно, наиболее странным. Вопрос в том, насколько оно содействует жизни, поддерживает ее, сохраняет вид, быть может, даже совершенствует вид, и мы склонны утверждать в принципе, что наиболее ложные суждения (к числу которых относятся синтетические суждения *a priori*) для нас наиболее необходимы, что человек не мог бы жить, если бы не действовали логические фикции, если бы действительность не соизмерялась с вымышленным миром безусловного, себе самому равного, если бы мир постоянно не извращался числами,

* Werke. Bd. VII. S. 000.

** Ibid. S. 468 и сл.

что отказ от ложных суждений был бы отказом от жизни, отрицанием жизни. Конечно, признавать неправду условием жизни — это значит опасным образом оказывать сопротивление привычным оценкам и философии, которая отваживается на это, уже этим самым ставит себя по ту сторону добра и зла»*.

Разумеется, мыслитель который стал на такую точку зрения, который отрицает объективную, общеобязательную истину, хотя бы относительную и неполную, но прямо проповедует торжество «нас возвышающего обмана», не может уже считаться философом или тем более ученым; он может освободить себя от обязанности приводить логические аргументы в пользу своих утверждений; мы видели, что Заратустра так и поступает. Ницше в этом периоде своей деятельности, по правильному замечанию Дреуса, является не философом, а просто пророком новой религии, — религии сверхчеловека**.

IV

Интерес Ницше к вопросам этики постепенно возрастает по мере развития его учения. В той же мере увеличивается и его антипатия к господствующей в настоящее время морали. Особенным его несочувствием пользуется христианская мораль любви и сострадания. Это несочувствие мало-помалу переходит в настоящую страстную ненависть, ярким выражением которой является последнее по времени его произведение «Анти-христ».

В первом периоде Ницше сравнительно мало занимается вопросами морали. Его главная забота состоит в раскрытии темных сторон современной культуры и в разъяснении необходимости перейти к другой, высшей, «героической» культуре. Основная идея культуры ставит каждому из нас «только одну задачу: *содействовать воспитанию философа, художника и святого в нас и вне нас, и таким образом работать над совершенствованием природы*. Ибо природа нуждается как в философе, так и в художнике для метафизической цели, именно для выяснения себя самой себе, чтобы ей, наконец, как чистый и законченный образ, было противопоставлено то, что она в беспокойстве своего творения никогда ясно не может увидеть, следовательно, для ее самопознания»... «И, наконец, природа нуждается в святом, у которого «я» совсем растаяло и который

* Werke. Bd. VII. S. 12.

** Dreus A. Nietzsches Philosophie. S. 542.

совсем или почти совсем не ощущает индивидуально своей страдальческой жизни, но ощущает ее, как глубочайшее чувство равенства, связи и единства со всем живущим: в святом, с которым произошло то превращение, которое никогда не наступает в результате игры творения, то окончательное и высшее человеческое развитие, которого требует и к которому стремится вся природа, как к избавлению от себя самой» *.

Ясно, что Ницше в эту эпоху не восстает даже против морали сострадания, к которой он впоследствии питал такую непримиримую вражду. Он много занимается вопросом о правильном воспитании, даже читает лекции «о будущем наших воспитательных учреждений», оставшиеся, впрочем, незаконченными. Для будущей «героической» культуры необходимы гениальные, сильные натуры, которые сумели бы отрешиться от связывающих нас предрассудков и собственными творческими силами проложить для человечества новые пути. Задача правильного воспитания состоит поэтому в том, чтобы помочь личности найти самое себя, освободиться от всего навязанного ей извне. В этом отношении большую услугу могут оказать такие мыслители, как Шопенгауэр. Ницше пишет даже специальную статью «Шопенгауэр, как воспитатель».

Совершенно отрицательно относится Ницше в это время к чрезмерному, по его мнению, преобладанию исторического элемента в современной системе образования. Занятия историей могут быть полезны лишь, поскольку они воспитывают в нас волю к жизни, знакомят нас с выдающимися образцами смелого творчества. Но чрезмерное преобладание исторического элемента может оказать большой вред. История может воспитать в нас настроение эпигонов, для которых все великое лежит в прошлом и которые ничего уже не ждут от будущего. Она склонна слишком выдвигать на первый план массы, придавая несоответствующее значение их интересам и нуждам. История слишком стесняет нас чрезмерным преклонением перед традицией и ослабляет дух смелого, свободного творчества. В истории постоянно подчеркивается *memento mori* на счет столь необходимого для культурной работы *memento vivere* **⁹. Мораль есть восстание против истории как против слепого господства фактов; «так было», — говорит история, но против этого восстает мораль, восклицая: «Так не должно было быть» ***.

* Werke. Bd. I. S. 440.

** Ibid. S. 349.

*** Ibid. S. 355 и сл.

Во втором периоде вопросы морали уже стоят на первом плане. Скептическое отношение к ходячей, господствующей морали усиливается; Ницше находит в ней только «человеческое, слишком человеческое», облеченное ложным ореолом какого-то высшего происхождения. Правда, Ницше еще не отрицает правильности по существу большинства положений современной морали; но он совершенно не согласен с даваемым им обоснованием. «Я не отрицаю, — как это само собою разумеется, если предположить, что я не глупец, — что следует избегать многих действий, которые именуются безнравственными, и что с ними надо бороться; точно так же не отрицаю, что должно совершать и поддерживать многие из тех, которые именуются нравственными, но я полагаю, то и другое *следует* делать на *иных основаниях, чем до сих пор*. Мы должны *переучиться*, чтобы, наконец, может быть, очень поздно, достигнуть еще большего: *выучиться иначе чувствовать*»*.

По мнению Ницше, основным источником морали является обычай, традиционно укоренившиеся воззрения; содержание этих воззрений определяется тем, что признается соответствующим нуждам общественного союза. «Быть моральным, нравственным, этичным значит находиться в повиновении старинному закону или обычаю. При этом безразлично, подчиняются ли с трудом или охотно; достаточно, что это делается. “Хорошим” называют того, кто как бы по природе, после долгой наследственности, следовательно, легко и охотно поступает нравственно, в чем бы такой поступок не состоял (например, мстит, когда мщение, как у древних греков, принадлежит к добрым нравам). Он называется хорошим, так как он хорош “для чего-либо”; так как благожелание, сострадание и т. п. при смене нравов всегда признавались “хорошими к чему-либо”, т. е. полезными, то теперь «хорошими» называют преимущественно благожелательного, готового помогать. Быть злым значит быть “не нравственным” (безнравственным), практиковать безнравственность, сопротивляться обычаю, как бы он ни был разумен или глуп; но наносить вред ближнему по преимуществу считалось вредным в нравственных законах различных времен, так что мы, теперь в особенности, при слове “злой” думаем о добровольном нанесении ущерба ближнему. Не “эгоистическое” и “не-эгоистическое” есть главное противоположение, которое люди употребляют в отличие от нравственного и безнравственного, доброго и злого, но связанность обычаем, законом, и осво-

* Werke. Bd. IV. S. 98.

бождение от ее. Как *возник* обычай, при этом безразлично; во всяком случае во внимание не принимается добро и зло или какой-либо имманентный категорический императив, но прежде всего цель сохранения *общины*, народа; каждый суеверный обычай, который возник на основании ложно истолкованного случая, вызывает появление нравственной нормы, которой должно следовать; не подчиняться ей опасно, для *общины*, еще более вредно, чем для индивида (так как божество карает за злодеяние и всякое нарушение его прерогатив прежде всего общину и лишь в связи с этим индивида)». *. Хотя таким образом всякая мораль возникает прежде всего в интересах целых общественных союзов, но подчинение ей в развитом обществе обыкновенно совпадает и с личными интересами индивида. Теперь «все больше укореняется воззрение, что именно наибольшая польза для общества заключается в возможно большем внимании к *личности*... Сделать из себя цельную личность и во всем, что делаешь, иметь в виду ее *высшее благо* — это поведет дальше, чем порывы и действия в пользу других... И теперь мы хотим работать для наших собратьев, но лишь настолько, насколько мы находим в этом нашу личную высшую выгоду, ни больше, ни меньше. Все сводится к тому, что понимать под своей выгодой; именно незрелый, неразвитой, грубый индивид будет ее понимать грубее всего» **.

«Понятия «добро» и «зло» имеют двойное происхождение, рассуждает наш автор: во-первых, в душе господствующих племен и каст. Кто имеет силу воздавать добром за добро, злом за зло, и на самом деле воздает, т. е. отличается благодарностью и мстительностью, тот называется хорошим; кто бессилен и не может воздать, считается дурным. В качестве хорошего человек принадлежит к «добрым», к общине, которая имеет чувство общности, так как все индивиды сплетены между собою наклоном к воздаянию. В качестве дурного, человек принадлежит к «худым», к кучке подчиненных, бессильных людей, которые не имеют чувства общности. Добрые составляют касту, худые — массу, подобную пыли. Добрый и худой долго равносильно знатному и низкому, господину и рабу. Напротив, врага не считают злым: он может воздать... Далее, в душе угнетенных, бессильных. Здесь каждый *другой* человек считается врагом беспощадным, хищным, жестоким, хитрым, будь он знатен или низок — безразлично. Злой есть характери-

* Ibid. Bd. II. S. 97 и сл.

** Ibid. S. 96.

стика человека, и даже всякого предполагаемого живого существа, например, Бога; человеческое, божеское значит то же самое, что дьявольское, злое. Признаки доброты, готовности помогать, сострадания боязливо принимаются за козни, за предзнаменования страшного исхода, за обман и хитрость, короче, за утонченное злодейство. При таком настроении с трудом может возникнуть общежитие, и то лишь в самой грубой форме: так что везде, где господствуют эти представления о добре и зле, близка гибель индивидов, их племен и рас. Наша теперешняя нравственность выросла на почве *господствующих* племен и каст» *. Особенно интересно отметить последнее замечание: как увидим, впоследствии Ницше совершенно изменил свои воззрения на происхождение современной морали и утверждал, что она представляет собой именно мораль рабов.

В эту эпоху Ницше не является еще проповедником жестокости. Напротив, жестокие люди представляются ему пережитками от давно минувших эпох: «Горная порода человечества обнаруживает здесь более глубокие формации, которые обыкновенно остаются скрытыми. Это — отставшие в развитии люди, мозг которых, благодаря всевозможным случайностям в ходе наследственности, не так нежно и разносторонне развился. Они показывают нам, каковы *были* мы все, и приводят нас в ужас; но сами они за это столь же мало ответственны, как кусок гранита за то, что он — гранит» **.

Однако уже к концу периода Ницше начинает с большим недоверием относиться к чувству сострадания. В «Утренней Заре» мы читаем: «Сострадание, поскольку оно действительно причиняет страдание, — а это здесь наша единственная точка зрения, — есть слабость, как всякая отдача себя во власть *носящего вред* аффекта. Оно *умножает* страдания на свете: хотя бы посредственно там или здесь вследствие сострадания уменьшено или устранено было страдание, но эти случайные и в общем незначительные последствия нельзя брать в расчет, чтобы оправдать его существо, которое, как сказано, является вредным. Допустим, что оно господствовало бы хоть один день: человечество немедленно бы от него погибло» ***.

Так как всякая мораль признается продуктом исторического развития и отношение нашего мыслителя к ней еще не стало враждебным, то неудивительно, если и занятия историей те-

* Werke. Bd. II. S. 68 и сл.

** Ibid. S. 67.

*** Ibid. Bd. IV. S. 138 и сл.

перь признаются полезными и даже необходимыми. «Непосредственного самонаблюдения далеко недостаточно для того, чтобы познать самого себя: нам необходима история, так как прошлое сотнею волн протекает в нас; мы сами — только то, что мы каждый момент ощущаем от этого потока» *. «Если гениальность, по наблюдению Шопенгауэра, состоит в связном и живом воспоминании о пережитом, то стремление к познанию всего исторического процесса, — которое со все большею силою отделяет новейшее время от всех более ранних эпох и впервые ломает старые стены между природой и духом, человеком и зверем, моралью и физикой, — должно быть признано стремлением к гениальности человечества, как целого. Вполне законченная и разработанная история была бы космическим самосознанием» **.

Ослабеваает в эту эпоху и прежний культ гения. «Не говорите мне о даровании, о природных талантах. Можно назвать великих людей всякого рода, которые были мало даровиты. Но они *стали* великими, сделались «гениями» (как говорят), благодаря свойствам, об отсутствии которых никто охотно не говорит, кто сознает их значение: они все имели ту дельную солидность ремесленника, которая сперва учится хорошо отделять отдельные части, прежде чем отваживается соорудить большое целое; они давали себе достаточно времени, так как они получали больше удовольствия от отделки несуществующих мелочей, чем от эффекта ослепительного целого» ***. «Все великие люди были большие работники, неутомимые не только в изобретении, но и в отбрасывании, выборке, переработке, приведении в порядок» ****. «В так высоко развитом человечестве, каково современное, каждый от природы получает доступ ко многим талантам. Каждый имеет *прирожденный талант*, но лишь у немногих оказывается прирожденной и воспитанной необходимая степень упорства, выдержки, энергии, так, чтобы он действительно делался талантом, т. е. делался тем, что он есть, это значит: выливался в творениях и действиях» *****.

Следы прежних индивидуалистических воззрений на исторический процесс однако сохранились. Так, например, высказывается мысль, что духовный прогресс человеческих обществ

* Ibid. Bd. III. S. 121.

** Ibid. S. 103.

*** Ibid. Bd. II. S. 170.

**** Ibid. S. 163.

***** Ibid. S. 247.

есть дело отдельных индивидов, выделяющихся из окружающей среды. Интересно отметить, что по теперешним воззрениям Ницше в этой роли выступают вовсе не самые сильные натуры. Напротив, «опасность для сильного общества, состоящего из однородных, наделенных твердыми характерами индивидов, заключается в постепенно усиливаемом наследственностью отупении, которое как тень следует за всякой устойчивостью. *Духовный прогресс* в таких обществах зависит от менее связанных, более неустойчивых и морально слабых индивидов: это — люди, которые ищут новизны и вообще перемен. Бесчисленные индивиды этого рода погибают, благодаря своей слабости, не вызвав сколько-нибудь значительных последствий; но в общем, особенно, если они имеют потомство, они расслабляют устойчивые элементы общежития и от времени до времени наносят им раны. Именно в этих пораненных и ослабевших местах всему телу как бы *инокулируется* нечто новое; его сила, в общем, должна быть однако достаточно велика, чтобы воспринять это новое в свою кровь и ассимилировать... Именно, более слабая натура, как более нежная и тонкая, делает возможным вообще всякий прогресс» *.

Характеризующему эту эпоху в развитии Ницше преклонению перед знанием соответствует проглядывающая кое-где мечта его об олигархии духа, которая должна господствовать в будущем. Эта мечта также содержит в себе отголоски присущего Ницше вообще культа гения, который только ослабел в течение позитивного периода, но далеко не исчез вполне. «Период тиранов духа прошел, — рассуждал Ницше в «Человеческом, слишком человеческом». В сферах высшей культуры, конечно, и вперед необходимо будет господство, — но это господство лежит отныне в руках *олигархов духа*. Они образуют, не взирая на все местные и политические разделения, сплоченное общество, сочлены которого *знают и признают себя*... Олигархи необходимы друг для друга, они находят в своей среде своих лучших друзей, они понимают свои приметы, — но тем не менее каждый из них свободен, он борется и побеждает на *своем* месте и лучше погибает, чем подчиняется» **.

Под конец периода у Ницше прорывается уже в довольно сильной степени недовольство господствующей моралью, основанной на традиции; он выражает сомнения в ее полезности и находит, что она угнетает личность. «Индивиду, *поскольку он*

* Werke. Bd. II. S. 211 и сл.

** Ibid. S. 245 и сл.

хочет своего счастья, не должно быть даваемо никаких предписаний о пути к счастью: так как индивидуальное счастье управляется собственными, незнакомыми каждому законами; исходящими извне предписаниями оно может быть только стеснено, затруднено. Предписания, которые называются моральными, на самом деле направлены против индивида и не хотят вовсе его счастья. Точно так же не имеют отношения эти предписания и к «счастью и благосостоянию» человечества... Только, если бы для человечества вообще была общепризнанная цель, можно было бы предлагать: «Следует действовать так-то: пока такой цели еще не существует... *Рекомендовать* человечеству цель есть нечто совсем иное: тогда в качестве цели мыслится нечто, что *находится в нашей воле*; положим, человечество пожелало бы идти по рекомендованному пути; тогда оно могло бы *дать* себе моральный закон также по своему усмотрению. Но до сих пор моральный закон должен был стоять выше усмотрения: не хотели именно *давать* себе этого закона, а хотели его откуда-нибудь *взять*, или где-либо его *найти*, или допустить его откуда-нибудь *повелевать*» *. Ницше сокрушается о том, что в конце всего развития стоит только «похоронная урна *последнего* человека и гробокопателя» и что человечеству не суждено перейти в какой-либо высший разряд существ **.

V

В конце 70-х годов здоровье Ницше было очень плохо; болезнь лишала его сна и заставляла проводить целые дни в постели. И именно это болезненное состояние было, по собственному признанию Ницше, одной из главных причин резкого перелома в его мировоззрении, заставило его сделаться проповедником *воли к жизни*, как основания всей этики и всей философии. Притом эта воля к жизни получила у Ницше особую окраску, превратилась в волю к власти.

«Я как будто вновь открыл жизнь, включая себя самого, — пишет сам Ницше в своих воспоминаниях об этом времени, — я находил такой вкус во всех хороших и даже ничтожных вещах, как едва ли кто-либо другой, — я *сделал из моей воли к здоровью, к жизни мою философию*. Ибо обратите внимание на

* Ibid. Bd. II. S. 102 и сл.

** Ibid. Bd. IV. S. 52.

то, что годы самой низкой моей жизненности были временем, когда я *перестал быть пессимистом*: инстинкт самоизвлечения запретил мне философию бедности и уныния» *.

Как уже замечено было выше, Ницше во все эпохи своего развития оставался волюнтаристом. Но в первом периоде он говорил о воле еще в смысле Шопенгауэра, как о начале более или менее метафизического характера; делаем оговорку «более или менее», так как Ницше и тогда склонен был сбиваться с метафизической точки зрения. В настоящее же время Ницше, как правильно замечает Риль, «обращает «слепую» волю Шопенгауэра, которая, собственно, и не есть «воля», но простое чувство стремления и натиска, из метафизического принципа в биологический и снабжает это существо такими чертами, которые неопровержимо обнаруживают его происхождение из дарвинизма» **.

Мы уже неоднократно отмечали, что Ницше в эту эпоху склонен отрицать существование какой-либо объективной истины. «Ведь это только моральный предрассудок, что истина имеет больше цены, чем то, что нам просто кажется; предположение, что есть на свете истина, очень мало доказано» ***. «Мое суждение есть *мое* суждение, — скажет, вероятно, философ будущего. — Нужно отделаться от дурной привычки стремиться быть в согласии с другими. “Хорошее” больше не хорошо, если оно во рту у соседа. И как возможно еще какое-то “общее благо”. Это выражение содержит внутреннее противоречие: что может быть общим, то никогда не может иметь большой цены» ****.

Отношение к морали становится теперь совершенно отрицательным и радикальным. Провозглашается свободное творчество в морали, при котором нужно быть твердым и ничем не стесняться. «Я люблю того, — говорит Заратустра, — кто хочет творить выше себя и так погибает» *****. «Все творящие непременно бывают тверды... Эту новую заповедь даю я вам, мои друзья: *будьте тверды*» 6*.

Учение этого периода, несомненно, представляет наибольший интерес, так как оно является наиболее оригинальным.

* *Drews A. Nietzsches Philosophie. S. 278.*

** *Riehl. Fr. Nietzsche der Künstler und der Denker. S. 114.*

*** *Werke. Bd. VII. S. 55.*

**** *Ibid. S. 63.*

***** *Ibid. Bd. VI. S. 94.*

6* *Ibid. S. 312.*

Теперь собственно начинается «внеморальный» период*, когда Ницше становится «по ту сторону добра и зла». «Делать нечего, приходится без всякой жалости привлечь к допросу и подвергнуть суду чувства преданности, самопожертвования в пользу ближних, всю мораль самоотречения»**. Имморализм состоит теперь в беспощадном и порою страстном осуждении всей господствующей морали. «На самосознании воли к истине погибает, мораль: в этом не может быть никакого сомнения, в этом состоит великая драма в ста действиях, которая заготовлена для ближайших двух столетий Европы, самая страшная, самая загадочная и, быть может, самая многообещающая из всех драм»***. «Мораль, поскольку она просто *осуждает*, сама по себе, *не* на основании жизненных интересов, не из внимания к жизни, не из-за жизненных целей, есть специфическое заблуждение, к которому не следует иметь никакой жалости, *идиосинкразия выродившихся людей*, которая причинила неслыханно много вреда»****.

Распространенная теперь мораль представляется Ницше уже не произведением господствующих племен и каст, но, напротив, моралью рабов. Начало всех европейских цивилизаций характеризуется одним и тем же процессом: повсюду сильная и воинственная раса подчиняет себе силою более мирное и более слабое население. Так возникла культура греческая и римская; так возникла позже и германская культура. Господство сильных натур приводило к соответственному установлению моральных ценностей. «Хорошим» считалось то, в чем проявляется сила, власть; напротив, всякие проявления слабости и бессилия именовались «злом». Сильные признавали известные обязательства только между собой, по отношению к разным себе; что же касается слабых и подчиненных, то относительно них все считалось дозволенным. Не удивительно, что у слабых, у «рабов» создались совершенно противоположные представления о добре и зле. С их точки зрения, напротив, злом считаются всякие проявления силы; пессимистические представления и вражда ко всякой угнетающей силе лежат в основе их мировоззрения. Они осуждают все то, что их господам представляется «хорошим» и ценным. Слабые и угнетенные объединяются религией, соответствующей их настроению; цель этой религии состо-

* Ibid. Bd. VII. S. 52.

** Ibid. S. 53.

*** Ibid. S. 482.

**** Ibid. Bd. VIII. S. 90.

ит в том, чтобы защитить их от сильных, так или иначе облегчить им существование. Служители религии изобретают для этой цели различные средства. Чтобы держать свое «стадо» в повиновении, они внедряют в него, по возможности, чувства смирения и кротости; чтобы облегчить ему перенесение мук, связанных с существованием, они поселяют в нем надежду на воздаяние в загробной жизни; чтобы держать его в своей власти, они культивируют в нем чувство греховности и представление о необходимости особого искупления для избавления от долга перед божеством. Не давая возможности проявиться во вне той жизненной энергии, которая еще имеется налицо у отдельных индивидов их стада, они тем самым обращают эту энергию на внутренний разрушительный труд и так создают то, что называется «дурной совестью», мучениями совести. Обильное питание эти мучения находят в упомянутой уже догме греховности, нуждающейся в искуплении. Во главе религиозной этики ставится чувство сострадания. Это чувство, по мнению Ницше, имеет безусловно эгоистическую подкладку: в нем выражается стремление к господству, поскольку оно свойственно и слабым натурам: сильная натура ищет для своей воли к власти подходящих, достойных объектов; для нее противна слишком легкая добыча, она ищет борьбы и стремится показать свою силу. Напротив, рабская натура довольствуется легкой добычей, единственно ей посильной. Поэтому она так охотно проявляет свое превосходство именно в сострадании; больной, несчастный не опасны; проявлять же к ним сострадание и благотворить значит доставить себе случай насладиться своим над ними превосходством. Вот почему никакая сильная и властная натура не выносит проявлений к ней сострадания; оно ей кажется оскорбительной и нескромной навязчивостью. Сильный человек скрывает свои страдания и огорчения, и сострадательный человек является для него нескромным и ненавистным свидетелем. Помимо этого, мораль сострадания положительно вредна в культурном отношении: она способствует продолжению существования и размножению слабых натур и тем подрывает благотворное действие естественного отбора и борьбы за существование. В самих сострадательных людях это чувство только ослабляет жизненную энергию, так как заставляет их, помимо своих собственных страданий, еще принимать участие в чужих бедствиях и мучиться ими. Распространение морали сострадания само по себе является опасным симптомом: оно показывает, что люди чрезмерно боятся страданий и стремятся к спокойному и безмятежному существованию.

Это — несомненный признак слабости: сильная натура жаждет кипучей творческой деятельности и не боится неизбежно связанных с нею страданий. Сильные, деятельные люди, творческие натуры проходят именно школу страдания, *великого* страдания, и допускаемое ими относительно себя сострадание состоит лишь в понимании их страданий и сочувствии им, но не в жалостливом стремлении их облегчить. «*Наше* сострадание — понимаете ли вы к кому относится наше *обратное* сострадание, если оно защищается от вашего сострадания, как от самой скверной из всех изнеженностей и слабостей? Следовательно, сострадание *против* сострадания!» *

Такова мораль сострадания, мораль рабов. Как сказано, на первых порах в европейских обществах господствовала иная мораль — мораль господ, сильных правящих классов и племен. Но затем все это изменилось; произошло «восстание рабов», которое привело в результате к переоценке моральных ценностей. Начало этому процессу положила Иудея. «Иудеи отважились с страшной последовательностью восстать против аристократического уравнения ценностей (добрый—знатный—властный—прекрасный—счастливый—любимец богов) и зубами отчаянной ненависти (ненависти бессилия) держались за то, что «одни несчастные добры, одни бедные, бессильные, нуждающиеся, низкие добры, одни страждущие, нуждающиеся, больные, уродливые только и благочестивы, они одни любимы Богом, для них одних существует блаженство, — напротив, вы знатные и сильные, вы навеки остаетесь злыми, жестокими, похотливыми, ненасытными, безбожными, вы навеки будете несчастны, прокляты и осуждены». Известно, кто принял наследство этой еврейской переоценки... С евреев начинается *восстание рабов в морали*: то восстание, которое имеет за собою двухтысячную историю и которое теперь лишь потому неприметно для наших глаз, что оно оказалось победоносным» **.

Эта мораль одержала победу над Европой, благодаря христианству, усвоившему ее основные точки зрения. В течение двух тысяч лет происходила ожесточенная борьба между Римом, который в глазах Ницше является воплощением аристократических идеалов, и Иудеей, и в этой борьбе Иудея осталась победительницей. Попытка воскресить аристократические идеалы во время возрождения была остановлена Лютером и протестантизмом; французские аристократические идеалы снесены были

* Werke. Bd. VII. S. 181.

** Ibid. S. 313.

волной революции; Наполеон, это великое воплощение силы и господства, был уничтожен священным союзом... Мораль рабов повсюду выходила победительницей.

Пора, наконец, вернуться к здоровым и не враждебным жизни воззрениям; пора отрешиться от морали рабов и перейти к новому, лучшему порядку жизни. Настало время произвести новую переоценку всех ценностей.

В основу новой переоценки кладутся следующие идеи. Должна торжествовать воля к жизни, которая по существу есть воля к власти. «Я формулирую принцип. Каждый натурализм в морали, т. е. каждая здоровая мораль, находится под господством инстинкта жизни, — какой-либо запрос жизни заполняется определенным каноном «должно» или «не должно», этим устраняется какое-нибудь стеснение или враждебное начало на пути жизни. Мораль противоестественная, т. е. почти всякая мораль, которая до сих пор составляла предмет поучений, почитания и проповеди, обращается, наоборот, именно против жизненных инстинктов, — она есть то тайное, то явное и дерзкое осуждение этих инстинктов. Когда она говорит «Бог читает в сердце», то она говорит «нет» низшим и высшим требованиям жизни и выставляет Бога *врагом жизни*»*. Воля к жизни или, что то же, воля к власти есть, по учению Ницше, основа всего существующего. «Положим, что удалось бы все наши влечения объяснить, как развитие и разветвления одной основной формы воли, — именно, как я утверждаю, воли к власти; положим, что все органические функции удалось бы свети к этой воле к власти и в ней найти также разрешение проблемы зачатия и питания, — это одна проблема; этим приобретено было бы право всей деятельной силе дать единое определение, как *воли к власти*. Мир, рассматриваемый изнутри, мир, определяемый и обозначаваемый по его «умопостигаемому характеру», — был бы именно «воля к власти» и больше ничего»**.

И при том воля к жизни есть по существу жестокость, эксплуатация. «Жизнь есть в самом существе своем присвоение, повреждение, насилие над чуждым и слабейшим, угнетение, жестокость, навязывание собственных форм, присоединение и самое, самое меньшее эксплуатация, — но зачем постоянно употреблять именно те слова, с которыми исстари соединяется обидный смысл? И то тело, внутри которого индивиды относятся друг к другу, как к равным, — это происходит во всякой

* Werke. Bd. VIII. S. 88.

** Ibid. Bd. VII. S. 57 и сл.

здоровой аристократии, — если только оно здоровое, а не умирающее тело, должно относительно других тел делать то, от чего индивиды в нем взаимно воздерживаются: оно должно быть воплощенной волею ко власти, оно будет расти, делать захваты вокруг себя, притягивать к себе, стремиться к преобладанию, не вследствие какой-нибудь моральности или имморальности, но так как оно *живет*, а воля к жизни *есть* воля к власти» *.

«Только там, где есть жизнь, есть и воля: но не воля к жизни, а — так учу я тебя — воля к власти» **. «Истинно говорю вам: добра зла, которые бы были вечны, не существует. Из себя самих должны они постоянно превосходить себя. С вашими оценками и словами о добре и зле вы творите насилие, вы, ценители: и это есть ваша сокровенная любовь и блеск, трепет, волнение вашей души... А кто должен быть творцом в добре и зле, тот должен сперва быть разрушителем и разбить ценности» ***. «Человек зол, так говорили мне в утешение все мудрецы. Ах, если бы это и теперь было верно. Ибо злость есть лучшая сила человека. «Человек должен становиться лучше и злее», так учу я. Самое злое необходимо для блага сверхчеловека» ****. Так говорит Заратустра.

Мораль должна быть совершенно автономна. Ее предписания исходят не из какого-либо внешнего источника, а от воли самого субъекта. «Кто тот большой дракон, которого дух не хочет больше именовать господином и повелителем? “Ты должен”, называется большой дракон. Но дух льва говорит: “Я хочу”. Создать себе свободу и священное “нет” перед обязанностью: для этого, мои братья, необходим лев» *****. «Можешь ли ты сам для себя создать твоё добро и зло и поставить над собой свою волю, как закон? Можешь ли ты быть сам своим судьей и мстителем за свой закон?» ^{6*} «Но как могу я быть по существу справедлив? Как могу я воздавать каждому свое? Для меня достаточно, что я воздаю каждому мое» ^{7*}. Так говорил Заратустра.

* Ibid. S. 238.

** Ibid. Bd. VI. S. 168.

*** Ibid. S. 169.

**** Ibid. S. 420.

***** Ibid. S. 34 и сл.

^{6*} Ibid. S. 92.

^{7*} Ibid. S. 101.

Однако новое учение вовсе не предназначается быть общим достоянием: его могут вынести только сильные, истинно творческие натуры. «Я закон только для моих, я не закон для всех. Кто ко мне принадлежит, тот должен обладать крепкими костями, а также легкими ногами, быть готовым к войнам и празднествам, не быть угрюмым или мечтателем, быть готовым к самому тяжкому, как к празднику, быть здоровым и веселым» *. Ницше мечтает иногда о кастовом устройстве общества. Таких каст могло бы быть три, сообразно трем физиологическим типам. Наверху стоит каста высших, немногих, к которой принадлежат наиболее одаренные в духовном отношении люди; далее следует каста людей наиболее сильных своими мускулами и темпераментом; наконец, в самом низу помещается каста обыкновенных, посредственных людей. «Только наиболее духовные люди имеют дозволение на красоту, на прекрасное: только у них доброта не есть слабость. *Pulcrum est paucorum hominum* = добро есть привилегия... Они господствуют не потому, что они этого хотят, но потому, что они существуют: они не свободны быть вторыми». Вторая каста помогает властителям, снимает с них все грубое в труде управления. Третья каста трудится и находится в повиновении, ее члены находят счастье, соответствующее их свойствам, счастье посредственных натур **.

Нельзя сказать, чтобы воззрения Ницше на то, кто должен быть творцом и носителем новой, свободной морали, были достаточно определены. Он часто менял свои взгляды на это в течение последнего периода своего творчества. Постоянно проводится идея, что не все имеют право на свободное творчество в области морали, но кто именно должен быть таким аристократом духа, остается не вполне выясненным: иногда нам говорится, как мы только что видели, о кастовом устройстве, о господстве целых аристократических классов, члены которых взаимно соблюдают уважение и сдержанность. А затем мы узнаем, что и это состояние не есть высшее, то бывают моменты, когда и такие аристократии распадаются и на их развалинах воздвигается гордая, торжествующая индивидуальная воля, освободившая себя уже от всяких решительно социальных стеснений ***.

Этот вопрос стоит в тесной связи с учением Ницше о *сверхчеловеке*, составляющем центральный пункт его философии этого

* Werke. Bd. VII. S. 415.

** Ibid. Bd. VIII. S. 301 и сл.

*** Ibid. Bd. VII. S. 262.

периода. Сверхчеловек, по представлению Ницше, есть то абсолютно свободное существо, которое стоит выше всех условий и ограничений современного человечества и которое одно только и может обосновать вполне автономную мораль. Как указывает Древе, сверхчеловек имеет для Ницше одновременно и эстетическое, и философское, и религиозное значение. Он сам есть художественное произведение, в котором воплощается вся просветленная красота, доступная человечеству; в то же время он и художник, творящий новые ценности. Далее, он — воплощение истинно свободного духа, освободившегося решительно от всяких стеснений, даже от обязанности признавать над собой господство какой-либо объективной истины. Наконец, он является заменой Бога, он сам — земной бог*.

В частности однако и учение о сверхчеловеке не ясно и не выработано окончательно. Сперва Ницше мечтает о появлении высших существ, которые не были бы людьми, стояли бы выше людей. Человек не является последним словом эволюции, но только переходной ступенью к высшему роду существ. «Я проповедую вам сверхчеловека, — говорит Заратустра. — Человек есть нечто такое, что должно быть превзойдено... Что такое обезьяна для человека? Предмет смеха или тягостного стыда. То же самое будет человек для сверхчеловека: предмет смеха или тягостного стыда»**. «Человек есть канат, протянутый между зверем и сверхчеловеком, — канат над пропастью»***. «Все боги умерли, мы желаем, чтобы жил сверхчеловек» — это наша последняя воля в великий полдень»****. «Человек есть мост, но не цель»*****. «Никогда еще не было сверхчеловека»^{6*}. Заратустра—Ницше является только пророком, провозвестником этого высшего существа.

Наряду с этим Ницше продолжает мечтать о создании в будущем особенно сильной и могущественной аристократии, об установлении кастового устройства. А в конце концов Ницше, по-видимому, и совсем оставляет свое прежнее учение о сверхчеловеке, как о существе, стоящем в лестнице творений выше человека. В «Антихристе»^{7*} мы находим следующее место, ди-

* *Drewe A. Nietzsches Philosophie. S. 343.*

** *Werke. Bd. VI. S. 13.*

*** *Ibid. S. 16.*

**** *Ibid. S. 115.*

***** *Ibid. S. 289.*

^{6*} *Ibid. S. 134.*

^{7*} *Ibid. Bd. VIII. S. 218.*

аметрально противоположное прежним рассуждениям о сверхчеловеке. «Проблема, которую я теперь ставлю, состоит не в том, что должно сменить человека в лестнице существ (человек *есть конец*): но какой тип человека должен быть воспитан, дол-ясен быть желаем, как высший, достойнейший жизни, имеющий будущность. *Этот высший тип уже довольно часто встречался*: но это были счастливые случайности, исключения, никогда он не появлялся в результате сознательного стремления. Скорее, напротив, его появления боялись, он до сих пор был чуть ли не воплощением страшного; и из страха стремились к обратному типу, воспитывали его и достигали: к типу домашнего животного, стадного животного, больного зверя-человека, христианина».

По мере развития этого нового взгляда, в представлениях Ницше постепенно он сам отождествлялся с таким носителем новой свободной морали; из простого проповедника будущего сверхчеловека Ницше сам понемногу превращается в сверхчеловека. В последние годы он несомненно страдает манией величия и самомнение его не знает границ. Чтобы убедиться в этом, достаточно прочесть те предисловия, которые он в это время предпосылает своим книгам; он не стесняется называть свои произведения глубочайшим из всего когда-либо написанного. То же самое высказывается в его письмах*. Прежде он был гораздо скромнее. Так, говоря о необходимости воспитывать для будущего шопенгауэровских людей**, Ницше в первом периоде добавлял, что самого себя он таким человеком не считает.

В чем же состоит содержание новой свободной морали и как она устанавливается?

Мы знаем, что в этом периоде Ницше совершенно отрицает значение какой-либо общеобязательной истины. Он становится не только по ту сторону добра и зла, но и по ту сторону истины и лжи. «Не воля к истине, — говорит Циглер***, — но воля к власти стоит и за философией, “в философе нет совершенно ничего не личного”. Воля к жизни делает и здесь невозможное возможным, она, так сказать, есть “мир с внутренней стороны рассматриваемый”, но не совсем в шопенгауэровском смысле, а так, что на место познания вступает воля». Для Ницше теперь не существует истинного и неистинного мира; существуют лишь вероятности, иллюзии, отличающиеся друг от друга не

* *Drews A. Nietzsches Philosophie. S. 515 и сл.*

** *Werke. Bd. I. S. 441.*

*** *Ziegler Th. Friedrich Nietzsche. S. 178.*

принципиально, а лишь по степени. Иногда же он выражается еще более радикально: и иллюзии уничтожены его новой точкой зрения. Эта точка зрения ярко выражена в «Сумерках ку-миров», где мы находим следующее рассуждение*.

«Как “истинный мир” обратился, наконец, в басню.

История одного заблуждения.

1. Истинный мир, доступный мудрецу, благочестивому, добродетельному, он живет в нем, он *есть* этот мир.

(Древнейшая форма идеи, относительно умная, простая, убедительная. Описание положения: «Я, Платон, есмь истина.»)

2. Истинный мир, непостижимый в настоящее время, но обещанный мудрецу, благочестивому, добродетельному (грешнику, который принесет покаяние).

(Прогресс идеи: она становится тоньше, обманчивее, неуловимее, — она делается женщиной, она становится христианкой.)

3. Истинный мир, недостижимый, недоказуемый, не подлежащий обещанию, но уже, как предмет мышления, составляющий утешение, обязанность, императив.

(Старое солнце в глубине картины, но окутанное туманом и скептицизмом; идея делается возвышенной, бледной, северной, кенигсбергской.)

4. Истинный мир — недостижимый? Во всяком случае недостигнутый. И как недостигнутый, так же и неизвестный. Следовательно, и не утешающий, не искупающий, не обязывающий: к чему может нас обязать нечто неведомое?..

(Серое утро. Первый зевок разума. Петушиный крик позитивизма.)

5. «Истинный мир» — идея, которая ни к чему более не пригодна и ни к чему не обязывает — идея, ставшая бесполезной, излишней, следовательно, опровергнутая идея: отметим же ее.

(Яркий день, завтрак, возвращение *bons sens* и веселости, Платон краснеет от стыда, все свободомыслящие поднимают адский шум.)

6. Мы отменили истинный мир: какой же мир остался? Может быть, кажущийся?.. Но нет. *Вместе с истинным миром отменили и кажущийся.*

(Полдень, начало самых коротких теней, конец самого длинного заблуждения, апогей человечества, *incipit Zarathustra.*)»¹⁰

Не признавая никакой истины, Ницше тем не менее выступает с провозглашением одной, и притом, по его собственным

* Werke. Bd. VIII. S. 82 и сл.

словам, страшной истины. Значение этой истины, впрочем, по внутреннему характеру вполне гармонирует со всем мировоззрением философа, отвергающего все кумиры человечества, в том числе даже истину и ложь. Значение ее именно сводится к тому, что мир лишен какого-либо внутреннего смысла: в нем нет ни начала, ни конца; мироздание не преследует никаких определенных целей. В мире действует закон вечного круговращения, который приводит к тому, что все на свете постоянно повторяется и притом повторяется во всех решительно подробностях с утомительным однообразием. «Ведь твои звери знают, о, Заратустра, кто ты и кем должен сделаться: ведь ты *учитель вечного круговращения*, — такова твоя участь. Ты должен быть первым проповедником этого учения; как же эта великая участь могла не сделаться и твоей величайшей опасностью и болезнью? Видишь, мы знаем, чему ты учишь: что все вещи вечно возвращаются и мы сами вместе со всем, и что мы уже бесчисленное количество раз существовали и все вещи с нами. Ты учишь, что есть великий год круговращения, чудовище — великий год: он должен быть подобен песочным часам, постоянно снова переворачиваться, чтобы снова течь и протекать, так что все эти годы одинаковы в самом большом, как и в самом малом, так что мы сами в каждом великом году одинаковы в самом великом, а также и в самом малом. И если ты теперь будешь умирать, о, Заратустра, мы знаем также, что ты тогда скажешь себе: но твои звери просят тебя еще не умирать. Ты будешь говорить, и притом без дрожи, скорее со вздохом блаженства, так как большая тягость и зной будут сняты с тебя, ты, терпеливый. «Теперь умираю и исчезаю я, — будешь ты говорить, — и в мгновение превращусь в ничто. Души так же смертны, как и тела. Но причинный узел, в который я закутан, возвращается вечно, он меня вновь сотворит. Я сам принадлежу к причинам вечного круговращения. Я вновь приду, с этим солнцем, с этой землей, с этим орлом, с этой змеей — не к новой жизни или к лучшей жизни или к подобной жизни: я вечно буду возвращаться к той же самой жизни, в самом великом, так же как и в самом малом, так что я снова буду проповедывать вечный возврат всех вещей, так что я опять буду говорить о великом полдне и человеке, так что я снова буду возвещать людям сверхчеловека»*.

Ницше считал это учение «о вечном возврате» страшной истиной и полагал, что только очень сильные натуры могут вы-

* Werke. Bd. VI. S. 321 и сл.

держат эту мысль. В «Веселой науке» * он задает читателю вопрос, что он стал бы делать, если бы как-нибудь демон шепнул ему эту мысль? «Разве ты не пал бы на колена, не стал бы скрежетать зубами и проклинать демона, который так говорил тебе? Или ты пережил чудовищное мгновение, когда ты ему ответил бы: “Ты — Бог и никогда я не слышал ничего более божественного!” Если бы эта мысль овладела тобой, она превратила бы тебя не в то, что ты теперь, и, быть может, сокрушила бы тебя; постоянный вопрос: “Хочешь ли ты этого еще раз и еще бесчисленное количество раз?” — лежал бы, как величайшая тяжесть, на твоих действиях. И как должен ты одобрять и себя и свою жизнь, чтобы ничего *больше не требовать*, как этого последнего вечного подтверждения и подкрепления?» Высшее счастье состоит при таком мировоззрении в том, если человек находит возможным, оглядываясь на свою жизнь, сказать: «Вот это и есть жизнь? Прекрасно. Еще раз» **.

И действительно, такое воззрение на мир может привести в отчаяние, так как оно отнимает у него решительно всякий смысл. В особенности тяжким казалось это представление для самого Ницше, вся жизнь которого в последние годы была сплошным физическим страданием. Но он с тем большей настойчивостью за нее держался. Он придавал своему учению о вечном возврате вещей даже известное воспитательное значение: ему казалось, что оно будет способствовать скорейшему искоренению тех слабых натур, которые окажутся не в состоянии вынести всей тяжести этого учения. О доказательствах своей излюбленной идеи Ницше под конец совсем перестал заботиться: она стала для него чем-то вроде откровения, вроде новой религии.

Ницше выдает свое учение о вечном возврате всех вещей за совершенно новое открытие. Между тем эта мысль вовсе не нова. Ее высказывали уже не раз мыслители древнего и нового времени. Сам Ницше в своих размышлениях «о пользе и вреде истории для жизни» ***, относящихся к первому периоду, упоминал об аналогичном воззрении пифагорейцев¹¹ и относился к нему довольно несмешливо. Фулье **** перечисляет целый ряд новейших мыслителей, проводящих аналогичное воззрение. По его словам самое выражение «большой год» показывает,

* Ibid. Bd. V. S. 265 и сл.

** Ibid. Bd. VI. S. 452.

*** Ibid. Bd. I. S. 298.

**** *Fouillée. Nietzsche et l'imoralisme. P. 207.*

что Ницше заимствовал эту идею у греческих философов. Наконец, Дреус* приводит одно место из студенческих записок Ницше, которое показывает, что еще в то время у Ницше мелькала подобная же мысль. Таким образом, новым является лишь то, что Ницше теперь уверовал в эту идею и положил ее в основу своего учения.

Для этических воззрений Ницше это представление о мире имеет огромное значение. В самом деле, если мир не имеет никакого определенного смысла, если наше земное существование не связано ни с какой определенной целью, то всякие стеснения в морали должны отпасть. Нам остается вложить самим в мир тот смысл, какой мы пожелаем, и устроить нашу жизнь по нашему вкусу, заботясь лишь о том, чтобы наше существование было для нас занимательно и интересно, занимательно в такой мере, чтобы мы могли не только не бояться, но и желать его повторения во всех мелочах бесчисленное количество раз. На первый план вновь выдвигается элемент художественный, которым Ницше так много занимался в первом периоде. Наша жизнь прежде всего должна быть красива, она должна представлять собой постоянный процесс художественного творчества. Из окружающего нас мира мы должны свободно творить то, чем мы хотим его видеть. Над всем должна господствовать наша воля, воля к власти. «Все существующее хотите вы еще сделать постижимым: так как вы с полным правом сомневаетесь, постижимо ли оно уже теперь. Но оно должно вам повиноваться и перед вами склоняться. Так хочет ваша воля. Оно должно быть гладко и подвластно духу, как его зеркало и отражение. Все это ваша воля, вы мудрейшие, как воля к власти; то же самое, когда вы говорите о добре и зле и об оценках. Вы еще хотите создать мир, перед которым вы могли бы преклониться: такова ваша последняя опьяняющая надежда**». «Когда я пришел к людям, то я нашел, что они сидят в старых потемках: всем казалось, что они давно уже знают, что для человека добро и что зло. Всякие разговоры о добродетели казались человеку старой утомительной вещью; и кто хотел хорошо спать, тот только говорил еще перед отходом ко сну о “добре” и “зле”. Эту сонливость нарушил я, когда я начал учить: *никто еще не знает*, что — добро и что — зло: — один только творящий. А таков тот, кто создает для человека цель и

* *Dreus A. Nietzsches Philosophie. S. 17.*

** *Werke. Bd. VI. S. 165.*

дает земле ее смысл и ее будущность: этот впервые создает такое положение, что нечто делается добром и злом» *.

Подобное свободное, ничем не стесненное творчество бодрит душу, делает человека веселым, беззаботным. Поэтому в «Заратустре» чрезвычайно часто идет речь о танцах, хохоте и вообще всяких признаках веселья. «Я поверил бы лишь в того Бога, который умел бы танцевать». «Воспряньте сердцем, мои братья, высоко, выше! И не забывайте также и ног! Подымайте также ваши ноги, вы, хорошие танцоры, и еще лучше: станьте также на голову!» «Летать охотно и нетерпеливо, питаюсь невинными вещами и немногим, совсем улететь — таков мой нрав: разве здесь нет чего-то, подобного птицам? Подобно птицам и то, что я во вражде с духом тяжести: и, поистине, я его смертельный, непримиримый, исконный враг» **. Творческая натура подобна невинному ребенку, который проводит свое время в игре и наслаждается этой игрой. В этом отношении ребенок стоит выше сильного льва, который умеет завоевать себе свободу ***.

Мы уже указывали, что непреходящим свойством творческой природы Ницше считает твердость, жестокость: творящий не знает жалости к тому материалу, который подлежит его творческой обработке, и не останавливается перед устранением препятствий, встречающихся на его пути. Всякая жалость и сострадание объявляются вредными. В связи с этой идеей стоит находящееся в «Заратустре» повествование об убийстве Бога, об «отмщении свидетелю». Уже в «Веселой науке» встречается мысль о том, что Бог умер, что он убит людьми. Но там эта мысль высказывается безумцем и не встречает сочувствия в людях, к которым он обращается с этим известием ****. В «Заратустре» дело обстоит иначе. Здесь о смерти Бога сообщается, как о несомненном факте, и передается даже причина этого события: отмщение свидетелю. Убит Бог жалости и сострадания, и убит Он «самым отвратительным человеком»; этот человек не мог вынести, что Бог является постоянным свидетелем его поступков и помышлений, и умертвил Его. Сострадание навязчиво; самый отвратительный человек не вынес его; гордость его возмутилась, и он последовал за Заратустрой, который отвергает всякое сострадание *****.

* Ibid. S. 287 и сл.

** Ibid. S. 58, 427, 281.

*** Ibid. S. 33 и сл.

**** Ibid. Bd. V. S. 163.

***** Ibid. Bd. VI. S. 382 и сл.

Таким образом, в качестве жизненного идеала рекомендуется свободное, ничем не стесненное творчество. Но не следует думать, что это — идеал для всех. Заратустра много раз предостерегает, что его учение предназначено только для избранных. «Ах, поймите мое слово: «Делайте всегда то, что вы хотите, — но будьте сперва такими, которые *умеют хотеть*» *. Он первый высказывает негодование глупцу, который усвоил у него некоторые внешние приемы и заимствовал крупицу его мудрости и которого прозвали «обезьяной Заратустры». «Твое глупое слово, — говорит он ему, — причиняет мне вред, даже когда ты прав. И если бы слова Заратустры были сто раз истинны: то ты с моими словами всегда был бы неправ» **.

Не для больших масс предназначено новое учение. К массам Заратустра-Ницше питает полное презрение. Масса — это стадо; ничего не может быть хуже стадного человека. Уделом сильной, избранной природы является гордое одиночество. «Где прекращается одиночество, там начинается рынок, а где начинается рынок, там начинается гвалт великих актеров и жужжание ядовитых мух... Все великое удаляется от рынка и славы: вдали от рынка и славы жили всегда и творцы новых ценностей... Беги, мой друг, в твоё одиночество, туда, где веет резкий, здоровый воздух! Не твоё дело быть опухшим от мух!» ***. «Остерегайся добрых и справедливых. Они охотно распинают тех, кто изобретает себе собственную добродетель, — они ненавидят одиноких. Остерегайся также святой простоты. Все для нее не свято, что не просто; она охотно играет с огнем костра» ****.

Нет того презрительного эпитета, которым бы Заратустра не наделял массы. Любимое обозначение для них — «слишком многие» (*viel-zuviele*). «Земля полна лишними, жизнь испорчена слишком многими. Хоть бы «вечная жизнь» увлекла их из этой жизни!» «Слишком много рождается: для излишних изобретено государство. Посмотрите, как оно влечет к себе их, слишком многих! Как оно их глотает, жуёт и пережевывает!» «Жизнь есть источник наслаждения; но где с нами пьёт всякий сброд, там все колодцы отравлены» *****.

Поэтому Ницше является заклятым врагом проповеди равенства. Он называет таких проповедников «тарантулами»,

* Werke. Bd. VI. S. 251.

** Ibid. S. 261.

*** Ibid. S. 73 и сл.

**** Ibid. S. 93.

***** Ibid. S. 63, 70, 140.

раскинувшими свои сети, и заявляет о своей к ним ненависти. «Я не желаю, чтобы меня смешивали и спутывали с этими проповедниками равенства. Ибо мне говорит справедливость: “Люди не равны”. И как же могло быть иначе. Что случилось бы с моей любовью к сверхчеловеку, если бы я говорил иначе?» *. «Вы, высшие люди, учитесь у меня: на рынке никто не верит в высших людей. Хотите вы там говорить, — как вам угодно! Но чернь подмигивает: “Мы все равны”. “Вы, высшие люди, — так подмигивает чернь, — нет никаких высших людей, мы все равны, человек есть человек, перед Богом мы все равны”. Перед Богом! Но этот Бог умер! Перед чернью же мы не хотим быть равными. Вы, высшие люди, уходите с рынка!» **

Будучи поклонником неравенства, Ницше выступает врагом женщин, которые претендуют на признание в них равного человеческого достоинства с мужчинами. И притом он с презрением относится вовсе не к одним только эмансипированным женщинам, как уверяет, например, Лихтенберже ***. Он вообще смотрит на женщину, как на существо слабое и уже потому низшее, чем мужчина. Женщина в его глазах подобна кошке, птице, в лучшем случае, корове ****. Я не буду здесь подробно останавливаться на воззрениях Ницше по этому предмету, так как имел уже случай изложить их в другом месте *****. Отмечу лишь то, что биографы Ницше недоумевают, откуда у него явилось это презрение к женщинам, так как сам он состоял в весьма дружеских отношениях со многими женщинами **.

Точно так же вполне отрицательно относится Ницше к рабочему вопросу. Не делая особых различий между социалистическими и анархическими стремлениями, Ницше объявляет себя противником вообще всяких демократических учений. В своем произведении «Сумерки кумиров» он клеймит рабочий вопрос, как глупую и вредную выдумку 7*.

«Глупость, а в основе — извращение инстинктов, которое теперь есть причина всех глупостей, состоит в том, что существует рабочий вопрос. О некоторых вещах не спрашивают:

* Ibid. S. 146 и сл.

** Ibid. S. 147.

*** *Lichtenberger H.* La philosophie de Nietzsche. P. 10 и сл.

**** *Werke.* Bd. VI. S. 82.

***** См.: Научное Слово. 1905. № 1, мою статью «Женский вопрос с точки зрения нравственной философии».

6* См., напр.: *Ziegler Th.* Friedrich Nietzsche. S. 194 и сл.

7* *Werke.* Bd. VIII. S. 153.

первый императив инстинкта. Я совершенно не вижу, что будут делать с европейским рабочим после того, как из него сделали вопрос. Он слишком хорошо себя чувствует, чтобы шаг за шагом не просить все большего, не просить все бесстыднее. Он, наконец, имеет за себя большую численность. Совершенно исчезла надежда, что здесь образуется, как сословие, скромный и непритязательный вид людей, тип китайца: а это было бы разумно, это было бы прямо необходимо. Что же было сделано? Все, чтобы в корне уничтожить все условия для этого — уничтожили совершенно инстинкты, в силу которых рабочий был возможен, как сословие, сам для себя, уничтожили по непросительной беспечности. Сделали рабочего способным к военной службе, дали ему право союзов, право политического голоса: что же удивительного, если рабочий теперь считает свое положение бедственным (а выражаясь морально — несправедливым)? Но чего хотят? спросим еще раз. Если хотят цели, то должны хотеть и средств: если хотят рабов, то поступают глупо, воспитывая их, как господ».

Неудивительно, если, при таких воззрениях на массы и их назначение, Ницше чувствует особенное пристрастие именно к тем героям истории, которые отличались особенно безжалостностью к людям. Такими героями в его глазах являются Наполеон и Цезарь Борджиа. В честь последнего Ницше слагает целые гимны. «Совершенно не понимают хищного зверя и хищного человека (например, Цезаря Борджиа), не понимают природы, когда в основе этих самых здоровых из тропических чудовищ и растений ищут какой-то “болезненности” или даже какого-то прирожденного им “ада”, как до сих пор делали все моралисты. Кажется, у моралистов существует ненависть к девственному лесу и к тропикам? “Тропический человек”, по их воззрениям, кажется, непременно должен быть во что бы то ни стало дискредитирован, в качестве ли болезни и вырождения человека, или же в качестве собственного ада и самоистязания? Но почему? В пользу “умеренных поясов”? В пользу “умеренных людей”? Моральных? Посредственных? Это — к главе: “Мораль как боязливость”» *.

Но и в этом отношении единства в мыслях Ницше мы не найдем. Рядом с гимнами в честь «белокурой бестии» мы находим странички, где Заратустра выступает мечтателем, другом людей, где указывается, что всякое господство направлено ко

* Werke. Bd. VII. S. 127. Ср. разбор этого места: Drews A. Nietzsches Philosophie. S. 423.

благу подчиненных ему людей и что господствующие несут на себе тяжелую ответственность. Возьмем, например, начало знаменитой «Ночной песни». «Ночь: громче говорят все бьющие фонтаны. И моя душа — бьющий фонтан. Ночь: теперь лишь пробуждаются все песни любящих. И моя душа — песнь любящего. Есть во мне нечто незаглушенное, незаглушимое; оно хочет выразиться в звуках. Есть во мне жажда любви, которая сама говорит языком любви»*. И в другом месте: «Но везде, где находил я жизнь, я слышал речи о повиновении. Все живое повинуется. А вот второе: приказывают тому, кто не может сам себе повиноваться. Такова природа живого. А вот третье, что я слышал: приказывать труднее, чем повиноваться. И не только потому, что приказывающий несет на себе тягость всех повинующихся, тягость, которая легко может его задавить: попытка и отвага, кажется мне, есть во всяком приказе; и постоянно, делая приказания, живое проявляет отвагу. Даже тогда, когда оно само себе приказывает: а тогда оно должно платиться за свое приказание. Оно должно стать для собственного закона и судьей, и мстителем, и жертвой... Где находил я жизнь, там находил я волю к власти; и даже в воле слуги находил я волю быть господином. Чтобы более слабое служило более сильному, к этому побуждает его воля, которая хочет быть господином над еще более слабым: от этого наслаждения только и не может она отказаться... И где жертвы, услуги, любовные взгляды — и там есть воля к господству. Окольными путями пробирается слабейший в замок и в самое сердце сильнейшего и крадет там власть»**. «Любите, пожалуй, ваших ближних, как себя самих, но прежде будьте такими, кто сами себя любят — любят великую любовь, любят великим презрением. Так говорит Заратустра, безбожник»***. «Всякая великая любовь хочет не любви: — она хочет большего»****. «Ты называешь себя свободным? Я хочу знать господствующую над тобой идею, а не то только, что ты с себя сбросил иго. Таков ли ты, что имеешь право сбросить с себя иго? Есть и такие, которые потеряли последнюю цену, сбросив свое рабство»*****.

Доминирующей идеей Ницше остается мечта о лучшем, великом будущем человечества. «Я брожу среди людей, как сре-

* Werke. Bd. VI. S. 153.

** Ibid. S. 166.

*** Ibid. S. 252.

**** Ibid. S. 427.

***** Ibid. S. 91.

ди обломков будущего, — говорит Заратустра, — того будущего, которое я вижу в мечтах» *. Поэтому Ницше поет гимн вечности, которую он любит, в которой он видит глубокий смысл, не взирая на свою излюбленную доктрину вечного возврата вещей, которая, казалось бы, должна была привести его к совершенно обратным выводам. Вот этот гимн **, во время которого часы бьют полночь:

Eins!
 Oh Mensch! Gieb Acht!
 Zwei!
 Was spricht die tiefe Mitternacht?
 Drei!
 «Ich schlief, ich schlief, —
 Vier!
 Aus tiefem Traum bin ich erwacht: —
 Fiinf!
 Die Welt ist tief,
 Sechs!
 Und tiefer als der Tag gedacht.
 Sieben!
 Tief ist ihr Weh, —
 Acht!
 Lust — tiefer noch als Herzeleid:
 Neun!
 Weh spricht: Vergeh!
 Zehn!
 Doch alle Lust will Ewigkeit,
 Elf!
 Will tiefe, tiefe Ewigkeit».
 Zwolf! ***¹²

VI

Приступая к оценке учения Ницше, мы должны остановиться прежде всего на том его недостатке, который прямо бросается в глаза. Мы разумеем бесчисленные внутренние противоре-

* Werke. Bd. VI. S. 206.

** Ibid. S. 332, 471.

*** Т. е.: «О, человек, внимай! — Что говорит глубокая полночь? — «Я спал, я спал, — вот я проснулся от глубокого сна: — мир глубок, — и более глубок, чем это думал день. — Глубока его скорбь, — но его радость еще более глубока, чем его страдание. — Страдание говорит: погибни! — Но всякая радость хочет вечности, — хочет глубокой, глубокой вечности!».

чия в его сочинениях. При этом мы оставим в стороне смену трех периодов в деятельности Ницше, когда менялись самые основы его воззрения и соответственно этому изменялись и выводы его по отдельным вопросам. Такая перемена основных точек зрения сама по себе ничего недопустимого в себе не заключает и встречается не один раз в истории философии. Конечно, и это обстоятельство имеет свое значение, свидетельствуя о необычайной беспокойности мысли нашего автора. Игнорирование этого при изложении философии Ницше прямо недопустимо, так как тогда исчезает всякая возможность извлечь что-либо определенное из 15 томов сочинений Ницше. Критики, которые не считаются с этой периодизацией, без нужды увеличивают количество внутренних противоречий в философии Ницше: конечно, если сопоставлять между собой сочинения, относящиеся к позитивному периоду, когда Ницше в отношении к морали стоял на общественно-утилитарной точке зрения, с сочинениями цикла Заратустры, то разница получится громадная. Но именно этого не следует делать; нужно помнить, что у Ницше была не одна философия, а целых три, и что каждую из них следует и оценивать в отдельности.

Но дело не ограничивается этими естественными и вполне допустимыми противоречиями между последовательно сменяющимися друг друга точками зрения. Мы обнаруживаем противоречия в мыслях Ницше даже в пределах одного и того же периода, на страницах одной и той же книги. Это уже несомненный крупный недостаток мыслителя: мы можем от всякого автора требовать, чтобы он оставался верен точкам зрения, им же самим установленным. Впоследствии мы займемся выяснением причин этой особенности произведений Ницше; теперь же остановимся на раскрытии некоторых из этих противоречий, оставаясь все время в пределах наиболее для нас интересной эпохи Заратустры.

Мы не будем совершенно останавливаться на тех бесчисленных погрешностях против точной науки, которые допускает Ницше на каждом шагу. Не трудно было бы доказать крайнюю натянутость и малую убедительность тех филологических аргументов, которыми он старается обставить свою генеалогию морали; не трудно было бы выяснить искусственность и недостаточность тех схем, в которые он думает втиснуть всю историю европейской морали; не трудно было бы перечислить явные ошибки в передаче и освещении исторических фактов, которые допускает Ницше. Но все это не имеет большого значения для целей, поставленных самим автором. Ницше в последнем пери-

оде и не претендовал на роль ученого и для него имели значение лишь общие точки зрения, а не исторические исследования. Иное дело — внутренние противоречия мысли. Отсутствие таких противоречий мы имеем право требовать от всякого писателя. В этом отношении за Ницше много грехов, более важных с точки зрения поставленной им себе цели, чем погрешности против данных истории и филологии.

Прежде всего противоречиями кишит принятая Ницше в эту эпоху теория познания, если только можно вообще применять это громкое название к усвоенным им воззрениям на истину.

С одной стороны, мы находим у Ницше категорическое утверждение, что он руководится девизом ассасинов, что для него истина не существует; он заявляет в приведенной выше «истории одного заблуждения», что теперь разрушен действительный мир метафизиков, но вместе с ним и мир кажущийся. Провозглашается свободное творчество, не связанное никакими решительно законами и даже представлениями об истине.

И в то же время в книге, озаглавленной «По ту сторону добра и зла» и содержащей в себе, между прочим, все эти соображения о необязательности и не только метафизики, но и научной истины, мы находим чистейшую метафизику. Непосредственно следуют соображения о воле к жизни, из которых ясно, что автор именно в воле к жизни усматривает основной принцип мира, рассматриваемого изнутри, мира, определяемого по его умопостигаемому характеру. Мало того, Ницше в сочинениях той же эпохи формулирует главный закон умопостигаемого мира и провозглашает его не как простое предположение, а как страшную истину: мы разумеем знаменитую теорию возврата всех вещей, вечного круговращения. Это учение есть метафизическая гипотеза, недоказанная и недоказуемая. Объявлять ее за страшную истину во всяком случае рискованно, особенно же к тому писателю, который заявил, что вообще «ничто не истинно, все дозволено».

Впрочем, такого рода противоречия совершенно естественны. Ницше стал на столь радикальную точку зрения относительно истины, что не мог запутаться в противоречиях. В самом деле, ведь он отрицает не только метафизику, но истину вообще. Рассуждающий таким образом не может не впасть во внутреннее противоречие: отрицая все, он не может не отрицать и собственного отрицания и впадает в логический круг, делающийся источником дальнейших внутренних противоречий*.

* Ср. к этому: *Трубецкой Е.* Философия Ницше. С. 71 и сл.

Пойдем дальше. В основу представлений о мире Ницше кладет закон вечного возврата вещей. Казалось бы, что последовательное развитие этой точки зрения должно привести автора к полному фатализму. В мире ничего не может быть нового и все, что совершается теперь, повторялось и будет еще повторяться бесчисленное количество раз. А между тем Ницше именно проповедует стремление к новому, небывалому доселе. Его излюбленным мотивом остаются мечтания о грядущей культуре человечества, которая создаст неслыханные результаты. Самый сверхчеловек представляется Ницше, на первых порах развития этой идеи в его философии, чем-то новым, чего еще никогда не было. В мире, где все постоянно повторяется, ничто не может возбудить такого энтузиазма; все уже было, в том числе и сверхчеловек, все это опять будет повторяться; все, что происходит, очевидно, совершенно неизбежно в этом, раз навсегда установившемся порядке явлений. О чем же тогда беспокоиться и чему радоваться? А между тем именно проповедник этой совершенно фаталистической теории вечного возврата вещей, обнаруживает необычную горячность в своей проповеди «новой» морали, «нового» учения о сверхчеловеке.

Для сторонника учения о вечном круговращении не может быть никакого смысла и цели во всем мироздании и, в частности, в человеческом существовании. Ведь все бытие сводится к утомительно однообразному повторению одних и тех же событий. А раз нет смысла в жизни, то довольно трудно устанавливать какие-либо общеобязательные расценки. «Что может значить “высшее” и “низшее” в мире, где нет ни верха, ни низа, где отсутствует самый масштаб для определения превосходства одних форм над другими» *. Отсутствие верха и низа в создаваемом его учением мире признает и сам Ницше. «Так говорит мудрость птиц, читаем мы в Заратустре: «Смотри, нет ни верха, ни низа. Бросайся вдаль, кругом, назад, ты легкий! Пой! Не говори больше!» **. А между тем необходимость какого-либо масштаба для моральных оценок прекрасно сознавалась Ницше. В «Утренней заре» он говорит: «Вы утверждаете, что мораль сострадания выше, чем мораль стоицизма? Докажите. Но заметьте, что о “высшем” и “низшем” в морали нельзя судить по моральным же меркам: так как нет никакой абсолютной морали. Возьмите, следовательно, масштабы откуда-нибудь еще и тогда посмотрим» ***.

* Там же. С. 142 и сл.

** Werke. Bd. VI. S. 338.

*** Ibid. S. 143.

Правда, Ницше говорит, что дело «творящих», — вложить в мир смысл и установить ценности. Но он не указывает, откуда сами творящие возьмут необходимые для этого масштабы. Это во всяком случае будет крайне трудно в мире, лишенном какого бы то ни было определенного смысла.

А в то же время Ницше, не дожидаясь этой работы «творящих», поет известные нам гимны вечности и преклоняется перед заключающейся в ней тайной. В то же время он проповедует необходимость движения вперед, к «высшим» формам жизни, говорит о человеке, как о чем-то, что должно быть «превзойдено». Возникает естественный вопрос: почему мы можем верить, что проповедуемые Ницше формы жизни действительно выше существующих, почему вообще мы можем говорить о каком-либо прогрессе? Ведь прогресс есть понятие, несомненно, включающее в себя элемент оценки и потому предполагающее существование масштабов оценки.

Отсюда проистекает и еще одно последствие, чисто практического характера. Ницше не один раз, как мы видели, предостерегает, что его учение — не для всех, а для немногих, избранных, достаточно сильных натур. Поэтому его защитники говорят, что его нельзя винить в появлении таких подражателей, которые на почве ницшеанства, в сущности только дают волю своим грязным инстинктам. Но едва ли можно признать, что упрек вполне отпарирован таким возражением. Правда, Ницше говорит, что его учение предназначено только для избранных, следовательно, для высших натур. Но разве он дает нам и в этом случае необходимый критерий, чтобы отличать высшие натуры от низших. Не в праве ли каждый из нас объявить себя высшей натурой и приступить к свободному творчеству и к переоценке всех моральных ценностей? *

Но самым главным внутренним противоречием оказывается на проверку и весь пресловутый «иммориализм». Ницше не один раз в самой категорической форме заявляет, что его учение, как он сам выражается, «свободно от морали» **. Мы видели, что он называет понятие долга «большим драконом», с которым борется ищущий свободы лев. Только болваны могут, по его мнению, возмущаться против людей, не знающих обязанностей ***. Цель «Заратустры» состоит в разрушении всякой морали. «Заратустра создал это роковое заблуждение — мо-

* См. также: *Fouillée. Nietzsche et l'immoralisme*. P. 268.

** *Werke*. Bd. VIII. S. 220.

*** *Ibid.* Bd. VII. S. 182.

раль. Следовательно, он должен быть первым, кто его познает. Говорить правду и хорошо стрелять из лука: вот персидские добродетели. Понимаете вы меня?.. Самоопределение морали из правдивости, самоопределение моралиста в свою противоположность, в меня — вот что означает в моих устах имя Заратустры»*. Так объясняет сам Ницше основную мысль своего главного произведения и выбор имени для его героя.

И тем не менее Ницше в сущности создает новую мораль, в которой находит себе место даже столь несимпатичное ему понятие долга. «Кто не умеет повелевать, тот должен повиноваться. А некоторые могут себе повелевать, но многого им еще не хватает, чтобы они себе повиновались»**. Воинам Заратустра дает следующие советы: «Восстание — это величие раба. А вашим величием пусть будет повинование. Самое ваше приказывание да будет повинованием. Для хорошего воина “ты должен” звучит приятнее, чем “я хочу”. И все, что для вас дорого, вы должны еще приказать себе... Но самую высшую идею должен я приказать вам — и она гласит: человек есть нечто, что должно быть превзойдено»***. Таким образом, признается не только долг, налагаемый на себя самим субъектом, но и долг, основанный на повелении, исходящем извне. В «Генеалогии морали» мы встречаем заявление, что заглавие книги «По ту сторону добра и зла» вовсе не означает: «По ту сторону хорошего и дурного»****. Выше приведена была выдержка из «Сумерек кумиров», где Ницше устанавливает принцип, что всякая здоровая мораль — есть, следовательно, и такая — находится под господством инстинкта жизни и состоит в том, что какой-либо запрос жизни заполняется определенным канонем «должно» или «не должно».

Здесь мы опять встречаемся и с моралью, притом здоровой, т. е. не подлежащей осуждению, и с долгом. Наконец, нельзя не отметить, что с проповедью полнейшего уничтожения морали не особенно вяжется и та великая любовь, которая является одним из свойств высших натур. А между тем о такой любви не раз с большим пафосом говорится в «Заратустре»; она ставится выше всякого сострадания и самоотвержения. Положим, эта любовь не есть любовь к ближнему. Но ведь и любовь к отда-

* Ibid. Bd. VI. S. 488.

** Ibid. S. 291.

*** Ibid. S. 68.

**** Ibid. Bd. VII. S. 338.

ленному, к идеалу налагает известные обязанности. С такой любовью мы уже близки к понятию долга.

Итак, приходится признать, что «иммориализм» Ницше не есть отрицание всякой решительно морали, но есть только отрицание некоторых ходячих систем морали. Ницше не разрушает мораль вообще, но, напротив, строит новую мораль. Почему же он называет, однако, свое учение «иммориализмом»? Это следует объяснить двумя причинами. Во-первых, здесь, несомненно, отразилась общая любовь Ницше к парадоксам и преувеличениям. Он любит каждую свою мысль облекать в возможно более резкую форму. Во-вторых, как указывает Циглер*, здесь сказался недостаток познаний Ницше в области современной этической литературы. Он знал, в сущности, лишь очень немного моральных систем. Ему была сравнительно хорошо знакома христианская мораль, мораль Шопенгауэра, мораль английской утилитарной школы. Остальные направления этики оставались мало известными для него, он недостаточно в них углубился. Новое его учение возникло, как противовес прежнему увлечению Шопенгауэром, который сострадание кладет в основу морали. Вот почему могло зародиться у Ницше представление, что отрицание сострадания равносильно отрицанию морали вообще.

Конечно, Ницше не был прав и в своем безусловно отрицательном отношении к состраданию. Его утверждения, что сострадание вредно, так как парализует благодетельное действие отбора, не относятся к самому чувству сострадания, а могут быть правильны лишь по отношению к некоторым неудачно поставленным формам общественной благотворительности. Его заявление, что сострадание ослабляет жизненные силы самого страдающего, также по меньшей мере преувеличено. Напротив, обыкновенно величие и мощь человека с полной силой проявляются именно на почве сочувствия и сострадания.

И в остальных своих частях учение Ницше страдает внутренними противоречиями. На первый взгляд кажется, что в основе его морального учения лежит стремление к освобождению личности, к торжеству ничем не стесненной человеческой воли. Но более внимательное знакомство с доктриной показывает, что все сводится к господству одних над другими, к установлению полного произвола для одних и полного рабства для других. При такой постановке, в сущности, несвободными являются и те, и другие. Над слабыми царит произвол сильных.

* *Ziegler Th. Friedrich Nietzsche. S. 159.*

Для них нет моральной автономии, так как они должны признавать для себя обязательными ценности, установленные сильными. Но и для самих сильных нет свободы при таком узаконении полного субъективизма. Над ними царит, в качестве какой-то посторонней им силы, их собственный произвол. «Так как субъективный закон может быть каждой личностью заменен другим в любой момент, то такой закон будет в последней инстанции гетерономным даже для самой этой личности. Абсолютный произвол превращается в случай, в прихоть, господствующую над своим собственным творцом, как чуждая ему сила, которая в каждый момент может угрожать ему новым законом, неожиданным для него самого»*. Таким образом, Ницше в погоне за возможно полным освобождением личности, в сущности, достиг только нового ее порабощения.

Мы не будем останавливаться на более мелких противоречиях, которые у Ницше встречаются на каждом шагу. Укажу для примера хотя бы на знаменитый § 260 в «По ту сторону добра и зла», где изложено учение о морали рабов и морали господ. Здесь говорится, что сильные, властные натуры устанавливают свои моральные оценки, исходя из гордого положения: «Что вредно для меня, то вредно само по себе». А ровно через две страницы в том же параграфе читаем презрительное замечание, что «мораль рабов есть, по существу, мораль полезности». Вся разница состоит, очевидно, лишь в том, что в первом месте автор с сочувствием относится к тому же самому принципу оценки, который презрительно отвергает во втором**.

VII

Но одними внутренними противоречиями дело не ограничивается. Если взять в отдельности новую мораль Ницше, не заботясь о ее предпосылках, то и здесь открывается самый широкий простор всякого рода недоумениям. Очень трудно отдать отчет, в чем же собственно заключается содержание морали сверхчеловека, и объяснить, в каком смысле можно считать культурным прогрессом самое появление сверхчеловека.

* *Вундт*. Введение в философию. С. 321.

** *Höfdding* (*Moderne Philosophen*. 1905. S. 168 и сл.) утверждает, что, в сущности, Ницше вообще был сторонником «морали благосостояния». Едва ли можно вполне примкнуть к такому утверждению: оно вносит в этику Ницше больше внутреннего единства, чем в ней было на самом деле.

В самом деле: Ницше заявляет, что для сверхчеловека должен быть открыт самый широкий простор свободного, художественного творчества, в котором он будет находить наслаждение и удовлетворение своей воли к власти. Но в чем же будет состоять это творчество и какие оно будет преследовать задачи: Ведь не будет же это совершенно бесцельным метанием из стороны в сторону? Ведь и артист в своем художественном творчестве должен быть одушевляем каким-нибудь идеалом прекрасного? А для этого необходимо иметь какие-нибудь масштабы. Ницше нам не указывает, где могут быть взяты эти масштабы. Всякая объективная истина отрицается, а при таком условии отпадают и всякие более или менее твердые масштабы. Остается лишь полный субъективный произвол.

Ницше — сторонник торжества силы, господства сильных над слабыми. Но и здесь возникает все тот же вопрос. О какой именно силе идет речь? «Эта теория права наиболее сильных покоится на неясной идее силы, которая в научном отношении не имеет никакого смысла, так как она может обозначать силу физическую, силу мозговую, силу воли, силу знания, даже силу любви, — ибо любовь есть также сила. Кто же, наконец, эти сильные, в жертву которым следует принести человечество? Простые ли это ярморочные геркулесы, или геркулесы мысли, или геркулесы сердца? Эти последние не примут такой жертвы; они скорее себя принесут в жертву другим. Будет ли сила, следовательно, измеряться просто успехом и победой?» * На все эти вопросы Ницше, как мы видели, определенного ответа не дает. Он то преклоняется перед Наполеоном и Цезарем Борджиа, то говорит о великой любви.

Сильным должны подчиняться слабые. Это — одно из основных положений философа, который, как было раньше указано, иногда с любовью останавливается на мысли о кастовом делении общества. Но что же собственно будут делать сильные со слабыми? Мы видели, что сильные являются, между прочим, творителями ценностей: они разбивают старые скрижали и пишут новые. Что же будут писать они на этих новых скрижалях, какое учение будут они диктовать подвластным им массам? Эти массы представляют только материал для свободного творчества избранных натур, творчества, в котором творящие могут и должны быть тверды, не должны знать жалости к своему материалу. Но для какой же цели необходим этот материал и что будет из него сооружаться?

* *Fouillée. Nietzsche et l'immoralisme. P. 142.*

Свою собственную мораль «сверхчеловека» творящие не могут предлагать массам, потому что она, как сам Ницше неоднократно подчеркивает, не для них предназначена. Заботиться о их благосостоянии они едва ли обязаны, так как Ницше, обыкновенно, весьма скептически относится к самому понятию благосостояния. Да такая деятельность и не могла бы быть совершенно свободна. Едва ли Ницше представлял себе высших людей и простыми тиранами, мучителями слабых. Такое занятие не включает в себе ничего художественного или красивого.

А между тем в конечном результате ничего иного не получается. Ницше проповедует власть для власти и не влагает в это понятие никакого положительного содержания. Ясно только, что должны быть отброшены всякие стеснения и ограничения для сильных натур. А затем остается чистейший произвол, игра слепой, неразумной воли. Все сводится к проповеди какой-то грубой силы, самого разнузданного эгоизма. Важно господство, как господство, независимо от его цели и содержания. Едва ли можно отрицать, что Гартман имел право назвать все это учение «систематизацией мании величия»*.

В самом начале настоящего очерка я указал, что Ницше всю свою жизнь преимущественное внимание обращал на проблему культуры. Но он решительно нигде не определяет, что собственно понимает он под культурой, каково положительное содержание этого понятия. Вот почему и вся его этика, в основе которой лежит эта же идея «культурного прогресса», — ибо что же такое сам сверхчеловек, как не олицетворение той же идеи культурного развития, — оказывается лишенной всякого положительного содержания. Мало того: нельзя не признать, что этот философ и проповедник культуры кончает тем, что отрицает всякую культуру. Ведь нельзя же признать культурным идеалом это торжество грубой и слепой силы, к которому мы вынуждены были в конце концов свести все содержание учения? «Желая сделаться сверхчеловеком, каждый рискует стать подчеловеком»**.

Да, если всмотреться поближе в частности учения Ницше, то не трудно убедиться, что он является нередко совершенным реакционером и, действительно, проповедует движение не вперед, а назад. В самом деле: отрицая современную демократию как величайшее зло, Ницше, в сущности, советует нам вернуться к античному рабству. Разве его рассуждения о двоякого рода

* *Hartmann Ed. von. Geschichte der Metaphysik. Bd. II. S. 584.*

** *Fouillée. Nietzsche et l'immoralisme. P. 179.*

человеческих натурах и о двоякой морали, соответствующей этому различию людей, не напоминают рассуждений античных философов, оправдывающих рабство? * Ницше и не скрывает своих симпатий к этому институту. «Высшая культура, — говорит он, — может возникнуть только там, где имеется две различных касты общества: каста работающих и каста праздных, способных к настоящей праздности; или в более сильных выражениях: каста принудительной работы и каста свободного труда. Точка зрения распределения счастья не существенна, если речь идет о производстве высшей культуры; во всяком случае, каста праздных более способна страдать и более страдает; ее удовольствие жить — меньше, ее задача — больше... Так говорит нам *затихающий голос старого времени*; но где уши, чтобы его слышать» **. «У нас нет античной окраски знатности, так как для нашего чувства недостает античного раба. Грек знатного рода находил между своей высотой и этой последней степенью унижения такие чудовищные ступени и такое огромное расстояние, что он едва видел раба в этом отдалении: даже Платон не совсем мог его рассмотреть. Совсем иное мы, привыкшие к *учению* о равенстве людей, если и не к самому равенству. Существо, которое не может само собою распоряжаться и которому не хватает досуга, — такое существо для нашего глаза вовсе не представляется чем-то презренным; быть может, в каждом из нас слишком много подобных рабских свойств, по условиям нашего общественного порядка и деятельности, которые существенно отличаются от условий древнего времени. — Греческий философ проходил жизнь с тайным чувством, что рабов гораздо больше, чем это принято думать — а именно, что каждый — раб, кто не философ; его гордость еще увеличивалась, когда он соображал, что и могущественнейшие на земле люди находятся между этими рабами. И эта гордость нам чужда и недоступна; даже, как аллергия, слово “раб” не имеет для нас полной силы» ***.

Не то же ли самое видим мы в отношении Ницше к женщине. Разве его знаменитое изречение: «Ты идешь к женщинам? Так не забудь бич!» **** — не напоминает нашего домостроя?

Едва ли поэтому можно согласиться с теми, кто старается видеть в Ницше «революционера и демократа высокого полета,

* См.: Ziegler Th. Friedrich Nietzsche. S. 170.

** Werke. Bd. II. S. 327.

*** Ibid. Bd. V. S. 56.

**** Ibid. Bd. VI. S. 98.

освободителя несчастных масс»*. Доктрина Ницше является чисто аристократической, и находить в ней демократические идеи можно лишь с большими натяжками, развивая некоторые из его мыслей не так, как это делал сам Ницше.

Интересно, что этот поклонник античного рабства и подчинения женщины в восточном вкусе сам очень хорошо понимал, что полный возврат к старине, возрождение отживших настроений и идеалов совершенно неосуществимы на практике. Вот что он «шепчет на ухо всем консерваторам» в «Сумерках кумиров»: «Чего прежде не знали и что теперь знают или могли узнать, — это то, что обратное развитие, поворот назад в каком бы то ни было смысле и степени совершенно невозможны. Но все жрецы и моралисты в это верили, — они хотели привести человечество к прежней мере добродетели, сжать его в прежний объем. Мораль всегда была прокрустовым ложем. Даже политики в этом подражали проповедникам добродетели: и теперь есть партии, которые мечтают о ползании рака, как о цели всего. Но никто не волен быть рабом. Тут ничто не помогает: мы вынуждены двигаться вперед, я хочу сказать шаг за шагом идти дальше в *decadence* (таково мое определение современного «прогресса»)... Можно задержать это развитие и, путем задержек, запрудить, накопить самое вырождение, сделать его более порывистым и внезапным; больше же этого сделать ничего нельзя»**.

Эти строки не особенно гармонируют с другими мыслями Ницше; но таков уж этот писатель. У него мы можем найти именно все, что угодно, кроме только последовательности в построении доктрины и выдержанности основных точек зрения.

VIII

Спрашивается, чем же объяснить это обилие внутренних противоречий и сравнительную скудость и неудовлетворительность конечных выводов?

На эти вопросы можно, кажется, дать совершенно удовлетворительные объяснения.

Отчасти внутренние противоречия обусловлены уже той внешней формой, которую Ницше избрал для своих произведений, — формой афоризмов. Эта форма имеет тот капитальный

* *De-Roberty*. Frédéric Nietzsche. P. 43.

** *Werke*. Bd. VIII. S. 155.

недостаток, что при ней отдельные мысли и по внешности изолируются друг от друга. Поэтому затрудняется контроль над их взаимной связью и согласованностью. «Изолированная мысль, — говорит Риль, — в большинстве случаев есть мысль односторонняя, благодаря отрешению ее от целого, к которому она принадлежит, мысль верная наполовину» *. К этому следует добавить, что часто Ницше не сам составлял собрания своих афоризмов, но поручал эту работу другим лицам (например, Петеру Гасту), которые не относились с достаточной строгостью к выбору материала и без нужды увеличивали количество противоречий, не решаясь выкинуть то, что, быть может, выкинул бы сам автор.

Далее, одной из причин противоречий является недостаточная строгость Ницше к употребляемым им выражениям. Он очень любит выражения преувеличенные, слишком сильные. Поэтому часто он называет вещи не настоящими именами. Лучшим примером может служить тот же «иммориализм», о котором уже не раз приходилось говорить. Мы убедились выше, что в сущности иммориализм вовсе не означает полного уничтожения всякой морали; он знаменует только поход против морали демократической и морали, основанной на сострадании. Но в таком случае и самое слово является чрезмерно сильным и не вполне подходящим. Такой же характер имеют и многие другие выражения в сочинениях Ницше. Как указывал Фулье **, это свойство заставляет Ницше часто прибегать к оборотам с дополнительными эпитетами. Иногда мы видим, например, что он ведет яростный поход против науки; но затем ему самому приходится возвещать какую-нибудь истину. И вот на сцену выступает уже не просто наука, но «великая наука». Точно так же Ницше в самой категорической форме высказывается против любви и сострадания; но затем мы встречаемся с «великой» любовью, с «великим» состраданием. Ясно, что полемика против науки, против любви, против сострадания была направлена не против этих понятий вообще, а против ложной любви, против ложной науки, против ложного сострадания. Будь Ницше осторожнее в своих выражениях, он умел бы облечь свои мысли в более соответствующую их содержанию форму и тем избежал бы многих упреков во внутренних противоречиях.

* *Riehl*. Fr. Nietzsche der Künstler und der Denker. S. 25.

** *Fouillée*. Nietzsche et l'imoralisme. P. 288 и сл.

Но, конечно, этих внешних причин, кроющихся в стиле и в манере писать, недостаточно для полного объяснения этой особенности в сочинениях Ницше. Были более серьезные причины внутреннего характера, которые вовлекали Ницше постоянно в действительные, а не кажущиеся только противоречия с самим собой.

Следует отметить прежде всего, что уже самая форма афоризмов не совсем добровольно избрана Ницше. Отчасти он вынужден был писать в такой форме состоянием своего здоровья. Здоровье не позволило ему отдаваться спокойному изложению своих мыслей в кабинете ученого за письменным столом. Ницше обдумывал свои произведения на продолжительных прогулках, занося в книжку озарявшие его мысли. Дома он только обрабатывал и облакал в литературную форму эти отрывочные мысли. Таким образом, самый генезис его книг объясняет их внешнюю форму.

Далее, следует принять во внимание крайнюю нервность и впечатлительность мыслителя. Эти свойства не позволяли ему остановиться и успокоиться на каком-либо определенном и ограниченном круге идей, и развивать их систематически. Напротив, Ницше постоянно бросается от одной идеи к другой, он пытается самыми различными путями получить решение волнующих его проблем и ни на одном решении успокоиться не может. «Со своим необычайно восприимчивым духом Ницше в течение долгого времени увлекался всеми стремлениями, каждым настроением эпохи. Все они находят отзвук в его «кипящей душе». Он пережил каждое, страдал каждым и освободился от всех. Его отрицательно-критический ум не позволял ему остановиться ни на одном и гнал его от одной точки зрения к другой. «Я не имею, — говорит он сам о себе, — таланта быть верным, и, что еще хуже, лишен даже тщеславного стремления казаться таковым» *. Это свойство является новым объяснением и оправданием для избранной Ницше афористической формы изложения. «Так как он в каждый данный момент имеет лишь внезапные мысли, а не систему, то он и прибегает к форме афоризмов, которая является не только вынужденным приемом больного, но и выражением его тогдашнего не связного мышления» **. «Одной или двух руководящих идей, лишь бы они были значительны, в большинстве случаев достаточно, чтобы обеспечить славу и успех философской системе. Все за-

* *Riehl. Fr. Nietzsche der Künstler und der Denker. S. 163.*

** *Ziegler Th. Friedrich Nietzsche. S. 81.*

висит от размеров, так сказать, в ширину, в высоту, в глубину, этих руководящих идей. Голова Ницше, всегда находившаяся в состоянии кипения, чрезмерно изобретательная, плодovitая во всякого рода выводах, необычайно богатая детальными идеями, по-видимому, не могла покориться частым посещениям преобладающей или единственной концепции» *.

При таком лихорадочном характере мышления трудно было избежать противоречий. А свойственная Ницше необычайная искренность не позволила ему как-нибудь маскировать или утаивать от себя самого и от своих читателей эти противоречия и сомнения, приводящие к возражениям самому себе.

В силу всех этих свойств Ницше является одним из самых субъективных мыслителей в свете. Он и сам это хорошо сознавал. В своей книге «По ту сторону добра и зла» он делает следующую общую характеристику философии: «Понемногу для меня выяснилось, что такое всякая великая философия: это — исповедь ее автора, своего рода ненамеренные и незаглавленные так мемуары; стало ясным также, что моральные (или не моральные) замыслы составляют жизненное ядро всякой философии, из которого и вырастает все растение... В философе нет совсем ничего не личного; и в особенности его мораль дает решительное и решающее свидетельство о том, кто он такой, то есть в каком порядке друг относительно друга находятся самые сокровенные побуждения его натуры» **. А в предисловии ко второму тому «Человеческого, слишком человеческого», относящемся к 1886 году, Ницше пишет уже о самом себе: «Мои сочинения говорят только о моих преодолениях: “я” нахожусь в них со всем, что мне было враждебно, ego ipsissimus, и даже, если будет мне позволено гордое выражение, ego ipsissimum» ***¹³. Благодаря этой субъективности творчества, Ницше представляется часто не столько философом, сколько поэтом, лириком, без стеснения отдающимся своим настроениям и выражающим их в литературной форме. Риль характеризует его, как артиста, который легко может быть принят за философа ****. Этими причинами, как нам кажется, достаточно объясняется то обилие внутренних противоречий, с которым мы встречаемся в произведениях Ницше.

* *De-Roberty*. Frédéric Nietzsche. P. 38 и сл.

** *Werke*. Bd. VII. S. 14 сл.

*** *Ibid*. Bd. III. S. 3.

**** *Riehl*. Fr. Nietzsche der Künstler und der Denker. S. 33.

IX

Мы видели, что и конечные выводы Ницше не могут удовлетворить. Они поражают своей скудостью: новая мораль, столь торжественно возвещенная, оказывается в сущности не имеющей никакого определенного содержания. Все сводится к торжеству власти сильных над слабыми, при чем власть эта не имеет определенных задач, служит средством для проявления чистейшего субъективного произвола. Чем же объяснить такое несоответствие конечных результатов с громкими обещаниями автора?

Эта скудость результатов есть следствие недостаточности тех предпосылок, с которыми Ницше приступает к решению наиболее трудной философской проблемы — проблемы обоснования морали. Предпосылки его недостаточны во многих отношениях.

Прежде всего, основное воззрение Ницше на мир составляет само по себе непреодолимое препятствие для построения сколько-нибудь содержательной моральной теории. По учению, усвоенному философом в последнем периоде его деятельности, мир лишен всякого внутреннего смысла. Господствует в нем закон вечного возврата вещей, в силу которого весь мировой процесс представляется утомительно однообразным повторением одних и тех же событий и явлений. Если мир таков, то в нем не может быть никакой морали. Ведь мораль предполагает идеалы и веру в них. Строить идеалы можно только в предположении известной разумной конечной цели всего, что во имя их совершается. Если же такой цели нет, то не может быть и идеалов, следовательно. Не может быть и определенных руководящих правил жизни, то есть морали. С точки зрения Ницше, отрицающей смысл в мире и в мировых процессах, нельзя не только обосновать каких-либо положительных идеалов, но нельзя даже дать утвердительный ответ на вопрос, стоит ли вообще жить? Какой смысл может иметь человеческое существование в мире, лишенном смысла? А если учение не дает ответа даже на этот основной вопрос, то оно не может послужить базисом для этической теории, которая бы нас вполне удовлетворяла. Теория Ницше идет даже дальше. Строго говоря, он может привести скорее всего к отрицательному ответу на вопрос, стоит ли жить. Если мир лишен смысла, то жить в нем мыслящему существу, конечно, не стоит. Правда, Ницше предлагает «творящим» самим вложить в мир смысл, который бы сделал жизнь занимательной. Но возможно ли сделать это,

если мировые процессы сводятся к повторению одного и того же? Мы видели, что такая точка зрения неизбежно приводит к полному фатализму, при котором о творчестве чего-либо нового в сущности и речи быть не может: все уже было бесчисленное количество раз и вперед все будет повторяться без перемен.

Ницше в последние годы не раз повторял, что человек должен оживлять в себе естественные инстинкты, заглушенные извращенной культурой. Он восхищается белокурой бестией, тропическим человеком. Это дает Рилью основание сравнивать его с Руссо и называть его «Руссо нашего времени» *. Но на почве этой проповеди о возврате к природе можно было бы строить моральную теорию опять-таки лишь в том предположении, что есть какой-нибудь смысл, какая-нибудь логика в самой природе. Если же природа вполне алогична, то возврат к природе становится возвратом к алогичности, торжеством не разума, а слепой силы.

Понятно, почему при таком мировоззрении Ницше не хочет знать и истории. История также теряет всякий смысл в мире, лишенном смысла. Никакой закономерности в исторических процессах Ницше не усматривает. И господствующая мораль представляется ему не естественным и неизбежным продуктом исторического развития, но созданием расчета и произвола. Эти рассуждения сильно напоминают философов эпохи рационализма, когда мораль также провозглашалась, вместе с религией, продуктом сознательного обмана со стороны жрецов **.

Вот почему Ницше так легко приступает к разрушению: историческое прошлое для него не имеет никакой цены. Оно есть ряд вредных заблуждений, с которыми следует покончить, и чем скорее, тем лучше. «О, мои братья, разбейте, разбейте старые скрижали!.. На ваших детях должны вы исправить, что вы дети ваших отцов: вы должны искупить все прошлое! Эти новые скрижали воздвигаю я вам!.. Что мне отечество! Туда правит наш руль, где наша страна *demeul* Туда, более бурно, чем море, стремится наша великая тоска» ***.

* *Riehl*. Fr. Nietzsche der Künstler und der Denker. S. 83. *Lichtenberger*. Études sur la philosophie morale au XIX siècle. 1904. P. 262 сл.; *Dreus* A. Nietzsches Philosophie. S. 533. Ср.: *Nietzsche*. Werke. Bd. VII. S. 161 сл.

** Довольно слабая попытка свести в одно целое воззрение Ницше на историю содержится в брошюре: *Lory*. Nietzsche als Geschichtsphilosoph. 1904.

*** Werke. Bd. VI. S. 295, 297, 311.

Нельзя согласиться, далее, с воззрениями Ницше на волю к жизни. А между тем это также центральный пункт в его учении.

Мы видели, что, по учению Ницше, воля к жизни есть синоним воли к власти. А волю к власти он понимает, как борьбу с людьми, их эксплуатацию, не знающую жалости, насилие сильных над слабыми, угнетение и жестокость. Такое воззрение безусловно не соответствует истине, в этом отношении предпосылки Ницше также оказываются односторонними и недостаточными.

Если даже и допустить, что всякая деятельность есть усилие и предполагает препятствия, с которыми борется действующий субъект, стремясь расширить сферу своего могущества, то отсюда вовсе еще не следует, что эта борьба должна быть непременно направлена против других людей. «Действовать против чего-либо, — говорит Фулье*, — разве значит непременно действовать против других людей? Разве я не могу действовать против окружающей среды, например, поднимать тяжесть не нападая на вас, на вас или на всякого другого? Разве я не могу действовать и против внутренней среды, например, против моего гнева или моего инстинкта мести, не нападая на вас, когда у меня, быть может, есть такое желание? Разве я не могу делать усилия для разрешения геометрической проблемы, не действуя против кого-либо? Разве мы не можем действовать оба совместно против препятствия отличного от нас обоих? Разве мы не можем действовать один для другого и оказывать взаимные услуги? Таким образом, активная деятельность, развиваемая существом, хотящим жить, вовсе не есть необходимо деятельность агрессивная против других людей. В состав этой деятельности входит и борьба с своими страстями, и помощь в такой борьбе другим людям. Да иначе и быть не может: ведь нельзя опровергнуть старой истины, что человек есть животное социальное; а раз это так, то и деятельность его не может исчерпываться одним угнетением и эксплуатацией других людей: при таких условиях общежитие было бы невозможно, наступила бы война всех против всех.

Если человек сосредоточится только на цели господствовать над другими, будет стремиться к власти над ними ради власти и будет иметь успех в этом стремлении, то в результате пострадает он сам. В результате поучится вовсе не образец сильной и могущественной натуры. Как думает Ницше. Подобный тиран

* *Fouillée. Nietzsche et l'imoralisme. P. 78.*

сам первый делается жертвой своего тиранства и утратит именно те качества. Которые дали ему возможность завоевать власть. В самом деле: если воля к власти уже не встречает больше препятствий и сопротивления, так как все препятствия побеждены, то и сила ее носителя неизбежно ослабеть. «Обращая других в животных, более или менее и сам становишься животным. Насилие, которое представляется победным проявлением внутренней силы, в конце концов становится ее ограничением; поставить целью своей воли унижение другого значит дать ей цель недостаточную и оскудеть самому. Наконец, благодаря последней и наиболее глубокой дезорганизации, при употреблении насилия воля совершенно теряет равновесие; когда она привыкла не встречать во вне никаких препятствий, как это случается с деспотами, то всякое влечение делается для нее непреодолимым; самые противоречивые намерения сменяют друг друга в полной беспорядочности; деспот превращается в ребенка, он увлекается противоречивыми капризами и его объективное всемогущество приводит к субъективному бессилию на деле» *.

Ницше вообще слишком мало значения придает социальному моменту, и это — новый и весьма существенный недостаток его предпосылок. По его мнению, сильный индивид не нуждается в обществе; оно нужно только для слабых. «Не следует забывать, — говорит он **, — сильные в такой же мере по природе стремятся друг от друга, в какой слабые стремятся друг к другу; если первые и соединяются между собою, то это происходит только с намерением совершить сообща агрессивное совместное действие и сообща удовлетворить свою волю к власти, при чем много приходится каждому из них бороться с своим внутренним чувством; последние, напротив, собираются вместе, получая *удовольствие* именно от такого собрания, их инстинкт при этом столь же удовлетворяется, как инстинкт прирожденного «господина» (т. е. одинокого человека из породы хищных зверей) в сущности всякой такой организацией только возбуждается и приводится в беспокойство».

Рассуждая таким образом, Ницше очень многое упускает из виду. Он забывает, прежде всего, что само личное самосознание есть продукт общественного развития. Ницше представляет дело так, как будто в обществе, не испорченном ложной

* *Guyau. Éducation et hérédité. P. 53; Esquisse d'une morale. P. 102 и сл.*

** *Werke. Bd. VII. S. 451.*

культурой, люди должны иметь свой *естественный* вид сильных животных, резко выраженных индивидуальностей с непреклонной и не знающей страха волей. На самом деле мы имеем обратное. Чем ниже стоит человеческое общество в культурном отношении, тем менее мы можем говорить о существовании в его пределах развитого личного сознания и чувства личного достоинства и личной самостоятельности. В пределах малокультурного общества мы всегда встречаемся с весьма слабым развитием личных особенностей и с полным подавлением личности общественными традициями и предрассудками. В таком обществе господствует не личность, а нравы, и эти нравы претендуют на полное порабощение личности. От этой точки зрения не отрешились даже европейские античные государства со всей их республиканской свободой. И здесь личность до самого конца продолжала рассматриваться прежде всего как средство для общественных целей, действовало с полной силой правило «*salus populi suprema lex esto*»¹⁴. Самую справедливость римляне односторонне представляли себе, как измерение и оценку всего с точки зрения *общего* блага; интересы личности сознательно ставились на второй план. О средних веках и говорить нечего: это — эпоха связанности личности по всей линии: как клирик связан церковью, так вассал — сеньором, крепостной — помещиком, ремесленник — цехом, ученый — догмой, поэт — установленным образцом*. Лишь по мере культурного развития в обществе намечаются резко выраженные индивидуальные различия и начинает ослабевать все нивелирующая власть нравов и обычая. Лишь очень поздно начинают ценить разнообразие личных особенностей и заботиться о принципиальном ограждении личной свободы развития и творчества. Только Французская революция в Европе выдвинула, наконец, в резкой форме идею свободной личности, которая должна была пополнить и исправить слишком узкое античное понятие о справедливости. Только теперь стало широко распространяться новое учение, что не одно общее благо решает в вопросах социальной справедливости, но и принцип свободы, уважение к интересам личности, взятой как самостоятельное целое и не поглощаемой без остатка обществом. Таким образом, личное самосознание, ярко выраженная индивидуальность и принцип уважения к личности — все это продукты длинного общественного развития. В этом смысле можно вполне примкнуть к тезису, выставляемому де-Роберти¹⁵. «Коллективная группа, — го-

* См.: Ziegler. Die soziale Frage. S. 9.

ворит он *, — есть производящая причина для индивида, для моральной личности; всякое общество должно представляться нам примитивной формой, низшей ступенью социальной жизни, а индивид, напротив, должен нас поражать, как форма последующая, поздно появившаяся, высшая социальная ступень».

Ницше постоянно возвращается к вопросу об антагонизме личности и общества и склонен страшно преувеличивать этот антагонизм; поэтому у него сильный человек и является отшельником; он бежит от общества, как от враждебной себе силы. В такой степени сильного антагонизма между обществом и личностью на самом деле не существует и эти представления Ницше, несомненно, сильно преувеличены. Мы видели, что общество в сущности и воспитывает личность, что в этом состоит весь ход культурного развития. А в таком случае общество и не может быть силою, принципиально враждебной личности. Это значило бы, что оно есть Сатурн, пожирающий своих собственных детей, по остроумному сравнению того же де-Роберти. Конечно, бывают конфликты между личностью и обществом; конечно, конфликты эти иногда бывают ужасны. Но не следует думать, что такие конфликты неизбежно коренятся в самом принципе человеческого общения и что они не могут быть устранены или, по крайней мере, значительно ослаблены. Все зависит от общественной организации; чем она менее совершенна, тем чаще и тем сильнее эти конфликты. Постоянным идеалом общественной эволюции является гармоническое примирение личных запросов и интересов с требованиями общезнания, и чем больше будет подвигаться человечество к этому идеалу, тем меньше будет становиться значение подобных конфликтов **. Представим себе, что когда-нибудь, наконец, получит практическое осуществление идея вечного мира между народами. Сразу устранится для индивида целый ряд случаев, когда его заставляют жертвовать и своими вкусами и убеждениями, и своими мирными наклонностями и даже своим физическим существованием в пользу требований самосохранения той общественной группы, к которой он принадлежит.

В виду такой связи общественного развития с развитием личности, при которой последнее немисливо без первого, становится ясным, что и появление таких сильных индивидов, о которых столь упорно мечтал Ницше, «сверхлюдей», мыслимо лишь на почве соответствующего общественного развития.

* *De-Roberty*. Frédéric Nietzsche. P. 146.

** См. об этом в моей «Общей теории права» (1905 г.), § 9.

«Если человечество когда-либо будет способно произвести отборные экземпляры сверхчеловеческого характера, то как же цивилизованная масса, из которой выйдут эти избранники, сама не взойдет на ступень, достаточно высокую, чтобы не нуждаться в применении к ней режима “твердости” и “жестокости”?» *. Таким образом, если развивать мечтания Ницше о сверхчеловеке на почве правильных социологических предпосылок, то можно последовательно прийти к совершенно демократическим идеалам поднятия культурного уровня масс. Беды лишь в том что сам Ницше не отправился от таких предпосылок, а потому те, кто старается его самого изобразить, как демократа, ошибаются и рисуют нам не настоящего Ницше.

В последнем периоде своей деятельности Ницше, несомненно, не только не был демократом, но напротив, как мы убедились из приведенных выше выдержек, он выступал решительным врагом и противником демократии. В период позитивизма он был ближе к правильной оценке демократии. Например, в «Человеческом, слишком человеческом» есть рассуждения, где Ницше, находясь, очевидно, под впечатлением анархических учений, рассуждает, что демократия с учением о суверенитете народа должна неизбежно привести к падению государства и к выработке более свободных и более совершенных форм общежития. Здесь мы встречаем и следующее любопытное место: «Упадок и смерть государства, освобождение от оков частного лица (я боюсь сказать, индивида) есть последовательный результат демократического представления о государстве; в этом заключается его миссия» **. Но такие рассуждения не характерны для периода Заратустры, когда мы слышим совсем иные песни и громкие филиппики против демократических учений о равенстве и братстве.

Нельзя не отметить и того, что столь дорогое для Ницше понятие — понятие воли к власти, — принадлежит целиком к области социальных явления. Воля к власти есть продукт жизни человека в обществе, поскольку мы говорим о власти над другими людьми. Власть, которую приобретает один человек над другим, есть только средство так или иначе организовать сотрудничество людей для совместного достижения какой-либо цели. Нельзя поэтому представлять волю к господству над людьми, как какой-то чисто биологический инстинкт, а Ницше представляет себе дело именно так. «Эта воля не только не

* *Fouillée. Nietzsche et l'imoralisme. P. 196.*

** *Werke. Bd. VII. S. 348.*

есть первоначальная причина простейших социальных феноменов, но она есть их прямое произведение. Идея превосходства или повелевания превосходит простое понятие упражнения силы. Она есть и навсегда останется *pop sens*¹⁶ в физике, в химии, в биологии. Она впервые приобретает определенное значение в области сложных фактов, изучаемых социологией» *.

Наконец, неверное освещение социологической стороны вопроса делает все этическое построение Ницше совершенно неосуществимым. Ницше чрезмерно преувеличивает роль и влияние личности в социальных процессах и слишком мало значения придает массам. «То, что вырастает лишь в результате медленной исторической работы, при постоянном взаимодействии личности и общества, здесь вверяется силам единицы или отдельной группе единиц, которые не могли бы вынести тяжести такой колоссальной ответственности, как дух самого Ницше был сокрушен уже простым представлением об этом» **.

Ницше презрительно относится к морали слабых, к морали рабов. Он мечтает о господстве немногих сильных натур над целыми «стадами» слабых. При этом он не замечает, что в этой безусловной форме для современного общества, где уже произошло сознание личности в широких слоях, где чем дальше, тем больше укрепляется демократическое мировоззрение, осуществление такой мечты невысказано. Если бы даже явился в таком обществе настоящий сверхчеловек, то он не мог бы насильно заставить себе подчиниться пробудившиеся к сознательной личной жизни массы, как бы низко отдельные их представители по своим личным свойствам ни стояли сравнительно с сверхчеловеком. Это было бы невозможным, потому что массы оказались бы в конце концов сильнее самого сильного сверхчеловека. Ницше сам говорит, что «мораль рабов» служит для того, чтобы объединять массы в общества, поддерживать в них дух «стада». Вот в этой-то своей функции мораль рабов и помогла бы слабым одолеть сильных. Все это лучше всего подтверждает одна из псевдоисторических конструкций самого же Ницше. Мы познакомились с его рассуждениями о том «восстании рабов», которое продолжается уже 2000 лет и привело к крушению прежней морали господ. Если таким образом слабым уже удалось при помощи соединенных усилий свергнуть иго «господ», то каким же образом можно ожидать, что они позволят вновь его над собою устанавливать хотя бы и

* *De-Roberty*. Frédéric Nietzsche. P. 116.

** *Riehl*. Fr. Nietzsche der Künstler und der Denker. S. 65.

сверхчеловеку? Правда, сверхчеловек должен отличаться необычайной личной силой. Но мы убедились, что и общество, которое из своей среды породит сверхчеловека, не может быть обыкновенным обществом. И в этом столкновении сильной личности со сплоченными рабской, т. е. социальной, моралью слабейшими индивидами победа, несомненно, остается на стороне силы социальной, т. е. объединенного общества. А и сам Ницше иногда предчувствует такой исход. Посмотрите, как он в «Сумерках кумиров» полемизирует с дарвинистами по вопросу о борьбе за существование. «Положим, — говорит он здесь*, — что есть такая борьба; в таком случае она имеет совершенно обратный исход, чем какой желателен для школы Дарвина, чем какого можно было бы желать вместе с нею: а именно, к невыгоде сильных, привилегированных, счастливых исключений. Виды не возрастают в своем совершенствовании: слабые постоянно одерживают победу над сильными; это происходит оттого, что их много, да они и умнее». Ницше должен быть только продолжить эти рассуждения, где правильно отмечается, что социальные условия во многом изменяют борьбу за существование в пределах одного и того же общества, выдвигая на первый план принцип социального сотрудничества, чтобы убедиться в практической неосуществимости своей мысли о господстве сверхчеловека над массами в таком обществе, где широко развилось личное самосознание. Здесь слабые в массе всегда окажутся сильнее самых сильных индивидов в защите своих прав личности и не допустят их попираť безнаказанно хотя бы даже и сверхчеловеку.

Ницше вообще неправильно изображает роль своих «сверхлюдей» или того, что по менее пышной и фантастической терминологии обозначается именем «великих людей» в истории. Великие люди вовсе не столь всесильны в истории и не столь независимы от масс, как это думает Ницше. Конечно, великий человек, в настоящем смысле этого слова, есть явление выдающееся. Я прибавляю: «в настоящем смысле этого слова», потому что в истории иногда эпитет «великого» получают и такие люди, которые по своим свойствам ничего выдающегося в себе не заключали, но были поставлены в такое исключительное положение, при котором их действия вызывали особенно крупные и важные последствия. Но даже ограничиваясь настоящими великими по своим личным свойствам людьми, мы должны констатировать, что они ни в своем генезисе, ни в своих дей-

* Werke. Bd. VIII. S. 128.

ствиях не остаются независимыми от того общества, к которому они принадлежат, от своего «стада», по терминологии Ницше. Самое существо этих натур определяется прежде всего наследственностью, которая дает здесь новые и неожиданные сочетания, но материал для них получает все же от предшествующих поколений. Далее, воспитание свое эти люди получают опять-таки в среде того общества, к которому они принадлежат. Под влиянием окружающей среды складывается все их мировоззрение, воспитываются их идеалы. От общества получают они и запас тех знаний, с которыми затем приступают к действиям. Ведь наука есть социальный продукт, результат совместной работы массы людей, и ни один великий человек не обязан исключительно самому себе теми знаниями, которыми он пользуется для своих великих деяний. Наконец, и успех действий великих людей обуславливается тем, насколько такой человек сумел понять социальные потребности своей эпохи и при разрешении своих задач был понят и поддержан своими современниками. Иногда даже истинно великие по своим личным свойствам люди не оказываются великими в истории, так как их действия не имели сколько-нибудь важных последствий. Это — не вовремя родившиеся гении, которые не нашли себе отклика и понимания в окружающей среде, а потому и не могли ничего сделать крупного по своим результатам *. И сам Ницше в своем позитивном периоде был близок к такому взгляду на вещи. Вот что он пишет в своем «Человеческом, слишком человеческом» о великих политиках: «Относительно человека, который знает толк в погоде и за день ее предсказывает, народ делает молчаливое заключение, что он и создает погоду; точно так же даже ученые и образованные люди, разделяя подобное же суеверие, приписывают великим государственным людям все важные изменения и конъюнктуры, которые имели место во время их управления, как их собственное дело, если только обнаруживается, что они об этом кое-что знали раньше, чем другие, и на этом строили свои расчеты; они, следовательно, также принимаются за делателей погоды, и эта вера является немаловажным орудием их власти» **.

История вовсе не в такой степени вообще является делом великих людей, чтобы можно было переоценивать их значение. Конечно, появление человека иногда бывает весьма жела-

* «Verfehlte Genies» по выражению Лампрехта¹⁷; см. его «Moderne Geschichtswissenschaft» (1905. S. 101).

** Werke. Bd. II. S. 332.

тельным. Он помогает найти резкое и рельефное выражение тем идеям, которые не вполне ясно носят в массах; он является тем естественным центром, вокруг которого объединяются общественные силы и организуются. А такое объединение необходимо, чтобы доставить торжество идее. Но было бы ошибочно думать, что для всех этих процессов великие люди безусловно необходимы. Если они вовремя являются, то общественные процессы ускоряются. Но они не всегда являются, когда в них ощущается нужда; не всегда война рождает героев. В таком случае исторический процесс получает иной темп, иной характер, но он не должен необходимо останавливаться. То, что было бы выполнено быстрее и энергичнее при участии великого человека, выполняется медленнее и не в столь блестящем виде усилиями обыкновенных людей. Назревшие общественные процессы находят себе исход в том случае, если по ходу вещей навстречу им не явилось великих людей. В таком великом событии, как «великая» французская революция, мы не встречаемся с особенно великими людьми. Этот процесс выполнен был силами средних людей и народных масс*.

К числу несомненных ложных предпосылок, из которых исходит Ницше при построении своей этики эпохи сверхчеловека, относится его воззрение на знание и его значение. Ницше не признает в эту эпоху знания: «Ничто не истинно — все дозволено» — является его девизом, заимствованным у ассасинов. Совершенно правильно отмечает де-Роберти всю логическую невозможность такого противоположения свободы и знания**. Ведь свобода человека состоит в возможности беспрепятственно проявлять свою власть над самим собою и над окружающим миром. Но для получения подобной власти необходимым и первым условием является знание: без знания не может быть и никакой силы, никакой власти. Поэтому знание и свобода тесно между собой связаны, взаимно обуславливают друг друга. «История человечества, — говорит де-Роберти, — подтверждает этот тезис в малейших деталях. Она показывает самым убедительным образом, миллионами самых поразительных примеров, что невежество всегда фатально облекалось в человеческих обществах в ту форму слабости и подлости, которая именуется притеснением, деспотизмом, и что, наоборот, всякое увеличе-

* См. к этому: *Lindner. Geschichtsphilosophie*. 2-е изд. 1904. S. 73.

** *De-Roberty. Frédéric Nietzsche*. P. 28 сл. См. более подробное развитие и обоснование этой идеи в моей вступительной статье к художественному изданию «Борцы за свободу и знание» (М., 1905).

ние знания безусловно влекло за собой в тех же социальных группах соответствующее увеличение силы или власти, которая носит название свободы. Но исторические факты не менее постоянно и решительно доказывают наличие и обратного потока: дух сервилизма повсюду парализует полет свободного исследования, затрудняет победное шествие разума, осуждает людей на застой в самом презренном невежестве; а свобода, в особенности в ее наиболее общей и элементарной форме, известной под именем политической свободы, приводит к процветанию, к быстрому прогрессу всех отраслей знания». Эти аксиомы недостаточно сознавались Ницше в его последних произведениях, когда он, провозглашая торжество свободного личного творчества, в то же время отрицал значение и правомерность истины и знания.

Естественно, что мыслителю, исходившему из столь недостаточных и односторонних предпосылок, не удалось создать содержательной и хорошо обоснованной этической теории и что замок, воздвигнутый фантазией Ницше для «сверхчеловека», на самом деле оказался карточным домиком.

Х

В заключение остановимся на положительных сторонах философии и этики Ницше. При всех своих недостатках его произведения, несомненно, принадлежат к числу самых интересных и во многих отношениях самых поучительных книг нашего времени.

В противоположность своему учителю Шопенгауэру Ницше очень быстро сделался популярным, много читаемым писателем. Его первое философское сочинение появилось в 1872 г., а уже через 20 лет он был модным писателем, о нем писали и его читали. Этот быстрый и громкий успех объясняется отчасти внешними свойствами произведений Ницше, отчасти их содержанием.

Внешние свойства, несомненно, имели значение для успеха нашего автора среди большой публики, так как это — действительно выдающиеся свойства. Ницше, прежде всего, удивительный стилист, что составляет редкость в наше время вообще, а в особенности в немецкой литературе. Он пишет сильным, образным языком; многие его изречения так метки и сильны, что они несомненно сделаются со временем ходячими поговорками; он мастер на удачные неологизмы. Вообще его стиль, по

его собственному выражению, есть не мертвая книжная речь: этот стиль живет. Только в самое последнее время творчества язык Ницше несколько утратил свою силу: в погоне за эпитетами и в лихорадочной поспешности изложения Ницше иногда впадает в манерность и аффектацию; его становится подчас тяжело читать. Подобные свойства стиля не всегда удобны для философского произведения, но они, конечно, содействуют успеху книги, как общелитературного явления.

Далее, в наше быстро живущее время успеху и популярности сочинений Ницше значительно содействует и та форма отдельных афоризмов, в которую они облечены. Мы уже отметили, что эта форма затрудняет систематическое воспроизведение доктрины Ницше и является одной из причин столь частых у Ницше повторений и противоречий. И она не совсем удобна для философских произведений. Но для читателя она имеет свои преимущества. Ницше не заставляет своего читателя терять много времени. Каждый небольшой афоризм представляет вполне законченное целое. А так как, сверх того, афоризмы Ницше обыкновенно носят характер смелых парадоксов, то чтение их будит мысль, вызывает на размышление.

Наконец, Ницше несомненно, — глубоко поэтическая натура. Его «Заратустра» является одной из самых глубоких поэтических поэм. В ней есть страницы, проникнутые большим чувством. Необыкновенно удался и самый стиль поэмы: подражание древним религиозным произведениям. Встречаются у Ницше картины природы, набросанные с необычайной силой и мастерством.

Но, конечно, не в одних этих внешних свойствах секрет быстрого и громкого успеха Ницше. И по содержанию его книги заключают в себе много ценного и интересного.

Прежде всего, Ницше привлекает внимание читателя своей страстной и беспощадной критикой нашей современной культуры. Он находит, что эта культура во всех отношениях есть культура вырождения, культура декадентов. Он и самого себя считает сыном своего времени, т. е. декадентом; он только ставит себе в заслугу, что он это понял и с этим боролся*.

Предметом постоянных нападений Ницше служит современная ходячая мораль. Ницше называет ее моралью рабов и не находит достаточно сильных эпитетов, чтобы выразить свое к ней презрение. Конечно, эта резкая критика преувеличена. Мы видели, что эта мораль, поддерживая столь ненавистные Ниц-

* Werke. Bd. VIII. S. 1.

ше стадные инстинкты, является неизбежным продуктом социальной природы человека. Ницше преувеличивает выгоды одиночества на счет жизни в человеческом обществе, забывая, что ни один человек не был бы не только философом, но и вообще разумным существом, если бы он на всю свою жизнь лишен был общества других людей. Но есть и доля истины в нападениях Ницше. Мы в настоящее время слишком увлекаемся социальной стороной морали, слишком заботимся о необходимой для общежития нивелировке людей и мало придаем значения личной силе и развитию личных особенностей. Социальные проблемы в морали берут перевес над вопросами личного самосовершенствования. Мы очень много думаем об обеспеченности и спокойствии нашего существования и недостаточно ценим то удовлетворение и то счастье, которое деятельным натурам доставляет самый процесс борьбы. С этой стороны наша современная мораль представлялась Ницше слишком изнеживающей, расслабляющей человека. Вот почему Ницше издевается над современным проповедником ходячей морали и говорит, что его учение состоит в проповеди бодрствования только, как состояние, готовящего ко сну. Вот почему он влагает в уста этого проповедника знаменитое изречение о почтении к начальству: «Уважай начальство и повиновение и даже начальство с кривыми ногами. Так хочет хороший сон! Чем я виноват, что власть охотно ходит на кривых ногах»? * Вот почему он произносит свои филиппики против современной демократии и ее доктрины равенства всех людей; он боится, что за этим равенством исчезнет необходимое уважение и внимание к индивидуальным особенностям и наступит новое порабощение личности. При этом, конечно, Ницше, благодаря свойственной ему страстности и любви к парадоксам, хватает через край; в погоне за личной свободой против демократической нивелировки он приходит к полному отрицанию демократии и к восстановлению античного порабощения масс для свободного развития нескольких единиц. Мыслитель более спокойный, конечно, сумел бы примирить демократию с личной свободой и показать, что именно правильно понимаемая демократия и правильно понимаемый принцип равенства одни только и могут обеспечить личную свободу. Да и в представлениях своих о сильной личности Ницше грешит чрезмерным подчас подчеркиванием чистоживотной, грубой силы.

* Werke. Bd. VII. S. 37 и сл.

Недоволен Ницше и современной наукой. Уже в 1873 г. он возмущался тем, что наука разбивается теперь на мелкие специальности, причем ученые даже не задаются вопросом, какое значение для общекультурного развития человечества могут иметь их специальные изыскания. Современному ученому, жаловался он, «кажется дозволителем растрачивать жизнь на вопросы, ответ на которые по существу мог бы быть важным лишь для того, кому обеспечено вечное существование» *. А в «Заратустре» нападения усиливаются. Ницше сравнивает ученых с часами, без обмана показывающими час и при этом производящими скромный шум. Он с ужасом говорит о встречаемых им в современном обществе «обратных калеках», т. е. о людях, «которым недостает всего, но которые что-нибудь одно имеют в излишнем количестве, о «людях», которые представляют собою только один глаз, или один большой рот, или один большой живот», и которых называют однако великими людьми, гениями **. Он горячо предостерегает от ученых: «Остерегайтесь и ученых. Они вас ненавидят, ибо они бесплодны. У них холодные высохшие глаза, перед ними каждая птица ощипана. Они кичатся тем, что не лгут; но отсутствие силы ко лжи не есть еще любовь к истине. Остерегайтесь! Свобода от лихорадки еще далеко не есть познание. Я не верю замороженным душам. Кто не умеет лгать, тот не знает, что такое истина» ***. И в этих нападениях есть правда. Действительно, современные ученые при той специализации, которая теперь по необходимости установилась в области науки, слишком мало придают обыкновенно значения выработке общефилософского мирозерцания. Это приводит к тому, что они теряются в мелочах своей специальной области и утрачивают связь с жизнью и ее запросами. А между тем общие концепции нам нужны не менее, чем специальные работы. Мы живем в переходную эпоху, которая страдает именно от отсутствия прочно установившегося общего мирозерцания. Скептицизм проник повсюду. Все идеалы, которыми жили прежние поколения, подвергнуты строгой критике и сомнению; новых взамен не установлено. Поиски за новыми идеалами и были главной заботой Ницше, его жизненной задачей. «Нам необходима справедливость! И новое искупление! И новые философы! Моральная земля также кругла! И моральная земля имеет своих антиподов! И антиподы имеют право на

* Werke. Bd. I. S. 229.

** Ibid. Bd. VI. S. 204.

*** Ibid. S. 422 и сл.

существование! Так дайте же нам открыть новый свет, — и не один! На корабли, вы, философы!» *. В поисках этого «нового света» Ницше все подвергал уничтожающей, разрушительной критике; для него не было ничего святого или запретного. Но при этом он преследовал и положительную задачу. Один только анализ и критика его не удовлетворяли. Поэтому не мог он симпатизировать и тем работникам, которые довольствуются мелочным анализом и не ищут обобщающих синтезов, не думают о выработке положительных идеалов.

Несомненную заслугу Ницше составляет, далее, то, что он вновь подчеркнул значение, которое в области этики имеет эстетический элемент, чувство прекрасного. Сделал он и это очень односторонне и с большими преувеличениями, но уж таков был этот мятущийся дух. Тем не менее значительная доля истины остается в его рассуждениях. Ницше возлагает на высших людей, на сверхлюдей обязанность вложить в жизнь смысл, сделать ее этим прекрасной и интересной. Мы видели, что эта задача именно с точки зрения общего мировоззрения Ницше, с точки зрения его теории вечного возврата вещей, является неразрешимой. Но самая задача поставлена правильно. Действительно нельзя строить этических учений, нельзя создавать идеалов, не зная смысла жизни. А так как познать этот смысл невозможно одними только средствами положительной науки — наше знание ограничено, — то приходится прибегать для уразумения мировой загадки и ко всем остальным способностям человека, в том числе и к чувству прекрасного; оно играет далеко не последнюю роль в подобных попытках разрешить основные проблемы бытия. В основе, однако, должна оставаться наука, чрезмерное к ней пренебрежение Ницше составляет и здесь крайность и односторонность.

Затем, чувство прекрасного имеет значение и в области практической морали. Человек, выработавший себе известные этические убеждения, должен применять их в жизни, руководиться ими в своих поступках. Но это не значит, что такой человек на каждом шагу будет производить логический анализ всех своих мотивов, прежде чем принять решение, которое стояло бы в соответствии с его общими этическими убеждениями. Для такого анализа жизнь обыкновенно и не оставляет достаточно времени. Тут помогает особое эстетическое чувство, которое стоит очень близко к этическому. Человек вырабатывает себе особый «стиль жизни» и стремится сохранять этот стиль в

* Werke. Bd. V. S. 219.

своих отдельных поступках. При этом условии внутренняя жизнь человека делается подобной художественному произведению, в котором все части приведены в гармоническое согласование между собою. «Только когда все единичное в нашей жизни содействует красоте ясного и единого, лишенного противоречий общего образа, может в нашем внутреннем мире царить спокойствие и удовлетворение; только когда мы продолжаем преобразовывать наш внутренний мир в направлении этого высшего совершенствования, мы даем и внешнему миру высшую ценность, которую он может приобрести. И альтруистическим требованиям мы можем удовлетворить в высшем смысле только таким стремлением. Только тот может дать наибольшее своим ближним, кто довел свое внутреннее вещество до высшего совершенства. Развить нашу жизнь в такое гармоничное целое, создать стиль жизни, который в каждом нашем слове и в каждом движении свидетельствовал бы о единстве нашего внутреннего мира, вот наша этическая задача; задача эта различна для каждого, так как наши ценности и цели нашего развития зависят от индивидуальных задатков и условий развития, в особенности от отношений к окружающим нас людям, к нашему положению внутри государственного общежития; задача эта никогда не кончается, так как наш опыт никогда не перестает доставлять нам новый материал, который мы должны включать в нашу постройку. Работа над этой задачей сама в себе включает свою цену и свою награду»*.

Ницше несомненно прав и в том отношении, что в основу своей этики он полагает волю к жизни. Нельзя построить удовлетворительной этической теории на почве пессимистического мировоззрения, отрицающего всякую ценность жизни и проповедующего ее уничтожение. На этом вопросе я надеюсь впоследствии остановиться особо, подвергнуть разбору подобные этические построения. Конечно, Ницше не дал правильного изображения самой воли к жизни; мы видели, что его теория, сводящая все к власти, угнетению и господству над слабыми, не соответствует истинному характеру дела. Но самая мысль выдвинуть на первый план волю к жизни несомненно правильна. Она является противовесом отравляющему часто современных культурных людей пессимизму.

Есть истина и в учении о сверхчеловеке. В сущности идея сверхчеловека может быть принята, как аллегорическое изображение идеала и стремления к нему. Ведь и на самом деле,

* *Cornelius*. Einleitung in die Philosophie. S. 354 и сл.

если думать о бесконечном моральном прогрессе человечества, то приходится допустить, что в результате моральной эволюции люди не будут оставаться неизменными и что люди, достигшие морального совершенства, будут не теми же людьми, которых мы знаем. Проникаясь подобным идеалом, каждый из нас сознает, что, содействуя моральному прогрессу, он работает для будущего. Для каждого из нас современный человек представляется именно «мостом» к будущему, канатом, протянутым между прошедшим и будущим. Вот почему и у других этических писателей мы находим странички, напоминающие аналогичные рассуждения Ницше. Спенсер заканчивает свою «Этику» словами: «В будущем высшим стремлением благотворящего будет получить долю участия — хотя бы даже совершенно неопределенную и неизвестную — «в создании человека». Опыт показывает от времени до времени, что в преследовании совершенно бескорыстных целей может заключаться высокий интерес, и с течением времени будет встречаться все больше и больше личностей, бескорыстною целью которых будет дальнейшая эволюция человечества. Взирая с высоты мышления на эту отдаленную жизнь человеческого рода, пользоваться которой придется не им, а только отдаленному потомству, они найдут удовлетворение в сознании, что они также содействовали движению общества вперед к ее осуществлению» *. Ж. Гюйо, мыслитель во многом сходящийся с Ницше, хотя более уравновешенный и спокойный, высказывает догадки, еще более близкие по характеру к мечтаниям Ницше о сверхчеловеке. «Эволюция, — говорит он, — могла и должна была производить виды, типы, высшие, чем наше человечество; невероятно, чтобы мы были последнюю ступенью жизни, мысли и любви. Кто поручится за то, что эволюция не сможет или уже не смогла произвести то, что древние называли “богами”?» **.

Но, конечно, единственным путем к такому усовершенствованию может быть не искусственное воспитание отдельных экземпляров высших людей, а повышение уровня масс, их производящих. Ницше, как мы уже неоднократно указывали, был не прав в своем презрении к массам. Но затем он был совершенно прав, когда восставал против грубого эвдемонизма и утилитаризма в морали. Не в состоянии пассивной удовлетворенности видел он истинное счастье человека, но в творческой деятельности, захватывающей нас самым своим процессом.

* Спенсер. Основания этики. Т. II. С. 233.

** *Gayau. L'irreligion de l'avenir. P. 439.*

Только этим путем можно идти к моральному совершенствованию. «Социалисты, — пишет он*, — желают возможно для многих установить довольство. Если действительно будет достигнута постоянная родина этого довольства — совершенное государство, то, благодаря такому довольству, будет разрушена почва, на которой вырастает высший интеллект и вообще сильный индивид: я разумею сильную энергию. Человечество сделалось бы слишком вялым, если бы было достигнуто это государство, чтобы еще производить гениев». В связи с этими воззрениями стоит и характеристика «последних людей» в «Заратустре». «Смотрите, я покажу вам последнего человека. “Что такое любовь? Что такое творчество? Что такое тоска? Что такое звезда?” — так спрашивает последний человек и подмигивает. Земля стала мала и на ней скачет последний человек, который все делает маленьким. Его род неистребим, как земные блохи; последний человек очень долго живет. “Мы выдумали счастье”, — говорят последние люди и подмигивают. Они оставили местности, где тяжело было жить: ибо они нуждаются в тепле. Они любят еще соседей и жмутся к ним: ибо они нуждаются в тепле... Они еще работают, так как работа есть развлечение. Но они заботятся, чтобы развлечение не утомляло. Нет больше богатых и бедных: и то, и другое слишком отяготительно. Кто хочет теперь управлять? Кто еще хочет повиноваться? И то, и другое слишком отяготительно... Они умны и знают все, что случилось: поэтому насмешкам нет конца. Они еще ссорятся между собою, но скоро мирятся, иначе расстраивается желудок. Они имеют свое удовольствийейце на день и свое удовольствийейце на ночь: но они уважают здоровье. “Мы выдумали счастье”, — говорят последние люди и подмигивают»**.

Вот этому идеалу расслабляющей удовлетворенности Ницше противопоставил свою проповедь великого страдания и твердого, неустрашимого творчества. Его критика, как и всегда, несколько преувеличена, но основная идея остается правильной: не в удовлетворенности, не в пассивности, а в деятельности и творчестве должен искать человек своего счастья.

Больше всего подкупает читателя Ницше своею личностью. Читая его произведения, нельзя не чувствовать необычайной искренности и правдивости их автора. Вся жизнь Ницше состояла в упорном искании истины, причем его пытливый ум не

* Werke. Bd. II. S. 221.

** Ibid. Bd. VI. S. 19 и сл.

мог никогда надолго остановиться и успокоиться на каком-нибудь определенном решении. «Я — странник и любитель хождения по горам, — говорил он в своем сердце, — я не люблю равнин и, кажется, не могу долго сидеть на месте»*. Эти странствования не легко ему давались. С болью в сердце расставался Ницше со своими кумирами, когда убеждался, что они не могут более его удовлетворить. Каждая неудача была для него новою душевною раной. Он сам характеризует свое настроение в «Заратустре», говоря, что пишет кровью. «Из всего написанного я люблю лишь то, что написано собственной кровью автора. Пиши кровью: тогда ты узнаешь, что кровь есть дух... Кто пишет кровью и изречениями, тот не хочет, чтобы его читали, но хочет, чтобы его учили наизусть»**.

Истинного пути однако, Ницше найти не удалось. И последняя его философия — философия Заратустры — не была истиной. Ницше сам это чувствовал и со свойственной ему правдивостью не скрывал этого. В «Заратустре» есть странички, проникнутые настоящим трагизмом этого сомнения в истинности возвещаемого учения. «Солнце уже давно зашло; луг покрылся влагою, из лесов повеяло прохладой. Что-то незнакомое теснится ко мне и задумчиво на меня смотрит. Как! Ты жив еще, Заратустра? Почему? Для чего? Отчего? Куда? Где? Как? Разве не глупо еще продолжать жить? — Ах, мои друзья, это вечер заставляет меня ставить такие вопросы! Простите мне мою печаль! Был вечер: простите мне, что был вечер!» «Юноша ответил: я верю Заратустре. Но Заратустра покачал головой и засмеялся. Вера не дает блаженства, — сказал он, особенно вера в меня. Но допустим, что кто-нибудь совершенно серьезно скажет, что поэты слишком много лгут; он вполне прав: мы слишком много лжем. Мы слишком мало знаем и плохие ученики: а потому мы и должны лгать. И кто из нас, поэтов, не подделывал свое вино? Много ядовитых смесей изготовлено в наших погребах, много неопишуемого там сделано. И так как мы мало знаем, то нам очень нравятся нищие духом, особенно, если это молоденькие женщины». Дух тяжести, препятствующий странствиям по горам, обращается к Заратустре с следующими словами: «О Заратустра, ты, камень мудрости! Ты высоко закинул себя, но каждый брошенный камень должен упасть. О Заратустра, ты камень мудрости, ты метательный камень, ты разрушитель звезд. Ты сам себя закинул так высоко, но каждый брошенный

* Werke. Bd. VI. S. 223.

** Ibid. S. 56.

камень должен упасть. Присужденный к самому себе и к своей каменной природе, о Заратустра, далеко бросил ты, конечно, камень, но на *тебя* упадет он обратно» *.

Эти опасения сбылись: далеко закинутый камень действительно свалился на голову закинувшего его: Ницше не выдержал сам своей философии и заплатил безумием за свои страстные поиски нового, истинного пути. Этого пути ему не удалось найти. Да и не мог он его найти при избранных им средствах; он был слишком поэтом и мечтателем, чтобы создать прочную философскую и этическую теорию. Он слишком мало придавал цены научному знанию и сам признавался, как мы только что видели, что он плохой ученик и мало знает. Поэтому строго научная этика устоит, несомненно, перед страстными нападениями Ницше. Его «иммориализм» ей не опасен. Но и она будет навсегда признательна Ницше за его тонкую и часто меткую критику ходячей морали и современной культуры. При всех своих недостатках, Ницше, несомненно, займет видное место среди мыслителей и поэтов XIX века, и мы безусловно не можем согласиться с резким и несправедливым приговором французского критика, будто «Заратустра» есть только великолепная мраморная гробница, заключающая в себе пустоту **. Напротив, Ницше всегда останется для будущих поколений примером человека в самом высоком смысле, который всю свою жизнь, все свои силы посвятил служению идеалу и самоотверженному, доходящему до самозабвения исканию истины, добра и красоты.



* Ibid. S. 159, 187, 229.

** Schuré Ed. *Precurseurs et revoltes*. 1904. P. 182.



А. БЕЛЫЙ

Фридрих Ницше

Разнообразно восхождение великих людей на горизонте человечества. Мерно и плавно поднимаются они к своему зениту. Им не приходится пить вино поздней славы, отравленной непризнанием — ароматом увядающих роз. Не взрывом светлого восторга встречает их человечество, чтобы потом погрузить во мрак небытия. Но, как мед солнечных лучей, скопляется в душах их светлое величие; и какое целебное вино отстаивают они в своих книгах: откроешь — страница обольет светом; выпьешь — и светлый хмель успокоено убаюкает жизнь. Да! на свою судьбу жаловались и они, но как общи такие жалобы!

Ведь к таким жалобам присоединится всякая душа, которая не до конца открыта себе подобным.

Как многолетний, устойчивый дуб, медленно выросстал Гете. И только к пятидесяти годам созревала «Критика» в упорном, как железо, сознании Иммануила Канта. Но чтобы лекции его не посещались, чтобы заботы его не возбуждали интереса среди избранных умов своего времени, — такого периода не существовало в деятельности кенигсбергского философа.

Как не похожа судьба его на судьбу Артура Шопенгауэра, который к двадцати годам измерил горизонты своей мысли; оттого, быть может, и оборвал он громкую свою песнь песнью лебединой; потом она медленно замирала и перешла в звуки... плаксивой флейты, которой утешал себя в старости мрачный старик. Всю жизнь его замалчивали, обходили, не хотели печатать; наконец, признали озлобленного старика, склоненного над воспоминаниями, потому что разве не сладким воспоминанием является второй том «Мира как воли и представления», где блеск остроумия вперемежку с шипением на Гегеля и упоминанием об *увенчанном своем труде* направлены на то, чтобы оправдать мысли, изложенные двадцать лет назад? Я не гово-

рю уже о «Воле в природе», неудачной попытке обосноваться на биологии. Слава вскружила голову пессимистическому флейтисту; он позволял целовать у себя руки.

Так же вскружила слава голову Вагнера, когда он уселся на возвышении, напоминающем трон. Два гениальных старика, одержимых манией.

Не то Ницше.

Не взрывом светлого восторга встретили Ницше современники; но ученый синклит одобрительно следил за деятельностью юного профессора, чтобы потом отвернуться от гениального поэта и мудреца; и только старик Яков Бургхардт¹ благословил его деятельность; да снисходительно недоумевал замечательный Дейссен². Одиночество медленно и верно вокруг него замыкало объятия. Каждая новая книга отрезала от Ницше небольшую горсть последователей. И вот он остался в пустоте, робея перед людьми.

Трогателен рассказ Дейссена о том, с какой искательной робостью передал ему Ницше, одиноко бедствующий в Швейцарии, свое «Jenseits», прося не сердиться. Или Ницше, вежливо выслушивающий самоуверенную болтовню Ипполита Тэна³ (см. переписку Ницше с Тэном). Или Ницше, стыдливо следующий за Гюйо в Биарицце, боясь к нему подойти. Или Ницше, после ряда замечательных исследований, уже больной, снисходительно замеченный господином Брандесом!

Поздняя слава не вскружила голову Ницше; слава Ницше началась как-то вдруг; последние книги его уже никем не раскупались; и вдруг — мода на Ницше, когда, больной, он уже ничего не понимал, больной на террасе веймарской виллы.

И Кант, и Гете, и Шопенгауэр, и Вагнер создали гениальные творения. Ницше воссоздал новую породу гения, которую не видывала еще европейская цивилизация.

Вот почему своей личностью он открывает новую эру.

Анализируя произведения Ницше, мы усматриваем в них все черты гения старого типа; но сквозь эти черты, как сквозь маску, в нем просвечивает и еще что-то, неведомое европейцам. Это «что-то» и есть загадка, которую он предлагает передовым фалангам европейской культуры. И над нашей культурой образ его растет, как образ крылатого Сфинкса⁴. *Смерть* или *воскресение*: вот пароль Ницше. Его нельзя миновать: он — это мы в будущем, еще не осознавшие себя.

Вот что такое Ницше.

Теософы возводят на степень догмата фантастическую утопию развития человечества: разные расы человечества сменяют

друг друга, отлагая свои пласты, так сказать, свою психическую формацию в истории. Так: монгольская раса принадлежит к четвертой расе; европейцы — представители пятой расы: среди них здесь и там начинают появляться представители шестой, грядущей расы, одаренные ясновидением. Любая раса не может переступить ей отмежеванных границ в переживании и опознании жизни. Там, где кончается горизонт постижений одной расы, для другой лишь начало пути к горизонту. В этом смысле каждая последующая раса, включая в себе полноту предшествующих рас, видит над собой новое небо, недоступное зрению умирающей расы. Отдельные личности грядущей расы, преждевременно рожденные в период господства обреченной на вырождение расы, — это дети, заброшенные из будущего в царство стариков. До конца мы не можем понять их в их устремлении. Но они при случае скрывают свой лик маской наших мирозерцаний. И нам, в свою очередь, терминология, заученная на зубок, как будто и доступна: произнося слова из их лексикона, мы приспособляем к новым словам содержание нашей ветшающей души. Представители вырождения, мы гримируемся заемными красками не нам посланной молодости. Более того: нас влечет к молодым, потому что от старости мы впадаем в детство.

Теософский символ о смене рас я вовсе не имею стремления догматизировать. Просто учение это вспоминается, когда имеешь дело с личностью Ницше. Нечто воистину небывалое для нашей эпохи светит нам в базельском профессоре классической филологии. При анализе его философии, слога, который он подарил немцам, не откроем того, что с особенной силой пронзает нас в Ницше. Стиль новой души — вот что его характеризует. В прошлое глядит его демонский образ, но то обман: счастливый, как дитя, ясный, он отражается в будущем.

Душа Ницше предугадала грядущую расу; вот почему она нового стиля; вовсе не выражается этот стиль в изощренных прическах и декоративных панно нашего времени, этих красках заемной молодости на морщинистом теле человечества. Наоборот: идеология его вполне разложима. Но идеология для этого иностранца — средство заговорить снами на нам понятном языке. Что подглядел у нас *иностранец*? Над иностранцем смеются, но к нему и прислушиваются: как-то мы преломились в его глазах? Не преломились ли мы вверх ногами?

Хорошо известные способности входят в душу нашу в разнообразных сочетаниях. Разнообразие сочетаний — если так определим мы индивидуализм Фридриха Ницше, мы ровно ничего

не пойдем. Ницше переместил душу на новый фундамент; из неизвестной дотоле основы души вывел он всяческое сочетание душевных способностей. Вот почему он вовсе и не индивидуалист в смысле современности. Но, утверждая старые истины, он нов. Как теперь назвать хорошо известные чувства, как назвать *боль*, если *боль* не только *боль*, и *радость* не вовсе *радость*, *добро* не *добро*, но и *зло* не *зло*? Не произошел ли взрыв в хорошо известном сосуде, именуемом душой? Осколки сосуда изранили тело Ницше; изранят и нас, если мы к нему подойдем.

Говоря о любви к дальнему, о любви к дальним горизонтам нашей души, он диаметрально противоположен тем ницшеанцам, которые довольствуются раскраской всего окружающего нас в заревых тонах. И если Ницше мог назвать только зарю *золотой*, — писатели стиля модерн наделают золотом что угодно. Ницше — изысканнейший стилист; но свои утонченные определения прилагает он к столь великим событиям внутренней жизни, что изысканность стиля его начинает казаться простой. Ницше честен, прост в своей изощренности. И только в оперении сказывается в нас родство с Ницше. Мы утыкались райскими перьями, отняв их у того, кто умел летать; на наших перьях не полетишь, назови мы себя хоть птицами в воздухе.

Бренную душу у нас вырывает Ницше для того, чтобы мы превратили ее в колыбель будущего. Для этого измышляет он новое средство: библейское хождение перед Богом превращает в хождение перед собой. В себе опознать основные стремления, т. е. в себе узнать *свое* и себя *своему* подчинить ему нужно. Тут его мораль беспощадная, строгая. И это оттого, что *свое* вовсе не *свое*: оно — общее дитя: дитя человечества, в котором идет борьба вырождения с возрождением. Человеческий вид даст новую разновидность — или погибнет. Существо нового человека предощущает Ницше в себе. Он, только он первый из нас подошел к рубежу рождения в нас нового человека и смерти в нас всего родового, человеческого, слишком человеческого: новый человек уже приближается к нам. И горизонт наш уже не тот: и в иных из субъективнейших, по-видимому, переживаний опознаем мы как бы *генерал-бас* всей культуры, а в других — нет: «*то, не то*», — говорим мы о двух одинаково субъективных переживаниях, хорошо зная, что одно из них действительно субъективно, а другое лишь носит маску субъективности, ибо оно объективно в своей индивидуальности. Об этом впервые заговорил Ницше: заря, душа, земля, небо — не все ли равно, как называет Ницше свою дорогую тайну? В нем, как в

фокусе, сосредоточено все вещее, что когда-либо входило в душу человека ужасом и восторгом, нежностью и яростью, бурей и тишиной, ясным небом и душной тучей. До Ницше непереступаемая бездна отделяла древнеарийских титанов от новоарийской культуры. Между гениальнейшим лирическим вздохом Гете (этого самого великого лирика) и раскатом грома какого-нибудь Шанкары и Патанджали⁵ — какая пропасть! После Ницше этой пропасти уже нет. «Заратустра» — законный преемник гетевской лирики; но и преемник «Веданты» он тоже. Ницше в германской культуре воскресил все, что еще живо для нас в Востоке: смешно теперь соединять Восток с Западом, когда сама личность Ницше воплотила это соединение.

В Ницше переместился фокус душевных деятельностей, а не сами они. Будь он среди себе подобных, быть может, учение о сверхчеловеке заменил бы он учением о норме развития индивидуальностей: был бы универсалистом, а не индивидуалистом. Следует расчленить индивидуализм Ницше в его учении от самого Ницше, столь индивидуального в нашей эпохе, универсального в будущем. Есть личность Ницше. Есть учение Ницше о личности. Оно вытекает из его личности; оно — не теория. Наконец, возникает вопрос о том, чем было для Ницше его учение: провозглашением истины или средством оттолкнуться от ветхого образа современности? Как пользовался Ницше этим средством? Для себя ли пользовался или для *своего*? «Разве я для себя хочу счастья?» — восклицает он.

Все для него — мост и стремление к дальнему. Он приглашает любить страну наших детей; он запрещает смотреть туда, *откуда* мы идем; наша честь в том, чтобы поняли мы, *куда* приближаемся в детях. Но чтобы знать, *куда* идешь, нужно развить в себе свое будущее, т. е. *иметь* его: иметь образ *нового* человека, *новое* имя на камне души. Здесь Ницше — апокалиптик.

Личность, понятая в грубо физиологическом смысле, вовсе не цель развития. Такая личность протянута в род, в законы рода, в то, *откуда* мы идем. Ее автономия есть власть рода: не свобода, а порабощение. Заметьте: до сих пор Ницше своеобразно идет вместе с Кантом; но там, где чисто теоретически утверждает Кант свой практический разум, там практически, как природу, утверждает Ницше свою свободу. *Теория* для него — способ заговорить с современниками; *психология* — тоже способ рассмотреть в себе то, что требуется отсечь. Оба способа помогают ему заговорить с современниками, чтобы призвать их к их будущему, если будущее это у них есть.

«Дам ему белый камень и на нем написанное новое имя, которого никто не знает, кроме того, кто получает», — сказано в Апокалипсисе⁶. Никто лучше Ницше не понял бы смысла этих слов. Вторично родиться звал нас Ницше, и горы — подножие новорожденного. «Новое имя» и назвал Ницше, притом совершенно формально: «сверхчеловек», заимствовав термин из чужой терминологии (у Гете). *Сверхчеловек* — это наименование. Есть ли наименование еще и личность? Если да, то в символическом смысле. Скорее имеем мы дело с грезящимся лозунгом, несознанной и, однако, предошущаемой нормой развития; предошущение превращаем мы в цель устремлений. И поскольку цель развития неопределима сознанием, являясь предпосылкой роста самосознания, постольку воля превращает эту цель в творческий инстинкт; инстинкт сохранения вида рисует прообраз предела, который доступен развитию личности; этим пределом является новая разновидность человеческого рода; *сверхчеловек* — художественный образ этой разновидности: он продиктован творческой волей. Созидающая греза противопоставляется действительности, разлагающей личность. «Сверхчеловек» для Ницше — более реальная греза, нежели реальные условия среды.

Философское *credo* Ницше слагается из двух элементов, по существу противоположных. В основе его лежит греза художника о нормальном человеке, способном пройти все ступени развития и дать разновидность. В себе осознал Ницше эту грезу как веление инстинкта самосохранения; инстинкту подчинил логическое мышление; подобно Авенариусу⁷, он — философ алогизма. Но глубже Авенариуса понял он невозможность проповеди алогизма в терминах теоретической философии. Вот почему не доказательство, а внушение полагает он в основу своего метода. Вот почему на творчестве, а вовсе не на теории знания базирует он свою систему. Из теоретика превращается в практика. «Мое учение о сверхчеловеке, — как бы говорит он, — внушено мне инстинктом самосохранения, рисующим символ будущего человека; мне остается показать, каков путь осуществления этой грезы». Тут вступает в свои права уже не художественный, но моральный момент его философии: к образам будущего прокладывает он тропу через косность среды; приглашает и нас упражняться гимнастикой творчества, чтобы развить мускулы, способные выковать ценность; тут предлагает Ницше свою реальную телеологию; она состоит из ряда практических, последовательно расположенных советов, напоминающих по форме изречения Лао-Дзы, Будды, Христа, Магомета⁸, советы эти обращены к внутреннему опыту учеников;

внешний же опыт — биология, наука, философия — все это для Ницше средства подачи сигналов. Реальная телеология Ницше одинаково противоположна телеологизму Фихте, учению о целесообразности Канта, как и естественнонаучной телеологии. Вот почему говорит он не столько логикой, сколько образом.

Художественный символизм есть метод выражения переживаний в образах. Ницше пользуется этим методом: следовательно, он — художник; но посредством образов проповедует он целесообразный отбор переживаний: образы его связаны, как ряд средств, ведущий к цели, продиктованной его жизненным инстинктом: вот почему метод изложения Ницше имеет форму телеологического символизма.

Индивидуализм в преодолении косности среды у Ницше необходимо отличать от индивидуализма нашего «я», свободного от косности.

Первого рода индивидуализм есть тактический индивидуализм (борьба за право личности); второго рода индивидуализм есть свобода моего «я» (утвержденные права личности).

Черт абсолютно свободной личности не касается Ницше во все; их символизирует он то в *ребенке*, то в *сверхчеловеке*. И мы не знаем, проявляется ли абсолютно свободная личность у Ницше в индивидуально-единичных или *индивидуально-всеобщих* нормах. Мы не знаем, индивидуалист или универсалист Ницше в тривиальном смысле этих слов, потому что ходячие представления об индивидуализме не имеют ничего общего с содержанием этого понятия у Ницше. Совершенно независимо от свободы абсолютной личности разворачивается боевая платформа Ницше о спасении элементов грядущей свободы в деморализующих условиях современности; боевая платформа Ницше (тактический индивидуализм) до сих пор смешивается с его проповедью свободы личности. Стремление к этой свободе — категорический императив новой морали; первая формула его — отрицание существующих моралей.

«Сверхчеловек» у Ницше не антропологический тип. Сам он неоднократно принимает возражать Дарвину и, тем не менее, пользуется Дарвином: но пользуется, как случайно подобранной на пути хворостиной, чтобы нанести удар подвернувшемуся под ноги схоластику; нанести удар, отшвырнуть, обтерев при этом руки.

«Обидная ясность», — морщится Ницше, упоминая о Джоне Стюарте Милле. В глубине души не мог не питать он подобных же чувств и к Дарвину. Но и *обидными ясностями* дерется он в

пылу боя. Все для него, где нужно, — средство, чтобы сбить с ног. Здесь устроить католичеству засаду из Боклей⁹, Миллей, Дарвинов; там пустить под ноги почтенным ученым иезуита.

Сомнительно видеть в биологической личности сверхчеловека; еще сомнительнее, чтобы это была коллективная личность человечества. Скорее это — принцип, слово, логос или норма развития, разрисованная всеми яркими атрибутами личности. Это — икона Ницше. Учение Ницше о личности — ни теория, ни психология; еще менее это — эстетика или наука. Все более это — мораль, объяснимая в свете теории ценностей — теории символизма.

Ницше драпировался во все, что попадало ему под руки. Как попало, окутывает он свои символы тканью познания. Но если соткать в один плащ разноцветные одеяния Ницше — мы получили бы плащ, сшитый из лоскутов, где каждый лоскут оказался бы догматом, требующим критической проверки. При желании отыскать единство этих догматов пришли бы к жалкой схоластике — не более: но в лицо тому, кто увлекся бы подобным занятием, захохотал бы сам Ницше. Приводить Ницше к идеологии столь же благодарное занятие, как отыскивать смысл великой идеологии Канта в заржавленном пере, которым были написаны последние страницы его «Критики», или в нюхательном табаке, которым мог пользоваться старик. Догматические утверждения Ницше — всегда только известковые отложения на какой-нибудь жемчужине: жемчужиной оказывается тот или иной практический совет, как бороться с вырождением, как вырастить ребенка — новую душу, из которой будет соткано тело сверхчеловека, указание на то, что есть ценность.

Как творить ценности? Вот кипящее стремление Ницше. Как разжечь солнечный свет там, где перед нами лишь груда потухающих углей? Как превратить эти уголья в уголья солнца, расплавить, чтобы, как вино новое, потекли они в жаждущие уста и кровь в вино претворили, пресуществили человека. «Пейте от нее все: вот кровь Моя Нового Завета¹⁰», — говорит Христос; но только тогда кровью станет вино, когда пьяная счастьем кровь, кровь, в вино претворенная, нам мир преобразит: опьяненные счастьем, мы тогда измерять будем силу своего восторга страданием крестным. Только Христос и Ницше знали всю мощь и величие человека.

«Не выпивает ли душа каплю счастья — золотого вина», — восклицает Заратустра, покрытый пятнами солнечных листьев. Здесь совершается тайна причастия светом. И нет ему слов

ответных в нашей культуре; и только из дали времен, из погасающих зорь христианства, что будто леопардовой шкурой укрыли вечереющий эфир, — оттуда, откуда поднимается вздыхающее счастьем дуновение, — будто с детства знакомый, давно забытый голос: «Пейте от нее все: вот кровь Моя Нового Завета».

Не надо обращать внимание на форму символических проповедей; она отражает эпоху. И не в догматах — суть религиозных учений. Ницше можно сравнить с Христом. Оба уловляли сердца людские, голубиную кротость соединили со змеиной мудростью.

Откроем любое место из «Заратустры»: оно будет ни с чем не сравнимо, но что-то в Евангелии ему откликнется. Сходство ли здесь противоположностей, противоположность ли сходства — не знаю. Но вот: белые голуби тучей любви окружают Заратустру, своего нового друга. Этим образом кончается Заратустра. Вспомним: «Заповедь новую даю вам: любите друг друга, как Я возлюбил вас». «Любите ближнего»¹¹. — «Разве я призываю к ближнему? — говорит Ницше. — Скорее я советую вам бегство от ближних и любовь к дальним». Но ведь не в буквальном смысле заповедал любить ближних Христос, сказавши: «Я — меч и разделение»¹². Любовь к ближним — это только алкание дальнего в сердцах ближних, соалкание, а не любовь в ближнем близкого, т. е. «мира сего». «Не любите мира сего», т. е. старого мира, ближнего, в его разлагающемся образе: любите его в образе дальнем, хотя бы и казался призрачен этот образ. «Выше, чем любовь к людям, кажется мне любовь к... призракам, — говорит Ницше; — призрак, который скользит над тобой, брат мой, красивее, чем ты... Но ты боишься и бежишь к своему ближнему». Образ Воскресшего, призрачно возникающий среди рыбаков галилейских, не был ли этим стремлением к дальнему в сердцах апостолов? В проповеди Христа и Ницше одинаково поражает нас соединение радости и страдания, любви и жестокости. «Огонь принес Я на землю, Я — меч и разделение»¹³. «Подтолкни падающего», — мог бы сказать и тот и другой одинаково и по-разному оформить. Но смысл их не в форме, а в гипнозе переживаний, подстилающих форму.

Оба соединили кровь с вином, тяжесть с легкостью, его с полетом. «Бремя Мое легко»¹⁴, — заповедал Один. Заратустра, учитель легких танцев, приглашает нас вырастить кручи, чтобы образовались бездны, над которыми можно было бы танцевать. Но отсюда — бремя поднятия на кручи, отсюда — муки рождения легкости. «Создавать — это является все легким осво-

бождением», но «для того чтобы созидающий сам стал ребенком, снова родившимся, для этого он должен спуститься, стать также роженицей и желать более роженицы». Вот какая легкость — легкость Заратустры: анестезия пробитых гвоздями ладоней — полет головокружительного страдания. Это головокружение в тяжести самоуглубления выразилось у Христа в том, что он ощутил в себе Бога: «Отец во Мне»¹⁵. Но Бог христиан — начало и конец всего. «Не смотрите, откуда вы пришли», — восклицает Ницше; поэтому восстает он на начало всего — старого Бога: преследует его и в его попытках загородить будущее. Но для самого Ницше конец это — сверхчеловек, «сверхчеловек, а не Отец во мне», мог бы он воскликнуть и согласиться: «И я в нем». «Красота сверхчеловека спустилась на меня, как тень. Ах, братья мои! Какое мне дело до богов». Бог умер для Ницше, старый Бог с длинной седой бородой не существует: его убил «сквернейший» человек (как знать, не Вагнер ли, заставивший Вотана¹⁶ проделать тьму неблагоприятных проступков?). Старый Бог превратился для Ницше в того ребенка, которого собирается родить его душа. Но Христос, принявший в душу Отца, не превратил ли Он Отца еще и в своего ребенка — духа благодати, исходящего от Отца, Которого Он послал к нам. Себя называет; Христос источником благодати, т. е. тем, кто дарит. «Но я тот, кто дарит, — воскликнул и Заратустра, — и чужестранец, и бедняк могут срывать плод с моего дерева».

Один как бы заклинает нас: «Оставайтесь верными небу». — «Оставайтесь верными земле», — заклинает другой и называет душу, это испарение тела, «лазурным колоколом неба». Когда говорит: «Оставайтесь верными земле», не договаривает «и небу». Когда Христос учит верности небу. Он вдруг останавливается, как бы не договаривает, вздыхает: «Многое имел бы Я вам сказать, но не поймете, а вот пошлю вам Духа Утешителя; Он наставит вас на всякую истину»¹⁷. И восхищенное духом христианство создает образ, к недосказанному вздоху Христа: град новый, Иерусалим, спускающийся с неба на землю. «Оставайтесь верными небу»... — «и земле», — утаил во вздохе Христос. «Новой земле», да «новой», — соглашается и Ницше; и оба говорят о мече и разделении.

Оба вкусили вина невыразимых восторгов и крови распятия крестного. Один учил о Себе, что Он — «Сын Божий и человеческий», другой учил о смене душ наших, превращенных Цирцеей¹⁸ прошлого в верблюдов, — о ребенке. Путь освобождения нашего назвал он превращением верблюда (носителя ста-

рых скрижалей) в льва, и льва (т. е. сокрушителя скрижалей) в ребенка, которого полюбил Христос: «Если не будете, как дети, не войдете в Царство Небесное»...¹⁹ «и земное»²⁰, — не договаривает Он, но договаривает Откровение Иоанна. На остров детей зовет нас с собой Заратустра, омытый лазурью — чего? лазурью моря, лазурью неба, лазурью души? Не все ли равно, потому что земля, душа, небо — все это «мост и стремление к дальнему» — все это одно, как было одно для Христа «Он и Отец». Тут символика Евангелия, если разбить на ней кору мертвого догматизма, крепко срастается с символикой Ницше, совпадая в сокровенной субстанции творческих образов. И то, что утверждается этими символами под глубиной богоборчества, возносит нас на единственный путь, роковой и страшный. «Будете, как боги», — искушал Змей. «Неизвестно, что будем, — вздыхает в священном ужасе св. Иоанн, — знаем, что будем подобны Ему». «Вы — боги», — объявляет нам Ницше и сходит с ума. «Я — бог», — восклицает Кириллов у Достоевского и застреливается. А мы стоим перед роковой, подступающей к сердцу тайной. И она смеется нам в душе, улыбается так грустно, красными полыхает на западе зорями. И там, на горизонте, стоят они, оба царя, оба — мученика, в багрянице и в тернии, — Христос и Ницше: ведут тихий свой разговор.

Отрицая «землю», Христос называет нас «сынами чертога брачного»²¹ и идет пировать с мытарями в Кану Галилейскую; и далее: сулит нам воскресение в теле. Отрицая небо, Ницше низводит его на землю. Утверждая небо, Христос возвещает нам, что его, как и землю, истребит огонь. Утверждая землю, вырывает землю Ницше у нас из-под ног. Мы стоим на черте, отделяющей старую землю с ее небом, людьми и богами от... от чего? Этого не сказал Ницше. Расхохотался и замолчал. Говорят, накануне рокового дня своей болезни Ницше много и исступленно смеялся, лег спать, и... Ницше, перестал быть Ницше.

Куда унес он это дикое веселье, куда голубую свою унес он нежность? Он оставил нас перед загадкой, предвестием. В душе своей он унес то, чего никто не уносил.

Ницше стоит особняком не только от Канта, Бетховена, Гете. Но и Шопенгауэр, Ибсен, Вагнер не имеют с ним ничего общего, хотя их и соединяет подчас родственность философских идей. Но что для Ницше идеология?

Ницше пытается ассимилировать чуть ли не все философские, эстетические и художественные школы нашего времени. Забавно, что процесс усвоения Ницше в своих расстроенных

желудках они выдают за одоление Ницше. Но это преодоление Ницше в области морали и художественного творчества носит скрыто реакционный характер: это — усвоение жаргона без душевного ритма, сопровождающего жаргон. Все повернули назад, все предали Ницше.

И одинаково забытый — не в багряницу, в зарю облеченный, стоит он перед современниками, одинаково противопоставленный гениям прошлого и настоящего. «Свет мой даю вам», — обращается он и к нам. Но мы говорим об «учении Фридриха Ницше» и не видим распятого Диониса в окровавленных клочьях риз. И с нами говорят его ученики — эти «высшие» люди, пришедшие к нему. Глядя на них, он мог бы сказать: «Все эти высшие люди, может быть, они еще пахнут? О, чистый воздух вокруг меня!.. Они еще спят, эти высшие люди, в то время, как «я» бодрствую; *это* не настоящие мои последователи. Не их поджидаю я здесь на своих горах».

Душу Ницше приводит к земле. Душа для него и есть тело, но тело, отряхнувшее пыль вырождения. Потому-то тело и есть душа. И, конечно, она не в совокупности психофизиологических свойств для Ницше. И еще менее понимает он душу спиритуалистически. «Чувство», т. е. эмпирика, и дух суть инструмент и игрушка: за ними лежит еще «Само». Совокупность ощущений есть для Ницше лишь методологическая оболочка как тела, так и души, т. е. пустая форма. Это не «Само». Дух, т. е. совокупность норм, предопределяющих и строящих бытие мира, не «Само». «Само» — телеснее духа и духовнее бытия.

Из-под ног — бытие, из сознания — дух вырывает у нас Ницше. Мы остаемся банкротами. Так ли? Бытие, как содержание сознания, и дух, как его форма, как чистый субъект, еще не есть «я» для Ницше. «Я» предопределяет и соединяет бытие и познание. Оно их творит. За пределами всех тех методов, с которыми мы подходим к Ницше, индивидуализм Ницше. «Индивидуальность» — самый этот термин употребляет Ницше в символическом, а не в методологическом смысле. Он вкладывает в него нечто совершенно неразложимое в методах науки и теоретической философии. Мы не знаем, был ли еще Ницше индивидуалистом в том смысле слова, который в него вложили мы.

Вообще сложна и запутанна проблема индивидуальности. Она преломляется в методах. Индивидуализм психики, по Гефдинг²², имеет физическое выражение в сумме энергии, которой располагает организм в состоянии зародыша, во время раз-

вития, а также в органической форме обнаружения энергии. Такова эмпирическая формула взаимодействия души и тела. Вместе с Вундтом²³ мы должны признать, что сумма физического обнаружения индивидуальности *менее* психического результата этого обнаружения, открывающегося нам в представлении о нем как о нашем «я». Но, быть может, индивидуальность наша коренится в бессознательном. Но понятие о бессознательном есть понятие о предмете сознания — ни о чем более: так наше «я» становится величиной мнимой. «Я», как неразложимое единство процессов, за пределами эмпирической психологии. «Я» не есть нечто неподвижное, неизменяемое в пределах психологии. Наше «я» оживает в процессе деятельности. Нужны новые процессы: процессы творчества. Не всякое творчество созидает себя. Творчество, обращенное на себя, есть творчество ценностей для Ницше. В нем гарантия жизни всего человечества.

Теоретическая философия определяет «я» из противоположения его в «не я». Здесь «я» превращается в субъект, а «не я» — в объект. Современная теория познания и внешний, и внутренний опыт объединяет в мире объекта. Субъект оказывается чистой внеопытной нормой, устанавливающей и мир опыта, и методологические формы опытного познания, и категории разума. «Я», как чистый субъект познания, есть неощутимое, бессодержательное и даже немислимое «я». Оно — предел мышления. Не таково «я» у Ницше. Оно соединяет познание с бытием в акте творчества. Бытие и познание есть уже процесс разложения творческой ценности в формах познания и чувственности. Творчество свободно от бытия, как от своей формы; но творчество свободно и от познания, ибо познание — форма творчества. Творчество есть соединение познания с бытием в образе ценности. И это-то творчество ценностей называет Ницше познанием, а себя — познающим, философом. Понятие познавания, как и всякое понятие, употребляет Ницше в символическом смысле. Мы уже видели, что в таком же смысле понимает он индивидуальность. Она для него ни лична, ни внелична, ни единична, ни всеобща, потому что категории всеобщего и единичного только методологические формы, а не теоретико-познавательные. Теория познания не дает нам прав говорить о всеобщих и единичных познавательных формах, а о формах всеобщего и единичного. Они предопределены нормой долженствования. Эта норма для Ницше лишь след, оставленный творчеством ценностей. Творчество и теория творчества для Ницше должна быть вне вопроса о том, творит ли ценности

личность, собрание личностей или сверх личное начало. Иначе ценности попали бы во власть психологии, метафизики или теории знания, тогда как творчество, предопределяя сложнейшие проблемы познания с их ответами на то, что «я» и «не я», уж, конечно, свободно от психологии, замкнутой со всех сторон теоретико-познавательным анализом. Оттого-то психологические доктрины «личности», «индивидуальности», «души» или «тела» — за пределом тех горизонтов, которые признал Ницше своими образами и идеями. (Ведь в душе у него было все новое.) «Душа», «тело», «я», «не я» — но ведь он стоял за чертой, где все это отдельно. «Душа» — это голубой колокол неба: на небе земля, с моим телом и душой. «Ну, конечно, душа — это тело», — сказал бы он. «Тело» — но оно гниет, но его придавил дух, когда из духа создали кандалы; тело — это новая плоть сверхчеловека. Все, что убивает во мне — ребенка, не я, но и я, — мост и стремление к дальнему. Вот что он сделал бы со всеми этими словами к ужасу систематиков, терминологов, методологов и теоретиков. Но Ницше до такой степени практик, что ему нет времени размышлять о том, в свете какой терминологии его воспримут. Он пользуется всеми средствами воздействия, чтобы внушить нам ту или иную ценность, — здесь наукой, здесь метафизикой, там — сладкой, сладкой песнью своей. Он — символист, проповедник новой жизни, а не ученый, не философ, не поэт: хотя все данные только философа, ученого или поэта у него были. Но то, что заставляло его быть Фридрихом Ницше, проповедником новых ценностей, вовсе не было пестрой амальгамой из поэзии, метафизики и науки. Более других подобны ему творцы новых религий. Задача религии: так создать ряды жизненных ценностей, чтобы образы их вросли в образы бытия, преобразуя мир: не только создать в мире мир, но и путем таких-то манипуляций сделать его реальным себе к другим. Пусть наука и философия потом оформят нам созданные ценности, выведут причины, заставившие нас глядеть на мир преобразенным взором: не анализ нашего преобразования, не естественнонаучное изъяснение нам важно, а самый факт постижения себя и мира в нужном блеске. Все это будет потом, а пока творить, творить этот блеск звал нас Ницше, — ведь черная ночь вырождения обступила со всех сторон. Пусть ученый нам скажет впоследствии, что наш организм требует, самосохранения ради, чтобы мы преобразили наш взгляд на жизнь, философ напишет трактат о «власти идей», экономист объяснит нас социальными условиями среды, и трактат о дегенерации в связи с прогенерацией изготovit

опытный психиатр. Все это будут, пожалуй, и точные методологические объяснения. Но истина вовсе не в точности: она в ценности. Мы живы цельностью постижения жизни, а не методологическим шкафом с сотнями перегородок. В каждой, пожалуй, найдем жизнь и себя в ней, изъясненных методологически. Множество методологических «я», методологических цельностей, — ни единой цельности живой. А ежели мы поверим, что жизнь и есть это множество нас самих, отраженных под разными углами, в ужасе воскликнем: но это будет хор методологических голосов, суетливо спорящих друг с другом. Крикнем — и распадемся на правильные квадратики по числу отделений методологического гроба.

Только в творчестве живая жизнь, а не в размышлениях над ней. «Я», — говоришь ты и гордишься этим словом, — восклицает Ницше. — Твое тело и его великий разум... не говорят «я», но делают «я»».

Можно ли говорить «Учение Ницше о личности», минуя личность самого Ницше? Все учение и весь блеск переживаний ему нужен, чтобы создать себя в нужном и ценном образе. Этот образ в себе предошущает он как новое имя. К нему применимы слова Апокалипсиса: «Побеждающему дам вкушать сокровенную манну; и дам ему белый камень и на нем написанное новое имя, которого никто не знает, кроме того, кто получает» (Иоанн). Пересоздать небо и землю по образу и подобию нового имени — вот что хотел Ницше. Это значит: изменить в себе формы восприятия земли и неба: «И будет новая земля и новое небо». Тут слова его звучат как гремящие трубы ангелов, возвещающих в «Откровении» гибель старых времен, пространств и небес. Но гибель старых богов и ветхого человека возвещает Ницше. «Дальше идти некуда» — вот что говорит он.

Кто подобен безумцу сему в его кощунственной дерзости? Факелом своим поджигает мир, одной ногой стоя на тверди лазурной, ибо твердь уже, как стекло, другой попирая землю, красным одетый зари хитоном. Кто подобен безумцу сему? Пришел к горизонту, клянется, что старая земля и старое небо уже миновали в его душе. Кто подобен ему?

Только раз в истории раздавались эти речи, когда поставили перед Каиафой безумца из Назареи. И тогда сказали: «Распни Его». И распяли.

И вот вторично в сердце своем распинаем мы Ницше, когда он склоняется над нами в царственной своей багрянице, шепча: «Как можешь ты обновиться, не сделавшись сперва пеплом?» Склоняется и зовет: «Ты должен совершить набег на

небо». Но мы убегаем от Ницше в прошлое, в книги, в науку, в историю — дальше, все дальше. И там встречаем другой образ, все в той же багрянице, и он говорит: «Царствие Божие восхищает силой»²⁴. Так стоят они — багрянородные сыны человечества, и ведут свой безмолвный разговор: и хотя понимаем по-разному мы их слова, противопоставляя друг другу, но с обоих мы совлекли багряницу, обоих распяли в сердце своем.

«Еще один раз хочу я идти к людям: среди них я хочу закатиться; умирая, хочу дать им свой богатый дар». Кто это говорит — Христос? Нет, Фридрих Ницше. «Огонь принес Я на землю: о, как хотел бы Я, чтобы он разгорелся». Это говорит Ницше? Нет, Христос...

После Ницше мы уже больше не можем говорить ни о христианстве, ни о языке, ни о безрелигиозной культуре: все объемлет в себе религия творчества жизни... даже ветхих богов. Ницше понял, что человек уже перестает быть человеком, и даже образ бога к нему неприменим; эту страшную тайну носил он в себе и как мог он передать ее словами? Потому-то «Заратустра» его — ряд символов. Символы «не говорят» у Ницше: «они только кивают: глупец, — восклицает он, — кто хочет узнать от них что-либо». А учение его о «морали», о «добре и зле» и о «вечном возвращении» — это легкий покров, брошенный на страшную тайну: если освободить этот покров учения от противоречий и тактических приемов изложения, за которые не стоит сам Ницше, от «учения», пожалуй, ничего и не останется. «Учение Фридриха Ницше» превратится в андерсеновское царское платье: его вовсе не будет.

Останется сам Ницше. И он не учит, он, как и его символы, ничему не учат; но протянутой десницей он показывает на нас, шевелит устами: «Ты *это* знаешь, но ты этого не говоришь» («Заратустра»). Что, что там говорит он?

Но он не говорит: он только кивает нам без слов.

Касаясь личности, подобной Ницше, в его творениях, я прохожу молча мимо самих творений; вот справедливый упрек, предъявленный мне! Надо же показать, в самом деле, структуру его идей, — разобрать идеологию.

И я отказываюсь.

Повторять общие места об индивидуализме, имморализме, аморализме, морализме, а также оживлять в памяти все прочие «измы», указывать на влияние Вагнера и Шопенгауэра, качать головой при упоминании об имени Канта и, наконец, вытаскивать архив по вопросу о ссоре Ницше с Вагнером — все это известно мало-мальски интеллигентному человеку из деше-

веньких компиляций, журнальных статей и прочих «*Божьей милостью открытий*».

Хорошо известна банальная формула философии Ницше, — вернее: *хорошо неизвестна*.

Чтобы иметь исчерпывающее представление хотя бы об основных тезисах его платформы, — нужно года изучать базельского профессора и внешне, и внутренне. Внешне: быть образованным классиком, основательно знать историю древней и новой философии и иметь серьезное представление о греческой и немецкой литературе. Внутренне: но вот для этого-то и нужно знать личность Ницше; или уметь ее живо воссоздать в себе самом (что не так легко, как думают ницшеанцы); или же съездить к тем лицам, с которыми связывала Ницше дружба. Следует также внимательно изучить сочинения Якова Бургхардта, во многом оживившие мысль гениального человека.

А находить в ницшевской идеологии все новые и новые стороны — на это у меня нет бессовестности; это значит: приурочить колоссальное здание, им воздвигнутое, к тому или иному животрепещущему вопросу. Но приурочивать к тому, что полно *трепетанья* и только *трепетанья* — *не полета*, — приурочивать к современности, в которой все вопросы решаются *трепетом*, это значит: обрывать орлиные перья для украшения себя.

Отыскать *новое* у самого Ницше вовсе не составит труда: еще и теперь Ницше — неисчерпаемый источник, хотя вся наша эпоха — почерпнутая из него, все еще черпает воду его живую... столь обильно и столь легко, что у нас возникает сомнение: черпая из Ницше, не черпаем ли мы... мимо Ницше?

В каждом его афоризме концентрирован ряд мыслей, ряд переживаний, облеченных в небрежную форму: точно мудрец, путешествующий инкогнито, озадачит наивного попутчика, и тот не знает, имеет ли он дело с безумным, шутком или пророком.

Углубляясь в афоризмы, вы открываете почти в любом из них тернистый идеологический путь. Можно задавать читателю задачи на идеологическое построение, предлагая решить афоризм Ницше. Развертывая смысл афоризма, мы замечаем его двусторонность: в одном направлении растет его логический смысл; вскрываются сначала едва уловимые намеки на те или иные научные эстетические построения, вскрывается защита и критика этих построений; обнаруживается эрудиция Ницше, а также умение, где нужно, спрятать ее в карман; диалектика блещет — диалектика врага диалектики. В другом направлении развертывается пафос, вложенный в любой афоризм;

он указывает нам подчас на сокровеннейшие переживания самого Ницше, укрытые легким сарказмом или стремительным парадоксом. Все заковывается в образной форме и подносится нам с пленяющей нас улыбкой тонкого эстета: афоризм становится эмблемой переживания; переживание — эмблемой мысли: и ни тем, и ни другим, но и тем и другим — всем вместе: символом становится у Ницше афоризм.

Потрудитесь теперь составить себе верное представление об этой идеологии; задача трудней, чем думают идеологи Ницше, приучившие нас с трогательной наивностью верить в то, что жиденское *credo*, приписываемое ими Ницше, — действительно его *credo*. По крайней мере, я это испытал, прочитывая раз в седьмой «Заратустру».

Правильно понятое учение Ницше равняется банальной формуле, определяющей это учение, плюс той же формуле, преломленной сквозь сумму его афоризмов. Таковы чисто формальные затруднения для честного изложения Ницше; если к этому прибавить еще соображение о том, что к любому афоризму Ницше необходимы комментарии, что все комментарии эти могли бы составить десятки томов, а эти тома не написаны вовсе, то... лучше или формально изложить признаки, характеризующие писание Ницше, или вовсе не говорить о нем ничего. Сталкиваясь с Ницше, обыкновенно идут совершенно другим путем: не так его изучают: не слушают его в «себе самих»; читая, не читают: обдумывают, куда бы его скорей записать, в какую бы рубрику отнести его необычное слово; и — рубрика готова: только Ницше в ней вовсе не уместается. Тогда поступают весьма просто и решительно. Обходя и исключая противоречия (весь Ницше извне — противоречие), не стараясь вскрыть основу этих противоречий или вскрывая ее не там, легко и просто *обстругивают* Ницше: и ветвистое дерево его системы глядит на нас, как плоская доска; затем проделывают с *доской* решительно все: или ее выкидывают, или сжигают, или прилаживают к домашним своим потребностям, или же заставляют молиться на деревянный идол; деревянное ницшеанство, деревянная борьба с Ницше — вот что нас встречает на пути, к которому звал Ницше. Так поступают все идеологи, все популяризаторы: *плоская доска* из общих суждений о *свободе личности*, о *предрассудках морали* — вот что нас тут встречает; и эту-то *сухую древесину* навязали широкой публике как заправское ницшеанство!

Методологическая обработка тех или иных «*черт философии*» Ницше — вполне допустима; более того: желательна.

Только не следует забывать, что тут мы анализируем Ницше вовсе не для живых потребностей души, а для решения вполне серьезных, почтенных, но академических вопросов; т. е. можно освещать проблему ценностей у Ницше в свете этой проблемы у Маркса, Авенариуса, Риккерта²⁵, но нельзя результатами такого сравнения выражать Ницше «*невыразимого*», молчаливо смеющегося нам.

Все же такая обработка плодотворнее и скромнее, нежели крикливое заявление о сущности идеологии ницшеанства, потому что идеология эта — не идеология вовсе. В первом случае изучаем мы самые клеточки древесины, образующей дерево ницшеанства, и вовсе не убиваем мы дерева; а вот если его обстругать, тогда — прощай, шелестящая крона афоризмов-листьев. Но стругали: будут и впредь стругать.

В свете теории Дарвина, как и в свете позднейших исследований в области классической филологии, в свете учения древнего Патанджали, как и в свете философом современного нам Риккерта, — не рухнет дерево ницшеанства, окрашиваясь в закатные, ночные, утренние тона. И теория знания, и теория творчества, и теория происхождения греческих культов только углубляют поверхностно воспринятого Ницше. Касаться этого вопроса в короткой статье при всем желании (слишком много тут можно сказать) я не имею возможности: тут мы в центре вопросов, требующих жертвы многих поколений для решения, — но вопросов, которых нам никогда не избежать.

Я желаю лишь подчеркнуть, что когда речь идет о воззрениях Ницше, то мы имеем дело: 1) с системой символов, захватывающих невыразимую глубину нашей души; 2) с методологическим обоснованием этих символов в той или иной системе знания; такое обоснование возможно, хотя и формально: все же это «добрая» ни к чему не обязывающая форма отношения к ницшеанству благороднее, безобиднее хаотической метафизики популяризаторов, мнящих, будто они раскрыли невыразимое в Ницше; 3) кроме того, мы сталкиваемся с серией противоречивых мирозерцаний у самого Ницше, если будем развертывать идеологии его афоризмов, 4) наконец, перед нами сводка хорошо известных идей о сверхчеловеке, личности и вечном возвращении, в оправе популяризаторов — т. е. Ницше в деревянном гробу, мы — вокруг, и лектор, или писатель, вполуборота к нам: «Милостивые государи, учение Ницше в том, что 1) личность — свобода; 2) человечество явит сверхчеловека, 3) все возвращается»... Но первый пункт — многосмысленен и туманен, второй — смесь дурно усвоенного Дарвина с дурно

усвоенной экономикой, пункт третий — математический парадокс, основанный на ряде погрешностей... И мы закапываем Ницше, насильно заколоченного в гроб, не подозревая, что живой он — не мертвый...

О, коварный популяризатор!

Я отказываюсь к нему присоединиться: не излагаю философского «credo» Ницше.

Задача моя — остановить внимание на личности Ницше; указать на то, что «*невыразимое*» у Ницше, характеризующее его как «*нового*» человека, словно предопределено всем развитием нашей культуры; что его «*невыразимое*» — не его только, но и «*наше*»; только в эпоху, предшествовавшую появлению Христа, совершалось то, что совершается в глубине нашей души; только эта эпоха может навести нас на верный путь, по которому должны мы идти, чтобы понять Ницше. Храм новой души воздвиг Христос: и история повернула свое колесо; какой-то храм пытался выстроить Ницше, не потому, что хотел, а потому, что верно подслушал совершающееся в чутких душах, где все — обломки рухнувших ценностей.

Ницше первый заговорил о возвратном приближении Вечности — о втором пришествии — кого, чего?.. И сказал больше всех не словами; сказал молчанием, улыбкой — «*ночную песней*» и обручением с Вечностью: только от нее хотел он детей: и потому он хотел — вечных детей; и потому-то боролся с гробовым складом обломков, заваливших нашу душу, — боролся со всем *складом современности*. Не косметические румяна — краски его слов: песня о возможном счастье в лицо предстоящей смерти; но смерть нарядилась в его слова: перед нами косметика ницшеанства; и мы верим, что когда принимаем *его* — его принимаем, когда боремся — с *ним* боремся.

А лик его — все тот же — смеется и плачет, грозит и благословляет, вспыхивает криком и угасает в безмерном страдании: «Или, или, ламма савахвани!»²⁶ Руки раскинутые — распятые руки — благословляют нас. Странен жест, с которым, непонятый, прошел он тут — среди нас: с таким жестом висят на кресте, но и возносятся; такой жест создает боль: но благословляет — он же; с ним молятся, им проклинаят...

Какой, там, стоит он? — Какой?

Если Христос распят человечеством, не услышавшим призыва к возрождению, — в Ницше распято смертью само человечество, устремленное к будущему: и мы уж не можем вернуться — мы должны идти па распятие — должны: смерть, тихо разлагающая нас, пока мы спим, распинает нас при нашем пробужде-

нии, мстя за долгий сон: и борьба с ней — на кресте; мы должны идти к Голгофе нашей души, потому что только с Голгофы открывается нам окрестность будущего — должны, если вообще мы хотим будущего; и Ницше, сам распятый, зовет нас к нашему долгу: я не знаю более благородного, более страшного, более возвышенного пути, более вещей судьбы. Ницше сам себя распял.

Как знать, может быть, в его кресте возродится другой крест, собиравший вокруг себя народы и теперь... поруганный.

Крест Ницше — в упорстве роста в нем новых переживаний без возможности сказаться им в ветхом образе вырождающегося тела.

С Ницше мы или он без нас?

Нет, мы не с ним.

Мы уже предали его путь: в хорошо известные закоулки свернули мы, гибельные для детей наших. Нам было совестно свертывать с рокового пути; потому описали мы порядочную дугу и оказались у родного очага в халате, в туфлях, со стаканом чая; а хитрую параболу, описанную трусливости ради, называли мы преодолением Ницше, уверяя себя и других, что Ницше остался у нас за плечами: комфортабельное преодоление!

Вперед зовем мы: надо бы это *вперед* назвать *назад*.

И потому-то в другом «*назад*» — действительное «*вперед*»!

Маска и лицо встречает нас в Ницше: то *лицо*, то *маска* глядит на нас со страниц его книг; маска — экзотизм; лицо — стремление к дальним ценностям: к вечным ценностям, отошедшим от нас в даль прошлого и будущего. Куда идти — в прошлое или будущее? Но уходение в прошлое — мнимое уходение: оно — только предлог стояния на месте; и во имя действительного стремления к возрождению Ницше предаёт анафеме прошлое, видя в нем уловку настоящего, отказавшегося от борьбы со смертью — *настоящего без Голгофы. От настоящего*, именующего себя *прошлым*, — струится для него зараза и разложение: и вот в черной маске мстителя стоит он перед старыми ценностями. Сорвите маску с его слов — не увидите ли вы, что проклятие *старому* часто непонятая любовь: так люди, потерявшие близких, способны казаться равнодушными к тому, над чем сжимается их сердце.

Вся деятельность Ницше разбивается на два периода: декадентский и на период написания «Заратустры». Промежуточным периодом оказывается стремление Ницше опереться на социологические данные. Первый период окрашен влиянием

Вагнера и Шопенгауэра: тут у него еще буржуазный склад мысли. Приветствуя пробуждение в культуре «духа музыки», он указывает на Вагнера как на знамение эпохи, как на провозвестника мистерии жизни. И незаметно для себя заслоняет мистику жизни подмостками сцены: ритм становится у него судорогой. Гостеприимно принимает он смерть под свое покровительство в лице богоподобных мясников «Кольца» — на самом деле актеров, только актеров. Так пробуждение ритма смешивает он с вагнеровской позой — гениальной позой, но — позой. И вырастает для Ницше апофеоз безобразия — Вагнер. Тут осознает он в себе декадента: неспроста же проклинал он Вагнера и его напыщенную риторику декадентства. Себя проклинал в себе самом. «Ах, этот старый разбойник! — восклицает он по адресу Вагнера. — Он разгадал в музыке средство возбуждать усталые нервы, он этим сделал музыку больной». Возрождение духа музыки Ницше связал сперва с возрождением личности. Симптомом возрождения признал Вагнера, сумевшего, по его словам, «отравить болезнью даже и музыку».

Ницше пришел к музыке, анализируя дионисические культуры древности. В истории развития человечества увидел он две силы: силу динамики и статики. Жизненный ритм личности отображается в музыке. Музыка взрывает в нас новые силы, но чрезмерный взрыв может разорвать и нас. И вот является миф — этот предохранительный клапан, закрывающий от нас музыкальную сущность жизни. Смена ритма мифическим образом, построенным и predetermined ритмом, в истории человечества отображается по Ницше борьбой духа Диониса с Аполлоном. В трагедии образ налагается на ритм. Тут — своего рода приложение алгебры (ритма) к геометрии (мифу). Но образ в трагедии расчленяется: получается система образов, определяемая коллизией.

Образ, принявший в себя ритм, начинает питаться ритмом — размножается; образуется история развития образов. История развития образов — история развития религиозных культов; законы этого развития — законы развития религии; нормы развития впоследствии образуют религиозные догматы; приспособленные к познанию, эти догматы становятся идеями. Когда же идея становится центром общественной кристаллизации, она превращается в идею морали. Итак: творческий образ паразитирует на ритме; познание — на образе, мораль — на познании. У жизненного ритма разводится много паразитов — и он хиреет, а с ним хиреет и личность. Возвращая личность к ее музыкальному корню, Ницше опрокидывает религию, филосо-

фию и мораль. Ницше верно поставил вопрос; но, решая его при помощи Вагнера, оказавшегося *обманщиком*, он в сущности возрождает *не героя, а актера, не жизнь, а сцену*. Спыхватившись, Ницше указывает на три поправки к своей эстетике: 1) *чтобы театр не господствовал над искусством*, 2) *чтобы актер не возвращал художника*, 3) *чтобы музыка не обращалась в искусство лгать*.

И мы, поклонники «декадента», и только «декадента» Ницше, просмотревшие его призыв к здоровью, поступаем как раз наоборот: 1) превращаем театр в храм революцией на сцене: взрыв бутафорских огней, 2) падаем ниц пред режиссером, 3) раздираем себе уши лживой музыкой, хорошо еще, если Вагнером или Скрябиным (в чуме есть своя красота); нет, — мы раздираем уши Регерами, Штраусами, Дебюсси²⁷, способными симфонию превратить в *кавалерийский марш*. Уши наши достаточно разорваны: кто-то их еще разорвет?

Операционным ножом, случайно подобранным на пути, — биологией, отсекает Ницше себя от себя самого, связанного с передовыми дегенерантами своего времени — Шопенгауэром и Вагнером, — и создает «Заратустру». Здесь остается непонятым в наши дни. А из Ницше, декадента, вагнерианца и тайного пессимиста — партнера Шопенгауэра по игре на флейте, вырождающаяся буржуазия всех стран создала себе божка. Мило разделяет он с Вагнером тронное седалище. Воображаю себе тут гримасу живого Ницше. Все это относимо к рубрике: «*Сквернейший человек* в роли Симеона Богоприимца».

Три признака характеризуют для Ницше декадентство: ложная возвышенность, выдуманность и наивничанье. «Будем блуждать над облаками, будем бороться с бесконечным, окружим себя великими символами», — смеется он, и добавляет: *Vim-bum!*.. И мы боремся с бесконечным, в спокойном кресле концертного зала; добрые простые, но смышленные люди в наши дни заявляют нам, что они идут «к *последнему кощунству*» (вчера они пописывали в газетах); и на них разевают рты девицы а là Боттичелли²⁸ (вчера мирно забавлявшиеся танцами) — сплошное «*vumbum*»! Вместо того чтобы понять проклятие Ницше, точно предвидевшего за 25 лет степень нашей изломанности, мы, с хитрой улыбкой, почтительно выслушиваем проклятие: «великому человеку-де свойственны превеличения!»...

Так-таки усаживаем Ницше рядом с Вагнером.

«*Vumbum*» — вот что мы сделали с Ницше.

Поэтом называем мы Ницше. «Только глупец; только поэт» — язвит Заратустру один волшебник. Мы даже способны взвалить на плечи *плоскую доску — систему Фридриха Ницше*, — чтобы нести ее... в археологический шкаф культуры, в виде священной реликвии. Так спокойнее: а то *бревно* имеет способность бить по голове: *теория* Ницше оказывается *практикой*; вот чего мы боимся, запирая бревно па замок.

Ницше не перечисляет методологий, говоря о личности: *перечислять*, когда пришло время *действовать*, — значит писать вилами по воде. «Идем, идем! — раздается возглас в «Заратустре». — Пора крайняя пора».

«Пора, поздно: пора, — соглашаемся и мы, — пора... спать». Гасим свечу, завертываясь теплыми догматами.

Ницше не боролся с догматами в академическом споре: на войне, как на войне — он их обламывал. Только на завоеванной позиции поднимал забрало воина: тут он не доказывает; он говорит нам без слов, улыбается...

«О душа моя, теперь нет души, которая была бы любвеобильнее тебя... Кто мог бы смотреть на твою улыбку и удержаться от слез». «Не говори больше, выздоравливающий, — иди к розам, к пчелам, к стаям голубей!» Кто это говорит: Христос? Нет, Ницше.

И мы умолкнем: не будем говорить *об учении Фр. Ницше*. Где оно? Ведь *здесь* и сам он молчит: он улыбается, зовет; не доказывает — *показывает*: тут Ницше эзотерик, зовущий нас на оккультный путь; тут его «*йога*», его практика; он встречает нас громом и молнией; но и входящих в храм Деметры²⁹ в ночь *Эпиптий* тоже встречал гром; этот гром — гром очистительный. «Хотите ли моей радости?» — спрашивает нас Ницше. И тот, кто *видит* его, *скажет* ему: «Иду за тобой, Равви!» Не напоминает ли тайная вечеря, которую мы начинаем тут с ним, иную вечерю, когда *Иной*, отдавая Себя, говорил: «Пейте от нее все: сия бо есть кровь Моя Нового Завета»... Далее — последнее испытание: ужас Голгофы и светлое воскресение преображенной личности.

У Ницше есть своя Голгофа.

Когда новообращенный говорит, что он нашел в *себе себя*, Ницше ему отвечает: «Так выдержи *себя* в Вечности, если ты — ты». Свою Голгофу индивидуализма, — эту гимнастику упражнений духа, — называет он «*вечным возвращением*».

«Вечное возвращение» — снаружи это детерминистический парадокс. Утверждение бессмертия этой жизни без всякой бутафории «инобытия». Здесь он как бы говорит нам: «Если ты

силен духом и выдержишь самого себя, то я тебе открою, что восторг твой с тобой: восторг этой жизни; но только и есть у тебя эта жизнь во веки веков. Ну? Что осталось с твоим восторгом?»

Все повторяется. Сумма всех комбинаций атомов вселенной конечна в бесконечности времен; и если повторится хотя бы одна комбинация, повторятся и все комбинации. Но спереди и сзади — бесконечность; и бесконечно повторялись все комбинации атомов, слагающих жизнь, и в жизни нас; повторялись и мы. Повторялись и повторимся. Миллиарды веков, отделяющих наше повторение, равны нулю; ибо с угасанием сознания угасает для нас и время. Время измеряем мы в сознании. И бесконечное повторение конечных отрезков времени минус течение времени, когда нас нет, создает для нас бессмертие, но бессмертие этой жизни. Мы должны наполнить каждый миг этой жизни вином счастья, если не хотим мы бессмертного несчастья для себя. Учитель легкости, Заратустра, требует от нас радостного согласия на это: в сущности, он надевает на нас багряницу адского пламени и коварно смеется при этом: это «не пламя, а лепестки красных роз». «Как? — мог бы воскликнуть убийца матери и сестры Александр Карр³⁰. — Бесконечное число раз я буду стоять над матерью с топором и потом всю жизнь носить с собой ужас раскаяния? Ты еще требуешь от меня и этот ужас превратить в восторг?» — «Да, — сурово ответит ему Заратустра—Ницше. — Я этого требую: или не вкусишь ты моего здоровья!» Но «иго мое легко есть», мог бы прибавить он, спрятав улыбку. И от всякого, кто ужаснется тяжестью предложенного искуса, Ницше отвернется, превратясь в сухого, безукоризненно вежливого, безукоризненно чисто одетого профессора классической филологии. В цилиндре, с красным сафьяновым портфелем (так он ходил) пройдет мимо, быть может, на лекцию. Вл. Соловьев не узнал в этой маске великого тайновидца жизни: указывая на «*Ницше в цилиндре*», он обмолвился презрительным: «сверх-филолог»³¹, как обмолвливаемся мы в сущности презрительным «только поэт». И проглядываем его сущность. Но если был у нас хотя один момент безумного увлечения Ницше, когда комната шаталась и, отрываясь от «Заратустры», мы восклицали: «Разве это книга?» — как знать, может быть, в этот момент тень Фридриха Ницше склонялась над нами, шепча дорогие, где-то уж прозвучавшие слова: «Видите, это — я. Вскоре не увидите меня. И потом вновь увидите меня, и радости вашей никто не отымет от вас». Наша эпоха его не видит. Наиболее верные отступились от

него. Видим Голгофу смерти: на ней — распятого Фридриха Ницше, сумасшедшего экс-профессора. Но наступит день: лопнут мыльные пузыри quasi-преодолений Ницше современными модернистами. Новые люди останутся перед старым буржуазным болотом... Тогда новые люди увязнут в болоте, которое начинает и теперь уже присасываться к ним. Но, быть может, услышат они пение петела: поймут, что предали они вместе с Ницше. В тот час смертельной тоски обернутся к своему учителю. И его с ними не будет.

Но, быть может, услышат они легкое дуновение: «Вновь увидите Меня: и радости вашей никто не отымет от вас»³². Тогда встанет меж нами Ницше, воскресший: «Был мертв — и вот жив». Далекому будущему протягивал руки, в далеком будущем он воскреснет. И в далеком будущем к именам великих учителей жизни, созидавших религию жизни, человечество присоединит имя Фридриха Ницше.

В сущности, путь, на который нас призывает Ницше, есть «вечный» путь, который мы позабыли: путь, которым шел Христос, путь, которым и шли и идут «раджъйоги» Индии.

Ницше пришел к «высшему мистическому сознанию», нарисовавшему ему «образ Нового Человека».

В дальнейшем он стал практиком, предложившим в «Заратустре» путь к телесному преображению личности; тут соприкоснулся он и с современной теософией, и с тайной доктриной древности.

«Высшее сознание разовьется сперва, — говорит Анни Безант³³, — а затем уже сформируются телесные органы, необходимые для его проявления».

Под этими словами подписался бы Ницше.





С. П. ЗНАМЕНСКИЙ

«Сверхчеловек» Ницше

Прежде чем излагать учение Ницше о сверхчеловеке, мы считаем необходимым сделать несколько замечаний о личности этого мыслителя, рассматривая ее в связи с его произведениями, в связи с характерными особенностями развиваемых им идей.

Все сочинения Ницше носят сильную субъективную окраску, а некоторые из них, например «Так говорил Заратустра», являются настоящей автобиографией, историей его души. В них ярко выступает пылкий темперамент Ницше. В самом языке его произведений, в его стиле, ритме речи как бы слышится нервный пульс автора. Резкие скачки идей и мыслей в изложении отражают его внутреннюю, душевную неуравновешенность. Он пишет отрывочно, афористически, излагает обычно свои мысли во всей непосредственности их психологической ассоциации. Он решительно неспособен к последовательному, логическому мышлению, к тщательному анализу своих идей. Не успевши еще до конца развить свою мысль, он уже бросает ее и переходит к другой, вследствие чего его сочинения представляют какой-то хаос суждений, взглядов, воззрений. Желаящие хоть сколько-нибудь систематизировать его взгляды и воззрения, уложить их в определенные схемы, становятся в тупик, затрудняясь найти объединяющую идею, из которой все остальные вытекают как выводы из логической посылки. Оценивающие его взгляды с философской точки зрения находят у него массу противоречий, конгломерат разных теорий и доктрин. Критики его этических воззрений склонны видеть у него полную моральную беспринципность и даже моральный нигилизм. Одним словом, со всех сторон комментируют у него полную анархию мысли и вместе с тем обычно выносят всей его философии отрицательный приговор. Правда,

некоторые усматривают у него присутствие здоровых суждений и ценных отдельных соображений, но эти элементы мысли остаются в тени и редко выдвигаются на первый план. Нам думается, однако, что критики в учении Ницше нашли бы немало и положительных элементов, если бы только подходили к его сочинениям не с внешне-формальной точкой зрения, а с внутренне-психологической, которая одна только дает возможность слышать и понимать душу автора, и вместе с тем и душу его учения. Часто говорят о том, что для лучшего понимания того или другого учения необходимо рассмотреть его в генетической связи с биопсихологией автора, проследить его происхождение изнутри души самого творца. Тем не менее на деле редко придерживаются этого метода и учение того или другого мыслителя исследуют сначала и прежде всего не с имманентной точки зрения, а, так сказать, потусторонней для него. Не умея или не желая стать на точку зрения автора, критик спешит рассмотреть его идеи под углом собственного мировоззрения. В результате получается в большинстве случаев ложное представление о действительных свойствах разбираемого учения, и много существенных сторон его теряется из виду. Особенно непростительно несоблюдение вышеуказанного правила (исследование возникновения генезиса учения из души автора) по отношению к такому писателю, как Ницше, учение которого тесно связано с психологией его жизни. При внешне-формальной точке зрения читателю бросаются в глаза прежде всего хвалебные речи злу, жестокости, грубые насмешки Ницше над добродетельными, кощунственные выходки его по отношению к христианской религии. Он не стесняется выставлять себя безбожником, даже как будто рисуется этим и открыто именуется антихристом. Все это производит, конечно, неприятное впечатление, действует на читателя отталкивающим образом и заставляет предполагать в авторе натуру крайне извращенную, совершенно лишенную возвышенных чувств и нравственных стермлений. Между тем, внутренне-психологическая критика не станет полагать весь центр тяжести его учения в этих аморальных суждениях, кощунственных выходках и других эксцессах раздраженного чувства. Она прежде всего сосредоточится на выяснении тех психологических причин, которые вызвали подобные суждения, и вместе с тем ближе подойдет к уразумению подлинного характера чувств, пульсирующих под оболочкой парадоксальных фраз Ницше, приблизится к пониманию общего мотива этих чувств, их центрального устремления.

Тогда окажется, что учение Ницше о сверхчеловеке есть продукт страстной борьбы с господствовавшими вокруг него в обществе пошлыми взглядами и тенденциями, и раскрывалось это учение всецело под влиянием чувства антагонизма к окружающей среде. Вот этот-то полемический момент всегда нужно иметь в виду и постоянно учитывать при критике его воззрений.

Ницше был человек в высшей степени прямой и откровенный в выражении своих дум и чувствований. Устами Заратустры он говорит: «Из всего написанного я люблю только то, что кто-либо написал своею собственною кровью» *. И сам он писал именно так, благодаря чему так легко по его сочинениям обрисовать черты его душевной физиономии. Его пламенная, увлекающаяся натура сгорала жаждой творческой, созидательной деятельности. Необыкновенная энергия чувств и стремлений — вот основной фон его душевной жизни. Речи Заратустры горят попеременно то пламенем любви, то пламенем гнева, смотря по характеру трактуемого предмета. «Вулканическая душа» — так характеризуют некоторые Ницше. В связи с этим душевным свойством его стоит проповедуемый им культ воли, преклонение вообще перед силой и мощью, независимо от того, будет ли это физическая или духовная, моральная или другая какая сила. И когда он восхваляет злых и хищных людей, вроде Борджиа, то это скорее психический преобладающий отзвук уважения к его силе и мощи, чем проповедь злодейства и жестокости **.

Любимыми образами Ницше были: могучая энергия солнца, грозная туча с молнией и громом, бушующее море, орлиный полет, чистый воздух горных высот и вольный ветер. «Будьте подобны ветру, когда он вырывается из своих горных ущелий. Благословен этот добрый, неукротимый дух, который является врагом всем репейникам, всем поблеклым листьям и сорным травам» ***.

Между тем кругом себя Ницше видел застой, рутину, пошлость, видел людей слабых, безвольных, сердца которых сузились от пошлой ограниченности, от погружения в мелкие

* *Ницше*. Так говорил Заратустра / Пер. с нем. под ред. Введенского. М., С. 39.

** См. статью Франка «Ницше и этика “любви к дальнему”» в книге «Проблемы идеализма (сборник статей)», с. 154 (наст. издание, с. 598).

*** *Ницше*. Так говорил Заратустра. С. 325.

житейские интересы. В такой среде все высокие идеи вырождаются в низменные стремления, благородные движения души размениваются на мелкие чувства. «Здесь великие мысли заживо варятся до того, что становятся мелкими. Здесь истлевают все великие чувства: здесь могут трещать лишь сухие чувствования!.. Здесь вся кровь течет по жилам лениво, равнодушно» *. Самая наука здесь опошляется. Современные мудрецы подслуживаются толпе. «Их мудрости присущ запах, как будто она вышла из болота» **. Это — хорошие часовые механизмы, мельницы. «Они всегда тянут, как ослы, народную телегу!» ***

Здесь нравственность низводится на степень чисто внешнего, механического делания, вырождается в лицемерие и ханжество. «Существуют такие, добродетель которых называется корчей под кнутом. Есть и другие, которые называют добродетелью ленивое состояние их порока. Существуют и другие, которые давно уподобляются обыкновенным часам, которые были заведены: они производят свое тик-так и хотят, чтобы тик-так называлось добродетелью... И опять-таки существуют такие, которые сидят в своем болоте и так говорят из тростника: “Добродетель значит — тихо сидеть в болоте. Мы никого не кусаем и уходим с дороги того, кто хочет кусаться, и во всем мы имеем то мнение, которое нам дают”. И опять-таки существуют такие, которые любят телодвижения, и думают: добродетель — есть род телодвижений. Колена их постоянно преклоняются, а руки их постоянно восхваляют добродетель, но сердце их ничего не знает о том. И опять-таки существуют такие, которые считают за добродетель, когда говорят: “Добродетель необходима”, но, в сущности, они верят лишь в то, что необходима полиция» ****. Для таких «добродетельных не существует ни сильных чувств, ни решительных стремлений. Они даже боятся подумать о каком-нибудь поступке, выходящем из рамок их житейской морали, и в самой нравственности ищут для себя только «хорошего сна и добродетели, цветущей макком» *****.

Такова была среда и жизнь, на которую пришлось реагировать Ницше. В драмах Гауптмана¹, соотечественника и младшего современника Ницше, можно найти художественное вос-

* Там же. С. 191, 192.

** Там же. С. 134.

*** Там же.

**** Там же. С. 97—98.

***** Там же. С. 25, 24.

произведение этой жизни, целую галерею типов слабых, бесхарактерных, пассивных людей, которые так часто встречались среди немецкого общества (см., например, драмы «Праздник мира», «Одинокие», «Возчик Геншель»). Ницше, носивший в себе противоположные качества, естественно стал в резкую оппозицию с окружающим его миром. Его независимому характеру были противны оппортунизм и стадность общества, следовавшие по избитым тропинкам мысли и жизни. Ему хотелось быть самостоятельным в искании идеалов правды и добра. «Я не раз расспрашивал о дорогах,—это всегда было не в моем вкусе. Я лучше сам заботился и отыскивал дорогу. Отыскивание и вопросы—вот в чем заключается вся моя ходьба; и, поистине, нужно научиться также отвечать на такие вопросы! Но таков мой вкус: ни хороший, ни дурной, но мой вкус, которого я не стыжусь и не утаиваю больше» *. В этой черте характера Ницше и лежит, как нам кажется, психологический корень его индивидуалистических тенденций и, в частности, учение об *автономной морали*.

Ставши протестантом окружающей его жизни, Ницше со всей энергией своего пламенного негодования обрушился на современных культурных людей. «При помощи грома и небесного огня нужно говорить с дряблым, спящим чувством» **. «Вы все мельчаете, вы, маленькие люди! Вы крошки» ... *** «Разве ваша душа не есть нищета и грязь?» **** Заратустра рисует тип «последнего человека», который скептически вопрошает: «Что такое — любовь? Что такое — творчество? Стремление? Что такое — звезда?» Возглашая «горе!» «большому городу», где люди растеривают душу, где царствует этот «последний человек» *****, Заратустра советует бежать оттуда в уединение, которое освежает и «собирает» душу, освобождает ее от грязной паутины пошлости. «Берег скрылся — теперь спала с меня последняя цепь. Вокруг меня шумит беспредельное, вдали блещут пространство и время. Вперед, вперед! Старое сердце», — восклицает Заратустра. В уединении взор его с любовью обращается к бесконечному, вечному. «О как не пылать мне стремлением к вечности!..» — говорит он, и каждая

* *Ницше*. Так говорил Заратустра. С. 213.

** Там же. С. 95.

*** Там же. С. 185

**** Там же. С. 7.

***** Там же. С. 193.

строфа его песни (о «Да» и «Аминь») заканчивается припевом: «ибо я люблю тебя, о вечность!»*.

Вот среди каких настроений и переживаний создан у Ницше образ сверхчеловека, в котором запросы и желания его души нашли идейное удовлетворение. «Чужды и презренны мне люди настоящего, к которым еще так не давно влекло меня мое сердце; изгнан я из страны отцов и матерей моих. Так осталось мне любить лишь страну детей моих, неоткрытую в дальнем море; к ней направляю я мои паруса, ее ищу и ищу без конца».

Итак, вырождений нравственных понятий и чувств, которое пришлось наблюдать Ницше в окружающем его обществе, — вот что побудило его к созданию нового, т. е. болезненного идеала, к «переоценке» моральных ценностей. Его учение о сверхчеловеке есть в сущности критика ненормальностей современного уклада нравственной жизни и вместе попытка указать будто бы нормальный строй практической жизни и свойства истинной нравственности. Но в пылу полемики Ницше не удержался на почве практических нравственных вопросов и перешел на принципиальную отрицательную точку зрения. Обличая недостатки современной ему нравственной жизни, он перенес свое негодование с лиц на исповедуемые ими христианские принципы и убеждения, и в последних ошибочно он стал видеть весь корень зла. Подлинный, чистый лик христианства был заслонен для него уродливыми явлениями современной религиозно-нравственной жизни, и Ницше представлял себе христианство в виде какой-то узкой ригористической доктрины или же просто «морали рабов», так что все его полемические удары собственно бьют мимо цели. Между тем, в душе его таились задатки живого религиозного чувства и нравственных стремлений, — наследие христианского воспитания, полученного им в детстве. Как известно, он происходил из духовной семьи (отец его был пастором, мать — дочь пастора), и первоначальное воспитание дано было ему в строго религиозном духе. Вот почему в его сочинениях, среди материалистических, атеистических и аморальных суждений, часто проступают чистые, возвышенные чувства, звучат совсем иные струны. Сердце его было преисполнено глубоко моральным чувством человеческого достоинства, свободы, справедливости, и этим именно чувством продиктованы пламенные речи Заратустры о «высшей надежде», о сверхчеловеке. В его обличениях современных культурных

* Там же. С. 256.

людей ощущается смутное присутствие омраченного нравственного идеала, в его мечтаниях о сверхчеловеке чувствуется веяние религиозного настроения. Благородный закал его души ставится вне сомнения всеми, близко знавшими его в жизни. Да и в самом деле из уст циника, каким обычно считают Ницше, едва ли могли бы вырваться такие, например, прекрасные слова о значении добродетели: «Каждое дело вашей добродетели похоже на погасающую звезду... Свет вашей добродетели находится еще на пути даже тогда, когда дело уже совершено. Пусть будет оно забыто и мертво; луч его света все еще живет и двигается» *. В детстве Ницше прозвали «маленьким пастором» за его религиозные наклонности. Впоследствии кто-то называл его «тайным учеником Христа», и сам он задает себе вопрос: «Не произнес ли я хулы, тогда как хотел благословлять?» ** И нам думается, что если он в раздражении, а не по убеждению устами и хулил Христа, хулил религию и нравственность христианскую, то сердце его все-таки недалеко отстояло от той и другой, и это не могло не отразиться в такой или иной степени на его учении. Заканчивая свои предварительные замечания, мы повторяем, что учение Ницше о сверхчеловеке возникло и создано главным образом на почве практических, а не теоретических вопросов этики. И, по нашему мнению, не в критике теоретических основ нравственности, а именно в критике практической стороны современной ему морали лежит центр тяжести, а вместе и значение учения Ницше. Поэтому при критическом рассмотрении учения Ницше о сверхчеловеке мы обратим преимущественное внимание на то, что ценного и выдающегося привнесено им в область практических вопросов морали. Тогда мы ясно увидим, что учение Ницше не есть величина «безусловно отрицательная» в моральном отношении, как утверждали некоторые, например Н. Я. Грот.

I

Среди вопросов, относящихся к области философии, Ницше интересовали не проблемы гносеологии, онтологии или же метафизики, а преимущественно вопросы нравственной философии. По его взгляду, центр тяжести всякой философии лежит

* *Ницше*. Так говорил Заратустра. С. 96.

** Там же. С. 79.

в ее морали. Мораль, как он выражается, есть зерно, из которого вырастает целое растение (т. е. философская система)*. Соответственно таким взглядам, Ницше разрабатывал всего более этическую проблему, которая получила у него довольно своеобразное раскрытие. Обладая громадной творческой силой мысли, он пытался не только создать новые, на его взгляд, моральные ценности, но и воплотить их в художественном образе, — пример едва ли не единственный в истории философских этических учений. Таким художественно-образным воплощением этических идеалов Ницше и является его сверхчеловек (*Uebermensch*). Идея сверхчеловека — это центральный пункт философии Ницше. В ней, как в фокусе, концентрируются все нравственные идеи Ницше. Поэтому выяснение ее может дать ключ к надлежащему пониманию и оценке его учения о нравственности, которое так часто перетолковывается и искажается до неузнаваемости.

Свое учение о сверхчеловеке Ницше излагает, главным образом, в сочинении: «*Also sprach Zarathustra*» (Так говорил Заратустра). Здесь в речах, влагаемых в уста Заратустры, проповедника и учителя, Ницше раскрывает сущность этого учения, а в лице самого Заратустры пытается дать конкретный образец личности сверхчеловеческого типа. Поэтому в дальнейшем изложении мы будем опираться преимущественно на «*Also sprach Zarathustra*», ссылаясь попутно и на другие сочинения Ницше, где можно находить наброски идеи сверхчеловека**.

Самое слово «*Uebermensch*» Ницше не сам образовал, а, как он выражается, «подобрал на дороге»***. Вероятно, он заимствовал его из «*Фауста*» Гёте, где дух земли говорит Фаусту: *Welch' erbärmlich Grauen fasst Uebermenschen dich* (какой жалкий страх овладевает тобою, сверхчеловеком). В это слово, которое Гёте высказал как-то вскользь и иронически, Ницше вложил самостоятельное и оригинальное содержание.

Если разбирать слово *Uebermensch* филологически, то оно обозначает существо, возвышающееся над (*über*) человеком. Но как велики размеры этого возвышения?

В сочинениях Ницше встречается две концепции сверхчеловека. Одна из них носит характер биологической теории. Теория Дарвина учит, что все в мире постепенно развивается и су-

* *Nietzsche*. Bd. VII: *Jenseits von Gut und Bose*. Leipzig, 1899.

** Цитируем «*Also sprach Zarathustra*» по немецкому изданию: Bd. VI. Leipzig, 1899; сокращенная цитация: *Nietzsche* VI.

*** *Nietzsche* VI. S. 289.

ществующие теперь виды организмов выработались долгим путем эволюции. В настоящее время высшей ступенью эволюционного процесса является будто бы человек. В будущем должен появиться еще более совершенный вид, который уже не будет принадлежать к роду *homo sapiens*, но образует особый биологический вид *homo supersapiens*². Этой эволюционной теорией Ницше и воспользовался для обоснования своего учения о сверхчеловеке. Наброски дарвинистической концепции сверхчеловека мы находим еще в сочинении «Шопенгауэр, как воспитатель». Здесь Ницше, между прочим, говорит: «Цель развития данного вида находится там, где этот вид дошел до крайних пределов своего развития и переходит в высший»*. Свое полное раскрытие дарвинистическая концепция сверхчеловека получает в «Also sprach Zarathustra». Здесь Ницше прямо говорит: «Вверх идет наш путь, от рода к сверхроду» (*Aufwärts geht unser Weg, von der Art hinüber zur Ueber-Art!*)**. Запатустра, покидая уединение, обращается к народу с такой речью: «До сих пор все существа создавали нечто, что превосходило их, а вы хотите быть отливом этой великой волны и скорее снова возвратиться к зверям, чем преодолеть человека? Что такое обезьяна для человека? Посмешище или мучительный позор. И тем же самым должен быть человек для сверхчеловека, — посмешищем или мучительным позором»***.

В этих словах мы слышим отчетливые отголоски биологических теорий. Эволюция еще не достигла своего предельного пункта, она должна пойти дальше,—от человека к другому биологическому виду, стоящему ступенью выше на биологической лестнице. Это существо, которому Ницше дает название «сверхчеловек», будет находиться в таком же отношении к человеку, в каком теперь стоит сам человек к обезьяне, следовательно, будет превосходить его по своей психофизической организации.

Но по теории Дарвина развитие видов идет чрезвычайно медленным темпом. Громадный период времени потребовался для того, чтобы из обезьяны путем эволюции выработался более высший вид—человек. Поэтому не менее продолжительное время потребовалось бы и для того, чтобы на земле появился сверхчеловек. По-видимому, именно это соображение побудило Ницше впоследствии несколько видоизменить свою теорию.

* *Риль*. Ф. Ницше как художник и мыслитель. СПб., 1898. С. 84 и сл.

** *Nietzsche* VI. S. 111.

*** *Ibid.* S. 13.

Известно, что он отличался крайней стремительностью в своих порывах и не мог долго и терпеливо дожидаться чего бы то ни было. Отсюда ему естественно было желать скорейшего осуществления своей заветной мечты, а между тем для появления нового биологического вида нужны, по-видимому, миллионы лет. И вот в позднейших сочинениях Ницше дает уже другую концепцию сверхчеловека. Она опирается на мысль, что человек есть биологический конец развития. Эту мысль Ницше высказывал и ранее. Так, в «Утренней заре» (*Morgenröthe*) он говорит: «Прежде старались создать чувство величия человека тем, что указывали на его божественное происхождение; теперь этот путь запрещен: у входа на него поставили обезьяну с другим страшным чудовищем, и она внушительно скрежещет зубами, как бы желая сказать: не смей идти по этой дороге!

Теперь обратились к другому направлению, к цели, куда идет человечество, ми указывают на этот путь, как на доказательство его величия и родства с Богом. Увы!.. нет для человечества перехода в высший порядок»*. Таким образом, совершенствование возможно только в пределах существующего вида. В сочинении под заглавием «Антихрист» Ницше говорит: «Не в том, что должно сменить человека в цепи существ, заключается вопрос: человек есть нечто окончательное».

При таком воззрении самое понятие о сверхчеловеке получает уже относительное значение, именно оно означает «нечто, представляющее в отношении ко всему человечеству своего рода сверхчеловека»**. И если в «Also sprach Zarathustra» говорится, что «никогда еще не было сверхчеловека»***, то в «Антихристе», наоборот, утверждается, что люди сверхчеловеческого типа уже были. «Счастливые, особенно удачные экземпляры человеческого рода были всегда возможны. И может быть, всегда будут возможны». Ницше выражает только сожаление, что такой тип был доселе счастливой случайностью и никогда не являлся продуктом намеренного созидания. Итак, по другой концепции, которую можно назвать культурно-исторической, сверхчеловек есть только *homo sapiens perfectus*, — совершеннейший человеческий тип.

Описанная двойственность во взглядах на сверхчеловека у Ницше не вносит однако различия в самое содержание этого идеала. Будем ли мы рассматривать сверхчеловека, как особый

* *Ницше. Утренняя заря.* М., 1901. § 45.

** См.: *Риль. Ф. Ницше как художник и мыслитель.* С. 141.

*** *Nietzsche VI.* S. 134.

биологический вид или же просто как наиболее совершенный тип человека, — это по существу дела безразлично. В том и другом случае сверхчеловек есть продолжение человека в психологическом отношении и мыслится, как самый зрелый плод прогрессивного развития. Нам теперь важно выяснить то внутреннее содержание, которое вкладывает Ницше в своей идеал сверхчеловека.

II

Всякий идеал легче охарактеризовать не в его статическом моменте, т. е. в момент его полного осуществления, но в динамическом, — в процессе его постепенной реализации. Имея это в виду, мы попытаемся раскрыть идеал человека, держась метода психологического, именно, мы будем отмечать ступени психологической эволюции, «лестницы» (die Treppen)*, по которым человек поднимается к сверхчеловеку. В самом описании процесса развития человека в сверхчеловеческий тип пред нами развернется во всей полноте внутреннее содержание идеала Ницше. Какие же «лестницы» ведут к сверхчеловеку, какие стадии должен пройти человек, чтобы стать сверхчеловеком?

В одной из речей своих, носящих заглавие: «О трех превращениях» (Von den drei Verwandlungen)**, Заратустра указывает три стадии или метаморфозы (Verwandlungen) человеческого духа. Первая стадия — это состояние верблюда, навьюченного всяческими «ты должен», состояние рабства под игом «добрых нравов» современного общества, которые, как тяжелая ноша, давят человека. Вторая стадия льва характеризуется тем, что на ней человеческий дух сбрасывает с себя все эти тяжести и создает свободу для создания «новых ценностей». С момента превращения верблюда в льва и начинается эволюция человека в сверхчеловека. Эта стадия является в процессе эволюции предварительной ступенью и исчерпывается одним отрицанием. Следующая за ней стадия начинается с моментом превращения льва в ребенка. В процессе реализации сверхчеловека — это момент положительный, период творчества. Им и заканчивается весь процесс.

Мы рассмотрим последние две стадии (стадии льва и ребенка) поподробнее, чтобы полнее очертить последовательные сту-

* Nietzsche VI. S. 28.

** Ibid. S. 33.

пени восходящего формирования человека в идеальный тип сверхчеловека.

Подготовительная ступень,—стадия льва,—исчерпывается, как мы сказали, одним отрицанием. Человек на этой стадии только расчищает себе путь к идеалу, старается порвать те путы, которые связывают его и не дают возможности свободно стремиться к сверхчеловеку. Эта стадия «великого освобождения» (*die grosse Befreiung*) подробно описывается, с ее внутренней, психологической стороны, в начальных главах сочинения: «Человеческое, слишком человеческое» (*Menschliches, Allzumenschliches*)*. В человеке пробуждается недовольство своим связанным состоянием. Ему хочется высвободиться из той «золотой колыбели», в которой он доселе лежал, как спеленатый ребенок, не отдавая себе отчета в том, что происходит вокруг него. Ему становятся ненавистными маленькие добродетели общественной морали, мещанское счастье и мелкая мудрость окружающих людей. Он хочет стать господином над своими добродетелями. Прежде они властвовали над ним, но теперь должны стать в подчиненное положение. Заратустра называет это состояние «часом великого презрения» (*die Stunde der grossen Verachtung*)**. «Что есть самое высокое, что вы можете пережить? Это — час великого презрения. Час, когда ваше счастье превращается для вас в омерзение, так же, как и ваш разум и ваша добродетель»***. «Я люблю всех презирающих, — говорит далее Заратустра, — потому что они суть стрелы влечения к противоположному берегу» (*Pfeile der Sehnsucht nach dem andern Ufer*)****. Великое презрение является, таким образом, стимулом, побуждающим человека стремиться к противоположному идеалу, — идеалу сверхчеловека. В четвертой части своего сочинения «Also sprach Zarathustra» Ницше вывел на сцену целый ряд типов людей великого презрения, «высших людей» (*die höhere Menschen*), как он их называет. В пещеру Заратустры приходят два короля, бежавшие от «добрых нравов» и «хорошего общества», пессимист — прорицатель и возвеститель великого утомления (*der Wahrsager*), «честный мыслитель» (*der Gewissenshafte der Geistes*), посвятивший всю свою жизнь изучению одного только мозга пиявки, старый

* *Ницше*. Человеческое, слишком человеческое. Гл. II—VII. Издание Клюкина. М.

** *Nietzsche* VI. S. 14.

*** *Ibid.*

**** *Ibid.* S. 16.

«чародей» (Zauberer) — вечный актер, правдивый только в своей тоске по идеалу; затем — «добровольный нищий» (der freiwillige Bettler), который чувствует великое отвращение к избытку цивилизации, «последний папа» (der letzte Papst), «самый отвратительный человек» (der hässliche Mensch). Все эти люди, при всем их отличии друг от друга, сходятся в одном: их не удовлетворяют те идеалы, которые царят в современном им обществе, они жаждут какого-то нового, лучшего идеала. Для Заратустры они являются «знамением» (Vorzeichen) приближения сверхчеловека. Заратустра обращается к этим высшим людям с такой речью: «Вы только мосты; пусть высшие переходят через вас! Вы означаете ступени... Из вашего семени, может быть, некогда и для меня произрастет настоящий сын и наследник; но это еще далеко... Вы пришли ко мне только предзнаменованием, что высшие уже находятся на пути ко мне» *.

Великое презрение, отвращение ко всему мелкому, ничтожному и пошлому в современной жизни, предваряет собой переход к другой, высшей ступени, к преодолению пессимизма. Высшие люди, — люди великой пресыщенности, которые порвали связь с испорченным обществом, еще не совсем свободны: они еще не освободились от «духа тяжести» (der Geist der Schwere), т. е. пессимистического настроения, которое гнетет человека и убивает в нем жажду жизни. Заратустра с ненавистью говорит о «проповедниках смерти» (die Prediger des Todes), которые находятся во власти этого духа тяжести и страдают чахоткой души **. Пессимистическое настроение это, как выражается Заратустра, — наш наследственный грех. «С тех пор как существуют люди, человек слишком мало радовался: одно это, братья мои, есть наш наследственный грех. И научаясь лучше радоваться, мы разучились бы лучше всего причинять другим горе и выдумывать его» ***. Заратустра обращается к людям с призывом убить духа тяжести, этого демона, который сидит в человеке и отнимает у него жизненную энергию и бодрость. Но как и чем убить его? «Убивают не гневом, а смехом, — говорит он. — Восстаньте, убьем духа тяжести!» **** Преодоление духа тяжести связывается с моментом возникновения в душе бодрого настроения, которое изображается у Ницше под разными символами. Так, олицетворяя пессимистическое настроение

* Nietzsche VI. S. 411.

** Ibid. S. 65.

*** Ibid. S. 128.

**** Ibid. S. 58.

или мировую скорбь (Weltschmerz) в образе «огненной собаки» (Feuerhund), которая постоянно раздражается на все злобным лаем, Заратустра противопоставляет ей другую собаку, «которая поистине говорит из сердца земли. Дыхание ее есть золото и золотистый дождь... Смех выпархивает из нее пестрыми облачками. Золото же и смех берет она из сердца земли, потому что сердце земли из золота»*. Здесь, как мы видим, золото, этот благородный, неокисляющийся металл, и смех берутся, как символы бодрого, неугнетенного настроения человека, который преодолел в себе духа тяжести. Заратустра освящает смех, излетающий из человеческой души, которая испытывает радостное чувство свободы от духа тяжести. «Этот венец смеющегося, этот венец из роз я сам надел на себя, я само освятил свой смех... Этот венец смеющегося, этот венец из роз, вам, братья мои, бросаю я этот венец! Смех я освятил; вы, высшие люди, научитесь смеяться»**. Наконец, третьим символом радостного состояния духа служат у Заратустры танцы. Вот почему он говорит «высшим людям», которые еще одержимы демоном тяжести: «Ваше худшее есть то, что вы не научились танцевать, как должно»***.

Подготовительная стадия восхождения человека к сверхчеловеку состоит в отрешении от пессимизма как метафизического, утверждающего, что небытие лучше бытия, так и этического, который считает тело началом злым по самой своей природе. Вооружаясь против «проповедников смерти», представителей метафизического пессимизма, Заратустра ополчается и против «презирающих тело» (die Verächter des Leibes), под которыми разумеются пессимисты, проповедующие этический дуализм тела и духа. Они смотрят на тело, как на вместилище всего дурного, злого, и потому презирают его. Вот с какими словами Заратустра обращается к презирающим тело: «Я не иду вашей дорогой, презирающие тело! Вы не служите для меня мостами к сверхчеловеку!» (Brücken zum Uebermenschen)****. Как те, так и другие пессимисты устали жить, утратили жажду творчества, а для оправдания себя клеветают, одни на жизнь, другие — на тело.

Освободившись от духа тяжести в обоих его видах, человек, стремящийся к сверхчеловеку, должен сбросить с себя иго тех

* Ibid. S. 195.

** Ibid. S. 428, 430.

*** Ibid. S. 430.

**** Ibid. S. 48.

учений, которые стремятся к урезыванию прав индивидуума на свободное развитие и называют это «равенством» людей. В «Also sprach Zarathustra» есть целая глава, где говорится о «проповедниках равенства» (Prediger der Gleichheit). Под ними разумеются приверженцы крайних доктрин социализма и коммунизма, которые смотрят на каждую отдельную личность, как на простое орудие в руках общества... «Люди не равны», — говорит Ницше, имея в виду при этом, что у каждого есть своя индивидуальность, которая, как таковая, не может быть равна всякой другой индивидуальности. «Они не должны стать такими! Что случилось бы с моей любовью к сверхчеловеку, если бы я говорил иначе?» * Тенденция свести все к среднему уровню вредна потому, что, при господстве ее, могут выработаться только посредственности, а не существа высшего типа. «На тысяче мостов и тропинок должны они (люди) тесниться к будущему; пусть между ними будет все больше и больше борьбы и неравенств» **. Известно, как богата и разнообразна природа под тропиками, где жизнь, не испытывая никакой искусственной нивелировки, развертывается с необычайной роскошью ***. Подобным образом и жизнь индивидуума, по мысли Ницше, быстрее прогрессировала бы по пути к сверхчеловеку, если бы не встречала препятствий в таких общественных организациях, где господствует тенденция сведения всего к однообразному виду, чтобы ничто не выдавалось. Нивелировка по одному шаблону неизбежно ведет к обезличению людей, составляющих подобную общественную организацию или государство. Поэтому Заратустра и говорит: «Там, где оканчивается государство (der Staat), — там смотрите же, братья мои, разве вы не видите радугу и мосты к сверхчеловеку (den Regenboden und die Brücken des Uebermenschen)?» ****

Такова подготовительная стадия развития человека в сверхчеловеческий тип. На ней человек создает себе только свободу для создания «новых ценностей», отрешаясь от всего того, что препятствует его свободному движению вверх (über), к сверхчеловеку.

За этим отрицательным моментом следует момент положительный. Он начинается тем, что лев, по образному выраже-

* Nietzsche VI. S. 146.

** Ibid. S. 147.

*** Ibid. S. 210.

**** Ibid. S. 72.

нию Ницше, превращается в ребенка. Что означает эта метаморфоза (*Verwandlung*) духа?

Состояние младенчества берется у Ницше как символ начала новой жизни. «Дитя есть новое начало, первое движение, святое «да» утверждения» (*ein Neubeginnen, eine erste Bewegung, ein heiliges Ja — sagen*)*. Подобным образом и человек, вступающий на путь сверхчеловека, всему говорит «да», все благословляет и в этом смысле является искупителем (*Erlöser*) земной действительности от проклятия, наложенного на нее «проповедниками смерти» и «презирающими тело»**. «Вот какво мое благословение, — говорит Заратустра, — над каждою вещью стоять его собственным небом, его круглым куполом, его лазурным колоколом, вечной безопасностью (*ewige Sicherheit*); и блажен тот, кто так благословляет. Ибо все вещи крещены у источника вечности и по ту сторону добра и зла»***. Однако это «*Ja — sagen*», не различающее по категориям добра и зла, как увидим далее, не имеет у Ницше абсолютного значения. Здесь можно, в параллель декартовскому методическому скептицизму, усматривать своего рода методический ассертизм, — утверждение всего, временное смешение моральных категорий, чтобы затем вновь начать различение; одному говорить «да», другому «нет». Свобода, которую человек приобрел в стадии льва, есть свобода телеологическая, свобода для чего, а не абсолютный произвол. В главе «О пути созидającego» («*Vom Wege des Schaffenden*») Заратустра говорит: «Ты называешь себя свободным? Я хочу знать господствующую над тобой идею, а не только то, что ты с себя сбросил иго. Есть и такие, которые потеряли последнюю цену, сбросив свое рабство... Свободен от чего? Какое дело до этого Заратустре? Но твое око ясно должно поведать мне: свободен для чего? Можешь ли ты сам себе дать свое добро и зло и повесить над собой свою волю, как закон?»****

Итак, «*Ja — sagen*» — это лишь временный, внеморальный момент, это — только отправной пункт «пути созидającego», когда человек, по Ницше, приступает к творчеству «новых моральных ценностей».

* *Ibid.* S. 35.

** *Nietzsche* VI. *Genealogie der Moral*. 3-te Auflage. Leipzig, 1894. S. 112.

*** *Nietzsche* VI. S. 242, 243.

**** *Ibid.* S. 91, 92.

Попытаемся теперь начертать «путь созидającego» (*Der Weg des Schaffenden*), путь, ведущий к сверхчеловеку уже прямо и непосредственно.

III

Стоя на индивидуалистической точке зрения, Ницше утверждает, что «новые моральные ценности» должны иметь автономный характер, иначе человеку опять придется возвратиться на стадию верблюда. «Пусть будет ваша добродетель — ваше само (*Selbst*), а не нечто чуждое, не кожа, не одеяние» *. Ницше провозглашает свободу творчества в области морали. Человек понемногу должен быть творцом как в дворе, так и в зале **. Добро, как и истина, должно быть для него чем-то искомым, а не данным уже в готовом виде.

Надо, однако, заметить, что Ницше не удерживается на почве строгого морального индивидуализма. Сознывая, что правила поведения, основанные на случайной, эмпирической воле отдельного субъекта, могут привести лишь к гетерономии произвола, он склонен утверждать, что моральные нормы должны быть выводимы из внутренней природы человека вообще, а не какой-либо единичной личности. Заратустра между прочим говорит: «Слушайте лучше голоса выздоровевшего тела: это более честный и чистый голос» ***. Что же понимает Заратустра под «голосом выздоровевшего тела» (*die Stimme des gesunden Leibes*), который выставляется чистым и неподдельным выражением внутренней природы человека? Понятие «тела» (*der Leib*) имеет у Ницше особенное значение, более широкое, чем в каком мы его обыкновенно употребляем. Это понятие обнимает у него как физическую, так и психическую сторону, даже индивидуальное начало «само» (*Selbst*) ****. Вообще, оно служит для обозначения совокупности жизненных проявлений в человеке, его природных инстинктов, влечений. Отсюда следует, что «голос выздоровевшего тела» — это голос здоровых, не извращенных инстинктов человеческой природы. Все же жизненные инстинкты и влечения, по воззрению Ницше, сводятся к одному основному стремлению, именно — «воле к мощи» (*der*

* *Nietzsche* VI. S. 136.

** *Ibid.* S. 169.

*** *Ibid.* S. 45.

**** *Ibid.* S. 45—46.

Wille zur Macht), к увеличению жизненной, творческой силы в индивидууме. «Только где есть жизнь, там есть также и воля, но не воля к жизни, а — так учу я, — воля к мощи» (Wille zur Macht), — говорит Заратустра*. Следовательно, идеалом практической деятельности, опирающейся на неиспорченные, природные инстинкты человека, является осуществление этого основного стремления человеческой природы, — воля к мощи, — во всей полноте и совершенстве. Теперь мы ближе подходим к уяснению содержания идеала сверхчеловека. Мы узнаем направление, в котором, по Ницше, должно двигаться развитие человека. Вместе с этим пред нами яснее обрисовывается и конечный пункт этого развития, — идеальный тип, сверхчеловек. Мы теперь имеет право так формулировать наше приблизительное представление о сверхчеловеке Ницше: сверхчеловек — это такая индивидуальность, в которой воля к мощи, к увеличению жизненной, творческой силы, достигает наивысшей степени своего развития.

Если мы теперь бросим ретроспективный взгляд на описанную выше подготовительную «стадию льва», то мы ясно поймем, почему освобождение от пессимизма, метафизического и этического, а также от учений о «равенстве» людей (resp. об уничтожении или ослаблении индивидуальных различий) необходимо для вступления на путь, ведущий к идеалу сверхчеловека. В них проявляется тенденция не к развитию и усилению жизненной мощи, творческой энергии в человеке, а к свертыванию, ослаблению ее, поэтому, с точки зрения идеала сверхчеловека всем этим учениям усвоится отрицательная моральная ценность, а вытекающему из них настроению и поведению — наименование зла.

Итак, откинувши в «стадию льва» все злое с точки зрения идеала сверхчеловека, стремящийся к этому идеалу должен усвоить себе «новые моральные ценности» или добродетели.

Во всякой морали добродетели имеют значение ступеней, возводящих к идеалу совершенства. Поэтому для полного и всестороннего раскрытия идеала сверхчеловека мы должны познакомиться с этими «новыми» ценностями, которые Заратустра называет мостами, «лестницами», «радугами» сверхчеловека (die Brücken, Treppen, Regenbogen des Uebermenschen)**.

Если характерной чертой первого периода эволюции человека в сверхчеловека является презрение ко всему мелкому,

* Ibid. S. 168.

** Ibid. S. 28, 48, 72.

ничтожному и пошлomu в современной жизни, в ненависти к людям «слабым», т. е. пессимистам, уставшим жить и потому клеветущим на жизнь и силы ее, то отличительной особенностью второго, положительного периода является «любовь к дальнему» (die Liebe zum Ferusten), как выражается Ницше*, т. е. любовь к сверхчеловеку, в котором осуществляется вполне стремление воли к мощи. «Дальнее» (das Feruste) у Ницше является синонимом «идеального» и в силу этого противопоставляется «ближнему», т. е. эмпирически данному, ближнему в пространственном и психологическом смысле. Отсюда, «любовь к дальнему» означает любовь к максимальному развитию воли к мощи одинаково как в себе, так и в других. Так получают два основных вида любви к дальнему: 1) *Selbstsucht*—любовь к собственному индивидуальному «само» (*Selbst*), осуществляющему идеал сверхчеловека, и 2) *Herrschaft* или *Schenkende Tugend*, под которыми, как увидим далее, разумеется любовь к наивысшему развитию воли к мощи и в других людях.

Переходя к учению Ницше о добродетели, скажем сначала о первой добродетели *Selbstsucht* (самолюбие).

Ницше обращает внимание на то, что обычно в этиках «я» ставится ниже «ты». В них проводится тот взгляд, что «ты» старше, чем «я»; «ты» — священо, но не таково «я»**. В своем идеале сверхчеловека Ницше старается реабилитировать этические права «я». По нему необходимо справедливое отношение к собственному «я», необходима нормальная любовь к самому себе в той мере, в какой это нужно для осуществления идеала сверхчеловека. «Любите своих ближних, как самих себя, но сперва станьте такими, которые любят самих себя». Заратустра в своих речах не раз говорит о самолюбии, неиспорченном, здоровом самолюбии, которое проистекает из могучей души (die heile, gesunde Selbstsucht, die ans mächtiger Seele quillt)***. Он отличает это самолюбие от узко-эгоистического чувства, которое называется себялюбием. «Существует другой эгоизм, слишком бедный, голодающий, вечно хотящий украсть, эгоизм больного»****. «Надо учиться любить самих себя,—говорит Заратустра, — неиспорченною здоровою любовью... Из всех искусств это искусство самое тонкое, самое мудреное, са-

* *Nietzsche* VI. S. 88.

** *Ibid.*

*** *Ницше*. Так говорил Заратустра. С. 185.

**** *Nietzsche* VI. S. 278.

мое высшее и требующее большого терпения» *. Если вообще трудно бывает «открыть» человека, то самого себя еще труднее. Обыкновенно, случается так, что из всех кладов собственный клад отыскивается позже всех, и тогда-то обнаруживается, сколько скрытого добра и силы не угадывал в себе человек **.

Самолюбие, как добродетель, должно проявляться в развитии в себе воли к мощи. Но что такое «воля к мощи» (*der Wille zur Macht*)? Надо заметить, что у Ницше термин «воля» (*der Wille*) употребляется в широком, волюнтаристическом значении. Он обозначает не одну способность хотения, но также и способность мышления и чувства, одним словом,—комплекс всех сил души ***. Таким образом, воля к мощи есть природное влечение души к духовной мощи, творческой силе. С этой точки зрения добродетель самолюбия состоит в преодолении себя, своего эмпирического «я» (*Selbstüberwindung*) во имя идеала полноты творческих сил души.

Рассмотрим подробнее этот процесс восходящего формирования собственной личности, опираясь на те данные, какие можно находить в *Also sprach Zarathustra* и отчасти в других сочинениях Ницше.

Человек, по Ницше, должен устроить свою психическую жизнь так, чтобы она требовала отклика всех человеческих способностей и сил. Человеку надо быть подобным губке по степени восприимчивости и отзывчивости на внешние впечатления ****. Уподобляясь пчеле, собирающей мед с цветов, он должен быть «собирателем духа» в «улей знания» *****. Обильный приток внешних впечатлений, постоянно вливающий свои струи в психическую сферу, раздвигает умственный горизонт и повышает интенсивность творческой умственной энергии. Человек как бы включает весь громадный, окружающий его мир, в себя. В этом смысле Заратустра и говорит о «друге», являющемся для него предчувствием сверхчеловека, что в нем этот мир свертывается в кольцо (*rollt sie [die Welt] ihm... in Ringen zusammen*)^{6*}.

В эмоциональной сфере мощь души должна проявляться в глубине и силе чувствований, в способности к сильным аффек-

* *Ibid.* S. 282, 283.

** *Ницше.* Так говорил Заратустра. С. 210—211.

*** *Nietzsche.* *Jenseits von Gut und Böse.* Leipzig, 1899. S. 28—30.

**** *Nietzsche* VI.

***** *Nietzsche.* *Zur Genealogie der Moral.* 3-te Auflage. S. 3.

6* *Nietzsche* VI. S. 89—90.

там, которые очищают душу и как вихрь сметают все мелкие и низкие движения ее. Заратустра презирает людей, не способных чувствовать полностью, не умеющих ни сильно любить, ни ненавидеть. «Где красота? Где я должен хотеть всей волей; где я хочу любить и погибнуть. Любить и гибнуть: это сливалось друг с другом искони. Хотеть любви: это значит хотеть и смерти. Так говорю я вам, трусам!» * Только умеющий любить до смерти может вложить во всякое свое дело все свое существо, всю свою душу. Поэтому Заратустра проповедует жизнь, полную глубоких эмоциональных переживаний, куда в качестве составных элементов входят одинаково и радость, и страдание. «Говорили ли вы когда-нибудь «да» радости? О, друзья мои, вы говорили «да» и всякой скорби. Все сцеплено, сшито, слюбилось» (verkettet, verfädelt, verlobt).

Что касается, в частности, страдания, то Ницше приписывает ему великую роль в повышении человеческого типа. «Дисциплина страдания, великого страдания, — разве вы не знаете, что именно эта дисциплина создала прежде все повышения человека» (die Zucht des Leidens, des grossen Leidens — wisst ihr nicht, dass nur diese Zucht alle Erhhungen des Menschen bisher geschaffen hat) **. Душевная мука, боль, страдание, при котором душа дает наиболее чистый отзвук, — все это создает высокий душевный подъем, расширяет душу, питает ее творческую энергию. В «Also sprach Zarathustra» чувство горечи называется «стрелой и тоской по сверхчеловеку» (Pfeil und Sehnsucht zum Uebermenschen) ***.

Еще больше, чем скорбь, способствует расширению души (Spannung der Seele) глубокая радость. Заратустра поет восторженный гимн (Rundgesang) радости. «Глубока скорбь (Weh), но радость (Lust) еще глубже скорби. Скорбь говорит: «погибни», а радость хочет вечности, глубокой, глубокой вечности» ****. Широкими волнами своими заливая всю душу, она открывает ее для всяких сочувствий *****.

В области активных проявлений мощь (Macht) души должна сказываться в особенной интенсивности волевой энергии. Заратустра говорит: «Ах, если бы вы отбросили от себя всякое полухотение (halbes Wollen)! Ах, если бы вы поняли мое слово:

* *Ницше*. Так говорил Заратустра. С. 131.

** *Nietzsche*. *Ienseits von Gut und Böse*. S. 180.

*** *Nietzsche* VI. S. 104.

**** *Ibid*. S. 471.

***** *Ibid*. S. 470.

делайте, что хотите,—но прежде всего будьте такими, которые могут хотеть» *. Таким образом, по Ницше, глубина и сила желаний—это есть уже нечто ценное само по себе. В другом месте он говорит: «На земле не растет ничего более отрадного, нежели высокая, сильная воля (ein hoher starker Wille). Это ее прекраснейшее растение. Целый ландшафт повеселеет от одного такого дерева» **.

Непреклонная, «солнечная» воля, воля, «вскрывающая могилы, сдвигающая пограничные камни» сбережет и сохранит человека для великого призвания ***. Такая воля является залогом того, что все лучшее и прекрасное в человеке, как бы оно ни было глубоко погребено в душе, всегда восстанет из своей могилы. Эта мысль художественно выражена у Ницше в его «Могильной песне», где он говорит об образах и видениях своей юности, затмившихся потом в его душе. Приводим конец этой песни: «Да, во мне есть нечто неуязвимое, непередаваемое могиле, нечто взрывающее скалы; оно называется — моя воля... Да, ты для меня все еще — разрушитель всех могил: хвала тебе, моя воля! Только там, где существуют могилы, там есть и воскресение» ****.

«Надежная» воля обеспечивает цельность природы, внутреннее единство всех сил и способностей души, так что в результате развития получается не только глубокосложная, но и гармоническая личность. Эту формировку личности Ницше сравнивает с работой художника-ваятеля. «В человеке есть тварь и творец; в нем есть материя, нечто недоделанное, излишество, глина, грязь, бессмыслица, хаос, но в человеке есть также творец, ваятель, твердость молота» *****.

Постоянное развертывание внутренней мощи, усложнение и углубление содержания духовной жизни поднимает личность все выше и выше к идеалу сверхчеловека. Высокое развитие «я» необыкновенно усиливает внутреннюю, творческую силу души. Личность становится «живым маяком несокрушимой жизни» (ein lebendiger Leuchtturm des unbesigbaren Lebens)^{6*}. Она сравнивается у Ницше с могучим кедром, распространяю-

* Ibid. S. 251.

** Ibid. S. 408.

*** Ницше. Так говорил Заратустра. С. 236.

**** Там же. С. 119.

***** Nietzsche. Inseits von Gut und Böse. S. 225.

6* Nietzsche VI. S. 236.

щим сильные зеленые ветви за пределы своего господства, задающим сильные вопросы перед ветрами и непогодами*.

Теперь наступает момент, который у Ницше называется «великим полднем» (*der grosse Mittag*). «Великий полдень, это когда человек стоит на половине пути между животным и сверхчеловеком и празднует свой путь к западу, как высшую свою надежду, потому что это путь к новому утру»**. Теперь подходит время для обнаружения другой, еще более высокой добродетели в идеале сверхчеловека, имя которой — «*Schenkende Tugend*» (дарящая добродетель)***.

IV

В сочинениях, трактующих об этике Ницше, его учение о дарящей добродетели почему-то не подвергается специальному рассмотрению: в некоторых оно совсем обходится молчанием, в других если и затрагивается, то как-то вскользь и мимоходом. Между тем, по нашему мнению, это — пункт очень важный для надлежащего понимания и оценки идеала сверхчеловека. Дело в том, что здесь мы наблюдаем незаметный переход мысли Ницше от индивидуализма к универсалистическим тенденциям.

Что такое дарящая добродетель?

В «*Also sprach Zarathustra*» изображению этой добродетели посвящается целая глава: «*Von schenkenden Tugend*»³. Здесь рассказывается, как ученики Заратустры подарили ему однажды посох, на золотой ручке которого змея обвилась вокруг солнца. Заратустра обрадовался посоху и сказал по этому поводу речь: «Скажите мне: каким образом золото достигло высшей ценности? Тем, что оно необычно и лишено полезности (*ungemein und unnützlich*), и блестяще и кротко в блеске; оно всегда дарит себя. Только как подобие высшей добродетели, достигло золото своей высшей ценности. Подобно золоту светится взор дарящего... Необычна и чужда пользы (*unnützlich* — чужда утилитарности) высшая добродетель, светла и кротка она в своем блеске; дарящая добродетель есть высшая добродетель... Вы стремитесь, подобно мне, к дарящей добродетели. Ваша жажда заключается в том, чтобы самим сделаться жерт-

* *Nietzsche* VI. S. 408.

** *Ibid.* S. 115.

*** *Ibid.* S. 110.

вами и даянием, потому-то вы и жаждете собирать все богатства в душе своей. Ненасытно стремится ваша душа к сокровищам и всему драгоценному, потому что ненасытна и добродетель ваша в желании дарить. Вы притягиваете все вещи к себе и в себя для того, чтобы они обратно текли из родника вашего, как дары вашей любви» *. Приведенный отрывок дает довольно ясное представление о сущности дарящей добродетели. Это есть вполне бескорыстное, чуждое всякой тени утилитарности или расчета (*unnützlich*), стремление отдавать свое внутреннее богатство всякому, нуждающемуся в нем, чтобы и в других была такая же полнота душевных сил. Стремление это возникает, как естественный результат процесса «самопреодоления» человека во имя идеал полноты творческих сил души. «Я учу вас о друге и об его переполненном сердце, — говорит Заратустра. — Я учу вас о друге, в котором стоит готовым мир, как чаша добра (*die Welt fertig dasteht, eine Schale des Guten*), о друге-творце, который всегда может раздарить готовый мир» **. Полное и всестороннее раскрытие сил и способностей души рождает в человеке потребность расточать свое внутреннее богатство. Творческие проявления души неудержимо бьют через край индивидуального существования, и человек начинает искать того, кому он мог бы одарить от полноты своего богатства. Он испытывает в этот момент «великую душевную тоску». Это психологическое состояние художественно воспроизводится у Ницше в главе: «*Von der grossen Schusucht*»⁴. Глава эта представляет собой разговор Заратустры с его собственной душой. Заратустра говорит своей душе о том, как он одарял ее всем, и она выростала пред ним подобно виноградному дереву. «О, душа моя, избыточна и тяжела стоишь ты теперь, — виноградное дерево с раздувшимся выменем и плотными, темно-зелеными гроздьями. О, душа моя, теперь нигде нет души, которая была бы любвеобильнее, пространнее и обширнее тебя!.. О, душа моя, я дал тебе все, и руки мои опустели благодаря тебе; — а теперь! Теперь ты говоришь мне, смеясь и полная уныния: “кто из нас должен благодарить? — Не должен ли дающий благодарить за то, что берущий взял у него? Разве дарить не есть потребность (*ist Schenken nicht eine Nothdurst*)? Брать не значит ли оказывать милость?” О, душа моя, я понимаю улыбку твоего уныния: чрезмерное богатство твое само простирает жаждущие руки! Полнота твоя смотрит на шумящие моря и ищет, и

* Ibid.

** Ibid. S. 89—90.

ждет» *. Душа ждет виноградаря с алмазным ножом, ее великого избавителя **.

Дарящий, подобно солнцу, излучает свою внутреннюю творческую энергию в окружающую среду. «У солнца научился я этому, — говорит Заратустра, — когда закатывается оно, богатейшее светило, золото сыплет оно в море из неистощимых сокровищниц своих, так что даже беднейший рыбак гребет золотым веслом» ***. Покидая свое одиночество, в котором он совершал подвиг «самопреодоления», Заратустра обращается с такую речью к солнцу: «Смотри! Я пресыщен своею мудростью, как пчела, которая собрала чересчур много меда; мне нужно, чтобы ко мне протягивались руки. Мне хотелось бы одарить и наделять... Для этого я должен спуститься вниз (untergehen — закатыться), как делаешь ты вечером, уходя за море и неся свет в другой мир... Благослови переполненную чашу, чтобы пролилась из нее золотистая влага, разнося всюду отблеск твоей отрады» ****.

Итак, психологическим коррелятом высокой интенсивности творческих сил души является их широкая экстенсивность, стремление к расширению сферы своего творческого влияния. Так получается у Ницше другое название для дарящей добродетели, именно — «властолюбие» (Herrschaft). В главе: «Von den drei Bösen» Заратустра так выясняет это новое наименование: «Властолюбие: но кто назовет это страстью (Sucht), когда высокое стремится вниз, к власти! Истинно, нет ничего болезненного и страстного (Suchtiges) в таком стремлении и схождении вниз! Чтобы одинокая высота не оставалась вечно одинокой и довольствующейся самой собой (dass die einsame Höhe sich nicht ewig vereinsame und selbst begnüge); чтобы гора спустилась к долине и ветры вершины к низменностям: — о, кто нашел бы достойное имя для такого томления? — «Дарящая добродетель» — так назвал некогда это, не имеющее названия, Заратустра» *****. Здесь дарящая добродетель характеризуется с ее внутренней субъективной стороны. Если, как мы видели выше, с внешне-объективной стороны это есть дарение (Schenken) другим избытка своего внутреннего душевного богатства, то с субъективной стороны дарящая добродетель есть

* Nietzsche VI. S. 325—326.

** Ibid. S. 327.

*** Ibid. S. 290.

**** Ibid. S. 9—10.

***** Ibid. S. 278.

чуждое всякой низкой страсти влечение к расширению сферы своего творческого влечения. Это и называется на языке Заратустры властолюбием (Herrschaftsdrang).

Если характеризовать «дарящую добродетель» Ницше в терминах современной нравственной философии, то соответствующим для нее там названием будет — добродетель «альтруистическая», поскольку ее объектом служит не собственное «я», а «я» другого: дарящий не замыкается в самом себе, но стремится одарить и другого.

Где же у Ницше другие виды альтруистической добродетели, например, сострадание, жалость? Идеал сверхчеловека отрицает эти добродетели, но, — что очень важно отметить, — лишь постольку, поскольку они являются выражением слабости бесхарактерного, пассивного существа. Ницше ничего не имел против самого чувства сострадания, как способности понимать и чувствовать страдание других людей. Его Заратустра сам взывает о сострадании к «высшему человеку».

Взгляд Ницше на сострадание, как на добродетель, т. е. как на проявляющееся вовне нравственное чувство, нам думается, достаточно обрисовывается из следующих мест «Also sprach Zarathustra». В главе «О сострадательных» Заратустра говорит: «Всякая великая любовь преодолевает свое сострадание» *. В данном случае он понимает «любовь с видящим оком» **, которая воздерживается от сострадания для блага самого же ближнего, потому что тут же он говорит: «Если у тебя есть страдающий друг, то будь ложем успокоения для его страданий, но в то же время ложем жестким, походным ложем: так ты принесешь ему больше всего пользы» ***. С другой стороны, Заратустра замечает: «Пусть будет твое сострадание угадыванием: чтобы ты знал наперед, хочет ли твой друг сострадания» ****.

Дело в том, что не на всякого сострадание и жалость могут оказывать доброе и благотворное влияние. Иного они оскорбляют. Так, «самый безобразный человек» (der hassliche Mensch) был особенно благодарен Заратустре за то, что тот отнесся к нему не с состраданием, а с твердостью, даже суровостью. «Всякий другой, — говорит он, — бросил бы мне свою милостыню, свое сострадание и взглядом и словом. Но для этого я недоста-

* *Ницше*. Так говорил Заратустра. С. 94.

** Там же. С. 72.

*** Там же. С. 94.

**** Там же. С. 59.

точно еще нищий» *. Вот по каким побуждениям Заратустра советует не спешить с проявлением сердобольного чувства и проповедует: «будьте тверды» (werdet hart)**, ибо, как замечает он в другом месте, — все творцы (активные личности) тверды***.

Дарящая добродетель, по Ницше, есть высшая добродетель и, следовательно, венец и завершение процесса развития человека в сверхчеловеческий тип. Вслед за «закатом» (Untergehen) человека занимается «утренняя заря» — сверхчеловек. И Заратустра, говоря о «друге», готовом раздарить мир, стоящий в нем подобно чаше добра, называет его «праздником и предчувствием сверхчеловека»****.

Мы проследили все ступени восхождения человека к сверхчеловеку. Идя путем постепенных приближений, мы подходили все ближе и ближе к выяснению внутреннего содержания этого идеала. Теперь неясный прежде силуэт сверхчеловека Ницше становится для нас более рельефным и мы можем формулировать уже в более полном и точнее определенном виде наше представление о сверхчеловеке, насколько этот идеальный тип Ницше вылился на страницах «Also sprach Zarathustra».

В сверхчеловеке Ницше созерцал благородное величие могучего творческого духа, в котором все высшие свойства человеческой природы получают полное развитие, исчерпываются все «великие возможности», созерцал красоту существа, всегда готового раздать всякому дары своего безмерно богатого духа.

Он окружил сверхчеловека своими любимыми образами и сравнениями: называет его «молнией из темной тучи человека», морем, в котором тонет «великое презрение». Он, говоривший о смерти всех богов, но в то же время томившийся жаждой религиозной веры, придал своему идеалу религиозную окраску, окутал сверхчеловека каким-то таинственным, мистическим светом. Сверхчеловек, по Ницше, — это не только цель человеческих стремлений, а более того: он — «смысл земли».

V

Учение Ницше о сверхчеловеке не раз подвергалось обсуждению и критике. Отзывы получались до противоположности различные. Одни критики превозносили идеал сверхчеловека,

* Nietzsche VI. S. 385.

** Ibid. S. 312.

*** Ницше. Так говорил Заратустра. С. 95.

**** Nietzsche VI. S. 89—90.

другие, наоборот, резко осуждали его. Причину такого резкого разногласия можно, конечно, усматривать прежде всего в различии миросозерцания у самих критиков, но, кроме того, есть, несомненно, и объективные причины подобного явления. Дело в том, что у Ницше нет систематического изложения учения о сверхчеловеке, а есть только афоризмы, рассеянные по разным местам его «Also sprach Zarathustra». Таким образом, это учение приходится восстанавливать черта за чертой, из отрывочных изречений Заратустры. При таком конструировании идеала сверхчеловека у одних критиков могли быть выдвинуты на первый план одни черты, у других — совершенно другие. И если критики не улавливали направляющих идей учения Ницше, то второстепенные черты ставились на место главных, и наоборот. Так появился тип поверхностных «ницшеанцев», которые ухватились за парадоксальные фразы Ницше о зле и добре и на основании их построили образ сверхчеловека, как олицетворения всего зла, какое только можно найти в человеческой природе. Другие приняли эту интерпретацию учения Ницше за подлинное и верное выражение его взглядов и на основании этого осудили и самого Ницше, и все его учение.

Другим обстоятельством, служащим немалой помехой в установлении правильного суждения об учении Ницше, является существование в нем противоречий. Их попадается так много и некоторые из них так явны и несомненны, что критик затрудняется из таких противоречивых элементов получить какое-нибудь определенное представление о сверхчеловеке.

По этим причинам имманентно-психологическая критика учения Ницше о сверхчеловеке получает преимущество пред всеми другими способами оценки его воззрений: она обеспечивает более правильную верность оценки, а также позволяет извлечь из учения Ницше все лучшее, какого только в нем есть. Мы стараемся придерживаться именно этого рода критики.

Проф. Е. Трубецкой⁵ в своих статьях о философии Ницше*, между прочим, замечает, что учение Ницше о сверхчеловеке есть свод всех внутренних противоречий учения Ницше вообще**. Действительно, у Ницше встречается так много противоречий и непоследовательностей в мыслях, что они бросаются в глаза даже при поверхностном чтении его сочинений. Отрицая сначала и то, и другое, и третье, он в конце концов, сам того не

* Эти статьи помещены в книжках журнала «Вопросы философии и психологии» за 1902 и 1903 годы.

** Вопросы философии и психологии. 1903. Кн. 69. С 371.

замечая, приходит к утверждению всего того, что он только что отрицал. Процесс его мышления — это процесс постоянно-го восстановления того, что он незадолго пред тем с таким тщанием разрушал. И это на страницах одной и той же книги! Чем объяснить такое странное явление?

Мы объясняем его столкновением теоретических воззрений Ницше, навеянных современным атеизмом, а также аморализмом новейших теорий искусства, с практическими требованиями его глубоко нравственной природы. Живое нравственное чувство постоянно стремилось воссоздать вновь то, что разрушал холодный рассудок, и все аморальные тенденции фактически разбились в прах перед этим властным требованием нравственной природы. Теоретические отрицательные взгляды так и остались поверхностным налетом, не оказав существенного влияния на характер положительного учения Ницше. С психологической точки зрения самое отрицание Ницше есть лишь реакция нравственного чувства на явления современной жизни и не выходит из пределов практического, морального кругозора. Даже когда Ницше, по-видимому, совершенно *in abstracto*⁶ рассматриваются моральные понятия, и тут однако оказывается, что эти понятия не освобождены в его сознании от известного конкретного содержания. Возьмем, для примера, его речи о сострадании. Есть много мест в «*Also sprach Zarathustra*», где Ницше горячо вооружается против сострадания, употребляя это слово без всякого определяющего эпитета. Читатель отсюда выносит такое впечатление, что Ницше высказывается вообще против всякого сострадания. Каково же оказывается его удивление, когда он через какой-нибудь десяток страниц встречается с речью Заратустры о сострадании к «высшему человеку». Очевидно, что это моральное понятие мыслится как в том, так и в другом случае не *in abstracto*, а *in concrete*⁷, с определенным, но только различным содержанием, так что, собственно, одна форма сострадания отрицается в пользу другой: «сострадание против сострадания», как выражается в одном из своих сочинений сам же Ницше. Это выражение (*Mitleid wider Mitleid*), взятое в своей общей форме, может служить для объяснения и многих других противоречий, встречающихся в учении Ницше.

Остановимся на наиболее крупных противоречиях.

Критики обращают внимание на то, что Ницше в своем учении о сверхчеловеке отрицает категорию долга и, таким образом, упраздняет самую мораль. Устами Заратустры он говорит: «Кто же это великий дракон, которого дух не желает более на-

зывать господином и божеством? “Ты должен” — называется великий дракон» *. И в то же самое время этот же Заратустра проповедует: «Вашим отличием пусть будет послушание. Для хорошего воина “ты должен” (du sollst) звучит гораздо приятнее, нежели “я хочу”. Живите жизнью повиновения» **. Чем объяснить это резкое противоречие, отрицание в одном месте и утверждение в другом? Для критика, стоящего на психологической точке зрения, указанное противоречие легко объясняется. Ницше, как истый художник, мыслит всегда образами, конкретно, и потому понятие долга в его сознании никогда не является в виде голый абстракции, чистой категории, но всегда наполнено тем или другим содержанием. В первом из приведенных мест, очевидно, разумеется та форма нравственного долга, какую он фактически принимает в житейской морали, когда сама мораль принимает вид морали-узды***, юридического кодекса, который знает только дозволенное и недозволенное, а не доброе и дурное. В этом случае, действительно, долг является для человека чем-то крайне тяжелым, давящим его. Помимо этого, на практике при внешне-юридическом взгляде на мораль, последняя часто принимает ригористический характер, подвергает осуждению невинные сами по себе инстинкты и влечения человеческой природы. Борясь с этой антинатуральной моралью, призрак которой ему виделся в христианской этике, Ницше, видимо, старается в своем учении провести мысль, что нравственный императив должен же иметь какие-нибудь психологические устои в природе человека. Их он усматривает, как мы видели выше, в «воле к мощи» (Wille zur Macht), к которой он сводит односторонне всю совокупность моральных поступков. Стремление к усилению в себе духовной мощи и является нравственным императивом в идеале сверхчеловека. Таким образом, в учении Ницше снова выступает на сцену понятие долга, но только уже не в виде страшного дракона, а в виде требования, опирающегося на заложенные в человеке естественные стремления. Этот именно долг разумеется во втором из приведенных выше изречений Заратустры. И тут, значит, один долг противопоставляется другому долгу (Pflicht wider Pflicht, а вместе с тем и Moral wider Moral).

* Nietzsche VI. S. 34.

** Ibid. S. 68.

*** «Существуют такие, добродетель которых называется корчей под кнутом» (Ницше Ф. Так говорил Заратустра. С. 97).

Критики учения о сверхчеловеке усматривают еще у Ницше противоречие в том, что он в одно и то же время учил об отсутствии прогресса в мире, о вечном повторении, возвращении всего, и вместе о прогрессивной эволюции человека в сверхчеловека. Идея сверхчеловека, по существу своему, есть идея прогресса, постепенного роста человека ввысь. Между тем, учение о вечном возвращении всех вещей, которое Заратустра проповедует наряду с идеалом сверхчеловека, напоминает теорию атавизма. Но в процессе эволюции атавизм есть явление регрессивное, возврат к пройденным уже ступеням развития. Он препятствует прогрессу, и если бы из случайного и единичного явления превратился во всеобщий мировой закон, то движение жизни вперед остановилось бы. Как же согласовать эти две, по-видимому, несовместимые доктрины: учение о сверхчеловеке и учение о вечном возвращении всех вещей, повторении?

Лихтенберже * говорит, что идея вечного возвращения представляет собой одновременно и фундамент, и венец философии сверхчеловека, а другой критик, Риль **, замечает, что идея сверхчеловека есть «провозвещение и видение» (*Verkündigung und Vision*) идеи вечного круговорота жизни. Но те объяснения, которые присоединяют к своим словам и Риль, и Лихтенберже, страдают туманностью и неопределенностью. Лихтенберже, например, говорит: «Удивительная игра комбинаций, которая уже дала столько прекрасных результатов, создала человека и, быть может, в будущем создаст сверхчеловека. Я стану желать, чтобы слепому случаю удалось осуществить нечто более высокое, чем человек, нечто дивно-прекрасное. Я хочу, чтобы круг, в котором вечно вращается жизнь, превратился в самый блестящий, самый чудесный венец для человека, какой только мыслим и возможен» ***.

Мы представляем дело так. Ницше по своей привычке писать отрывочными афоризмами, которые содержат, большей частью, только наброски мыслей без дальнейшего их развития, опускает промежуточные звенья, связывающие его различные суждения, так что многие, замечаемые у него противоречия, являются просто результатом недоговоренности. В данном случае Ницше, по-видимому, не досказал той мысли, что повторе-

* *Лихтенберже Анри*. Философия Ницше / Перевод с предисловием Неведомского. СПб., 1901. С. 197.

** *Риль А. Ф.* Ницше как художник и мыслитель. Изд. редакции журнала «Образование». С. 239.

*** *Лихтенберже А.* Философия Ницше. С. 204.

ние идет не одинаковыми кругами, а концентрическими, радиус которых все увеличивается, — увеличивается внутреннее богатство и мощь творческого духа. В таком виде учение о «вечном кольце возвращения» теряет свой пессимистический характер и согласуется с отрадной для сердца Ницше идеей сверхчеловека.

До сих пор мы касались лишь формальной стороны учения Ницше о сверхчеловеке и старались объяснить с психологической точки зрения замечаемые у него критиками противоречия и непоследовательности. Перейдем теперь от этой формально-логической стороны к материальной, — к оценке самого содержания идеала сверхчеловека.

VI

Часто приходится слышать отрицательные суждения об этом идеале и очень редко — положительные, даже с теми или иными ограничениями и оговорками. Сверхчеловека обыкновенно представляют великолепным животным, существом узкосебялюбивым, жестоким и хищным. Говорят, что основное требование, выставляемое этим идеалом, именно — следование природным инстинктам человеческой природы, и не может привести к чему-либо другому, как только к такому идеалу дикого, хищного зверя: *Uebermensch* на практике окажется *Untermensch*'ем⁸, олицетворением сатаны, прообразом антихриста.

Надо однако заметить, что выразители подобных взглядов опираются обыкновенно или на интерпретации сверхчеловека у так называемых ницшеанцев, или же на отдельные цитаты из Ницше, не принимая во внимание всего его учения целиком. Затем, со многими терминами, употребляемыми у Ницше, они соединяют, большею частью, совсем не тот смысл, какой они у него на самом деле имеют. Вследствие этого они переносят мысли Ницше в совершенно иную сферу идей и чувств. Выше мы старались раскрыть подлинный смысл употребляемых у Ницше терминов «*Selbstsucht*», «*Herrschaft*», «*hart*»⁹, причем оказалось, что эти термины у него вовсе не имеют того отрицательно-морального содержания, какое обычно вкладывают в эти слова.

Из нашего изложения учения о сверхчеловеке можно ясно видеть, что следование «голосу здорового тела» вовсе не есть возвращение к животному состоянию, а наоборот — преодоление животного в себе. Ницше не проповедовал чувственной

разнузданности. Он хотел только подчеркнуть, что этика не должна отрываться от природы и идти вразрез с жизненными инстинктами, принимая вид антинатуральной морали (*Moral als Widernatur*). При критике учения Ницше всегда нужно принимать во внимание тот реальный фон, на котором развивались его воззрения. Дело в том, что, проповедуя следование «голосу выздоровевшего тела», Ницше боролся против этического дуализма «презирающих тело». То обстоятельство, что грех часто находит для себя опору в телесных влечениях, побуждает их придавать физическим инстинктам отрицательную моральную ценность; самое направление страстей на греховные объекты располагает к отождествлению страсти и греха. Вот против этих убеждений, возникающих на почве моральной практики, собственно, и направляется учение Ницше. Оно показывает, что если в «сердце страстей» вложена высшая идея, то последние могут превратиться в положительные моральные элементы. Так, страсть, известная под названием себялюбия, превращается уже во вполне моральную любовь к самому себе. Честолюбие принимает чистый вид «дарящей добродетели». Извращенные инстинкты могут быть, таким образом, оздоровлены под воздействием идеала.

«Когда-то ты, — говорит Заратустра, — обладал страстями и называл их дурными; но теперь ты обладаешь только своими добродетелями: они выросли из твоих страстей... И хотя бы ты был из рода вспыльчивых или из сластолюбцев, или из изуверов, или из мстительных, в конце концов твои страсти сделались бы добродетелями, а твои демоны — ангелами» *. Под влиянием идеала, когда он становится принципом практической деятельности, морального характера, вся грязь, которая осаживается на страстях, естественно, должна пойти на убыль. Поэтому-то Заратустра и называет сверхчеловека морем, в котором тонет пессимизм и «проповедников смерти», и «презирающих тело». «Разве ваша душа не есть нищета, грязь и жалкое удовольствие? Действительно, человек — это грязный поток. Нужно быть морем, чтобы возможно было принять в себя грязный поток и не сделаться нечистым. Вот, я учу вас познавать сверхчеловека: он есть это море, в нем может потонуть ваше великое презрение» **. Грязные страсти уничтожаются или растворяются в идеальном сверхчеловеке.

* *Nietzsche* VI. S. 50.

** *Ibid.* S. 14.

Вот пред нами один из практических выводов учения Ницше о сверхчеловеке. Без сильных страстей человек, по Ницше, не может создать ничего великого*. В своем облагороженном виде, т. е. когда они основаны на нравственных импульсах, страсти способны стать движущими моральными элементами. Поэтому весьма важным представляется направление этой могучей психической энергии на осуществление высоких целей и задач жизни. Идеал сверхчеловека, вдвигая в свою сферу облагороженные страсти, тем самым получает преимущество пред идеалом узких ригористов, которые вместо того, чтобы призывать к невинности и чистоте чувства, налагают печать осуждения и проклятия на безобидные сами по себе влечения человеческой природы только потому, что ими так часто злоупотребляют в жизни.

Другой, не менее ценной стороной в идеале сверхчеловека является упрочение взгляда на нравственность, как на непрекращающееся никогда творчество добра. Ницше всей душой ненавидел тот нравственный квиетизм, который всю нравственную деятельность сводит к отрицательной стороне, к охранению себя от дурного, воздержанию от пороков. «Существуют такие, — говорит Заратустра, — которые сидят в своем болоте и так говорят из тростника: “Добродетель значит — тихо сидеть в болоте. Мы никого не кусаем и уходим с дороги того, кто хочет кусаться”»**. Пассивные существа могут удовлетвориться такой добродетелью, которая оказывается лишь «ленивым состоянием их порока», по принятому выражению Ницше, но личность, богатая внутренней духовной силой, воспитанной путем самопреодоления, жаждет положительного добра. Больше жизни, движения, интенсивного творчества в области практической нравственной деятельности, — вот к чему в сущности призывает Ницше в своем учении о сверхчеловеке. Вот почему для субъекта нравственной деятельности у него нет иного названия, кроме «созидающего» (*der Schaffende*).

Подчеркнув творческий, динамический характер добродетели, Ницше тем самым оказал несомненную услугу практической морали, так как выдвинул на сцену один из главных ее вопросов. При господстве квиетизма в моральной деятельности все великие нравственные принципы как бы окаменевают и не

* *Nietzsche*. *Ienseits von Gut und Böse*. § 23.

** *Ницше*. Так говорил Заратустра. С. 97, 98. См. также описание «дня добродетельного» (*Tag des Tugendsamen*) в главе «О кафедрах добродетелей».

оказывают своего благотворного и живительного влияния на жизнь людей. Активная деятельность, по мнению Ницше, поддерживает постоянно в душе свежесть нравственного чувства, ставит преграду вторжению пошлости, которая загрязняет живые источники души.

Указанную особенность идеала сверхчеловека мы ставим в связь с тем, что этот идеал, созданный Ницше в параллель и противовес типу «последнего человека» (*der Letzte Mensch*), был углублен личными переживаниями Ницше, как художника-творца. Его «*Also sprach Zarathustra*», где содержится учение о сверхчеловеке,—это настоящая психология художника-творца. Здесь изображаются муки и страдания, горе и радости творчества. Будучи художником по самой натуре, Ницше дал своему идеалу не только художественное выражение, но и художественное истолкование. Идеал сверхчеловека — это нравственный идеал, раскрытый и выясненный из психологии творческого духа. Все добродетели этого идеала (их мы указали выше) имеют психологический эквивалент в переживаниях художника, когда он вынашивает в своей душе и создает в словах, звуках или красках прекрасное произведение искусства. Сопоставляя нравственную деятельность с художественно-творческой, Ницше перенес на первую все лучшие черты, которыми характеризуется последняя. Те свойства чистоты, глубины и высоты, какими отличается душа художника в момент творческого вдохновения, отразились и на учении Ницше о добродетели.

Характерной особенностью этого учения является то, что оно совершенно лишено того духа утилитарности, которым в большей или меньшей степени проникнуто большинство современных этических учений. В последних нравственность оказывается не чем иным, как переряженной пользой, делом выгоды, расчета. Между тем, учение Ницше, по сознанию одного критика (Зиммель), отмечено печатью благородства (*Vornehmheit*). «Вы хотите еще вознаграждения, вы добродетельные? Вы хотите платы за добродетель и небо за землю, и вечность за ваше сегодня. Вы любите вашу добродетель, как мать — своего ребенка; но — когда было слыхано, чтобы мать желала, чтобы ей платили за ее любовь?» * Учение Ницше о «Дарящей добродетели», — этой бескорыстной благотворительности души, запечатлено духом, можно сказать, евангельской нравственности. В контексте таких, например, психических переживаний «да-

* *Ницше*. Так говорил Заратустра. С. 96.

рящего», какие описываются в главе «О великой душевной тоске» (выдержку из нее мы привели выше), становится понятной вся правда слов писания о том, что «блаженнее давать, нежели принимать» (μακάριον ἔστι μᾶλλον δίδοναι ἢ λαμβάνειν, Деян. XX, 35). При том подъеме и расширении души, какими характеризуется это состояние, человек приближается к уразумению психологической возможности и естественности чувства любви даже ко врагам. Заратустра, покидая свое уединение, в котором он «собирал» свою душу, охвачен чувством какой-то безбрежной любви. «Как я люблю теперь каждого, к кому я могу обратиться с речью! Даже мои враги составляют мое блаженство» *. Для души, богатой внутренними дарами, становятся совершенно чуждыми те низкие чувства, какие обуревают людей, страдающих душевной пустотой. «Спокойное око» дарящего «может без зависти взирать даже на величайшее счастье» **, а мелкие души, скромно обнимая свое маленькое счастье, при этом скромно косятся уже на новое маленькое счастье***.

Чуждый духа утилитарности, идеал сверхчеловека лишен и эвдемонистической окраски. Большинство философских нравственных учений выставляет идеалом жизнь, полную счастья, наслаждения и совершенного довольства (эпикуризм, гедонизм и др.). По ним высшей целью нравственной деятельности является достижение максимального счастья, спокойствия душевного и телесного. Ницше всегда был далек от такого понимания высшей цели нравственности. «Гедонизм или пессимизм, утилитаризм или эвдемонизм, — все эти виды мышления оценивают вещи по удовольствию и страданию (ими приносимому), т. е. на основании совершенно побочных и второстепенных ощущений, и потому все это виды поверхностного мышления и наивности, и всякий, кто сознает в себе творческую силу и художественное понимание, может смотреть на них не иначе, как с усмешкой и даже жалостью» ****. Приведенные слова ясно показывают, что именно непосредственные переживания Ницше, как художника-творца, побудили его исключить из своего идеала все, имеющее тень утилитаризма и эвдемонизма. Из нашего изложения учения Ницше о сверхчеловеке можно видеть, что стремящийся к этому идеалу стремится не к счастью, а к

* Там же. С. 87.

** Там же. С. 3.

*** Там же. С. 183.

**** *Nietzsche. Jenseits von Gut und Böse. S. 180.*

полноте своей внутренней духовной силы*. Заратустра нигде не проповедует *dolce far niente*¹⁰. Наоборот, он зовет в открытое море, где со всех сторон бушуют волны. «Вы должны быть мореплавателями, отважными, терпеливыми. Море бушует: все в море. Ну что же! Вперед! Вы старые сердца моряков»**.

Ради «любви к дальнему» человек не должен бояться страдания и даже самой смерти. «В вашей смерти, — говорит Заратустра, — должен еще пылать ваш дух и ваша добродетель, как вечерняя заря над землей»***. Самое лучшее для него — это умереть в борьбе, расточивши великую душу****, и он поет гимн умирающим «свободною смертью» (*der freie Tod*) за свой идеал.

Человек, по Ницше, постоянно должен преодолевать себя и, таким образом, подниматься все выше и выше, совсем не думая о счастье и наслаждении. «Я давно уже не стремлюсь к счастью, — говорит Заратустра, — я стремлюсь к своему творчеству»*****. В другом месте он говорит: «Даже и не нужно хотеть наслаждения! Наслаждение и невинность самые стыдливые вещи. Обе не хотят, чтобы их искали. Их нужно иметь»^{6*}. Счастье само «приложится», как естественное следствие осуществления идеала внутренней душевной мощи, хотя бы и не в полной мере. Но в эти счастливые моменты для человека является искушение, — погрузиться в атмосферу счастья, отдаться покою и забыть свое дело постоянного самопреодоления. Поэтому он не должен стараться продлить наслаждение. Наоборот, ему следует отмахиваться от такого счастья, от этого изнеживающего, расслабляющего покоя. Превосходно описывается это состояние Заратустрой в главе «О блаженстве против воли»^{7*}. «О, послеполуденное время моей жизни! О, счастье перед вечером! О, пристань в открытом море!.. Как недоверчиво отношусь я ко всем вам! Поистине, я похож на любящего, кото-

* «Воцарение сверхчеловека не есть торжество человеческого счастья, удовлетворение всех личных, субъективных влечений и вожделений людей; это есть торжество духовной природы человека» (Франк С. Фридрих Ницше и этика любви к дальнему // Проблемы идеализма. Сборник статей. С. 186.

** *Ницше*. Так говорил Заратустра. С. 235.

*** *Nietzsche* VI. S. 108.

**** *Ibid.* S. 105.

***** *Ibid.* S. 343.

^{6*} *Ibid.* S. 292.

^{7*} *Ibid.* S. 238—239.

рый не доверяет слишком бархатной улыбке... Прочь от меня, ты, блаженный час! С тобою пришло ко мне блаженство против воли (die Seligkeit wider Willen)». Такой антиэвдемонистический характер идеала сверхчеловека ставит его неизмеримо выше многих идеалов нравственной философии.

VII

«Гораздо истиннее то, когда из собственного пламени рождается собственное учение», — говорит в одном месте Заратустра (Von den Priestern)¹¹. Учение Ницше о сверхчеловеке родилось из пламени двух чувств, присущих его натуре, именно, чувства художника-творца и чувства человека с несомненным нравственным закалом души. Мы только что перечислили те пункты его учения, в которых, по нашему взгляду, сказалось благотворное влияние художественной стихии. Она много содействовала углублению этого идеала и совершенно парализовала носящиеся в современной моральной атмосфере веяния утилитаризма, гедонизма и эвдемонизма.

Надо однако заметить, что со стороны художественной стихии возможны и влияния, не совсем благоприятные для нравственного учения. Дело в том, что односторонняя, исключительно эстетическая точка зрения на поступки людей может повести к смещению моральных категорий, к сглаживанию и даже уничтожению коренного различия между добром и злом. Для современного, например, символического искусства каждое проявление души чисто и свято, если только оно могущественно. Оно знает только силу, с которой душа прорывается наружу, все равно, в добродетели или преступности*. И у Ницше мы находим ярко выраженные черты именно такого эстетического взгляда. Он отождествляет все дурное со слабостью и неоднократно восхваляет зло, когда оно обнаруживается в могучих, гигантских размерах. В основу своего идеала он положил эстетический критерий «нового» искусства — «волю к мощи», который, в качестве императива, может заключать в себе требование мощного, энергичного проявления одинаково как добра, так и зла. Отсюда становится понятным возникновение подозрений насчет моральной небезупречности учения Ницше. Однако фактически в идеале сверхчеловека этот критерий полу-

* См.: *Пишбышевский С.* Полн. собр. соч. Т. V. Критика. М., 1905. С. 99—104.

чил лишь морально-положительное применение, как частный случай. Здесь мы усматриваем корректив со стороны нравственного чувства, которое было глубоко заложено в душе автора «Also sprach Zarathustra». Ницше, как мы имели уже случай заметить, хотя и говорил, что он стоит по ту сторону добра и зла и вообще всякой морали, однако в действительности он стоял лишь за рубежом той формы нравственности, в какую она отливалась в современной жизни. Что же касается восхваления зла, то это не пошло у него дальше простого восхищения эстетика пред могуществом проявляющейся в некоторых видах его психической энергии. И когда он говорит, что «злейшее нужно для лучшего в сверхчеловеке»*, то он разумел именно ту сторону в нем, какую ценил в качестве эстетика, т. е. внутреннюю мощь и силу. Припомним здесь то, что мы говорили о страстях, которые в облагороженном виде становятся движущими моральными элементами. Эти страсти в идеале сверхчеловека являются энергией души, — энергией, освобожденной от своего морально-отрицательного определения. Его прельщала энергия зла, но не самое зло. В этом состояло его эстетическое заблуждение.

В пламени своего нравственного чувства Ницше только переплавил те моральные ценности, которые еще до него были переоценены или даже обесценены житейской моральной практикой, выворочены наизнанку ложью и лицемерием современных «добродетельных» людей. С одной стороны, он показал, какое подчас жалкое и пошлое содержание прикрывается под именем таких добродетелей, как любовь к ближнему**, целомудрие, сострадание, с другой стороны, он обновил потускневший в сознании современных людей моральный смысл таких понятий, как *Selbstsucht* (самолюбие) и *Herrschaft* (властолюбие).

Учение Ницше о самолюбии во многом соответствует тому отделу христианской этики, который излагает обязанности человека по отношению к самому себе, говорит о долге развития дарованных человеку от Бога талантов. Речи Ницше о самолюбии, как можно убедиться из нашего изложения, говорят в сущности на тему притчи о талантах. С первого взгляда можно подумать, что Ницше просто проповедует здесь индивидуалистические воззрения, так как его Заратустра постоянно призы-

* *Ницше Ф.* Так говорил Заратустра. С. 316.

** «Ваша любовь к ближнему есть ваша дурная любовь к самим себе». См.: *Ницше Ф.* Так говорил Заратустра. С. 64.

ваит к развитию прежде всего и главным образом собственной индивидуальной личности. Но ближайшее рассмотрение показывает, что этот не тот узкий индивидуализм, который строго ограничивается сферой собственного «я». Индивидуализм Ницше включает в себе активные, исторические элементы и, как таковой, неизбежно становится макропсихическим, т. е. включающим в свою сферу не только «я», но и «ты».

Ницше возвращает понятию «самолюбие» его первоначальный чисто моральный смысл. Человек должен уединиться, стать на «путь любящего самого себя», и в процессе самопреодоления он постепенно перейдет на широкий путь любящего других. Так Заратустра сначала проводит дни в уединении, но потом выходит к людям, чтобы закатиться (*untergehen*) среди них. Старцу-пустыннику, встретившемуся ему в лесу, он говорит: «Я люблю людей» *. Желающему идти в уединение Заратустра замечает: «Несправедливость и грязь бросают они вслед одинокому, но, брат мой, если ты хочешь быть звездным сиянием, ты не должен из-за этого перестать светить им» **. В учении о «дарящей добродетели» Заратустра показывает, как любовь к себе, понимаемая как добродетель сама собою превращается в *Schenkende Tugend*, когда человек раздвигает тесные рамки своего «я» и дарит всех и каждого от полноты своего внутреннего богатства. Такое макропсихическое расширение личности, достигаемое путем «самопреодоления», свидетельствует о проникновении ее универсальной жизнью. И если нравственный уровень человека измеряется, между прочим, степенью проникновения его универсальной жизнью, то учению Ницше о любви к самому себе нельзя отказать в этическом значении.

Точно так же и «властолюбие» (*Herrschafts*), о котором говорит Заратустра, вовсе не имеет того антиморального значения, какое обыкновенно соединяется с этим понятием. Как мы выше разъяснили, властолюбие для Ницше — это субъективная сторона дарящей добродетели. Не жажду политической власти, материального господства и вообще грубо внешнего обладания разумел под этим словом Ницше, а совершенно чистое стремление к внутреннему духовному влиянию на людей. Любопытны в данном случае его воззрения на церковь, как известную организацию власти. «Церковь есть прежде всего такая организация господства, которая обеспечивает высший ранг за

* Ницше. Так говорил Заратустра. С. 5.

** Там же. Глава «О пути созидającego».

более развитыми духовно людьми и верит в могущество духовности настолько, что не пользуется более грубыми средствами силы; уже одно это делает церковь во всяком случае более благородным учреждением, чем государство» *. Его Заратустра говорит: «Господствующим я повернул спину, когда я увидел, что они называют господством: барышничество и торговлю из-за власти **. Чистейшие должны быть господами земли, менее всего разгаданные, сильнейшие полночные души, которые светлее и глубже всякого дня» ***. Очевидно, что симпатии Ницше склонялись в сторону «психократии» и что «властолюбие» он придавал вполне моральный смысл.

Как мы видим, при психологической точке зрения, в учении Ницше о сверхчеловеке открывается немало таких элементов, которые ценны и для христианского моралиста.

Скажем еще несколько слов относительно общего отношения идеала сверхчеловека к христианскому нравственному идеалу. По вопросу об отношении этих идеалов друг к другу обыкновенно высказываются в том смысле, что это две противоположности, между которыми нет ничего общего. Думается, что высказывающие это обращают внимание не на то, как фактически был раскрыт и какое применение получил идеал сверхчеловека, а на предпосылки аморального эстетизма и атеистическую окраску, которая, конечно, смущает и дает основание утверждать, что адепты сверхчеловека не могут быть служителями христианского идеала.

Но, как мы уже говорили, вредные влияния эстетического созерцания были парализованы участием в создании идеала нравственного чувства автора. Что же касается атеизма, то это только обратная сторона религиозного томления Ницше. Создавая сверхчеловека, он хотел найти эквивалент утраченной им веры в Бога. «Прежде говорили: Бог, когда смотрели на далекое море; но теперь я учил вас говорить сверхчеловек» ****. Любопытно однако, что сам Ницше как будто сознается, что вера в сверхчеловека есть не эквивалент, а лишь суррогат религиозной веры. «Можете ли вы создать Бога? Так молчите же о всех богах! Но вы можете создать сверхчеловека» *****. Здесь

* Эта выдержка из «Радостной науки» приведена в статье Франка о Ницше (Проблемы идеализма. С. 191).

** *Ницше*. Так говорил Заратустра. С. 100.

*** Там же. С. 348.

**** *Nietzsche* VI. S. 123.

***** *Ibid.*

Ницше дает понять, что человек, оставаясь на эмпирической почве и посюсторонней, земной точке зрения, может будто бы создать только имманентный ему идеал гения, человекобога — Uebersch'а и дальше его подняться не может. Верно, однако же, то, что сам по себе человек не может создать Бога с христианскими атрибутами. Здесь нужна вера в божественное Откровение. Если мы откинем предпосылки атеистического характера, то увидим, что антагонизм между двумя рассматриваемыми идеалами уже не так велик, как его представляют. Между ними есть сходство в двух пунктах. Характерной чертой идеала сверхчеловека является то, что в нем подчеркивается ценность индивидуальной личности самой по себе, а затем основной задачей жизни ставится развертывание заложенных в человеке сил и способностей. Подобное же мы находим и в христианском идеале, в котором подтверждается бесконечное достоинство каждой души человеческой. Это раз. А затем христианство точно так же проповедует необходимость беспредельного совершенствования человеческого духа во всех отношениях. Но неизмеримое превосходство христианского идеала заключается в том, что он расширяет узко-земной горизонт нравственной философии Ницше: здесь не человекобог — Uebersch, а — Богочеловек Иисус Христос.





Ф. Ф. ЗЕЛИНСКИЙ

Фридрих Ницше и античность

О связи Ницше с античностью даже среди его поклонников господствуют нередко неправильные представления. Конечно, всем известно, что он был студентом и даже профессором классической филологии¹ и таким образом стоял к античности гораздо ближе, чем ее вернейшие сыны в прошлом — Петрарка² и Гёте. Но полагают, что этот «первый Ницше» не был еще настоящим Ницше, что он стал филологом только по недоразумению и, поняв себя, отбросил эти связующие пути своей молодости. Одним словом, создают такие же искусственные грани, как и между «молодым Гёте» и Гёте после итальянского путешествия, или между Толстым-художником и Толстым-моралистом, причем, действительно, в первом и последнем случае собственное отречение героя идет навстречу этой разделительной теории. В противоположность к ней я утверждаю *единство развития Ницше, как сына и проповедника античности, от первой до последней написанной им строки.*

Из трех эпох, на которые принято делить творчество Ницше, первая (до 1872 г.) была посвящена обнаружению тех идеалов античности, которым он служил в дальнейшем: идеи дионисиазма и имморального понимания трагедии, идеи гераклитизма и имморального понимания мирового становления, идеи греческого аристократизма и имморального понимания этики и политики. Во всех этих областях он имел противником тот «морализм», который он производил от Сократа; борьбе с ним он посвятил вторую эпоху своей писательской жизни (1872—1882). Для большей успешности этой борьбы, он вступил в союз со скептиками французского «просвещения», Вольтером и другими; они были его маяками в его сочинениях от «Человеческого, слишком человеческого» до «Веселой науки».

Если, таким образом, реальное влияние античности на эту вторую эпоху в творчестве Ницше было лишь косвенным, — поскольку он в борьбе с «морализмом» прокладывает себе путь к идеалам доморальной аристократической и трагической Греции, — то ее *формальное* влияние продолжалось и становилось сильнее чем когда-либо. В сущности, Ницше располагал не одним, а двумя стилями, которые я, отчасти с его слов, мог бы назвать *символическим* и *эпиграмматическим*. Его образцом в символическом стиле, как мы увидим, был Гераклит; свой образец для эпиграмматического стиля он называет сам в одном месте «Сумерек божков»: «Мое понимания стиля, именно эпиграмматического стиля, проснулось почти мгновенно при соприкосновении с Саллюстием»³. Там же он продолжает, характеризуя стиль Саллюстия: «Сжатый, суровый, с возможно большим количеством субстанции в основе, с холодной злобой против “красивого слова”, а равно и “красивого чувства”, — по этим приметам я угадал самого себя. В моих сочинениях, вплоть до Заратустры, найдут очень серьезное стремление к *римскому* стилю, к *aere perennius*⁴. То же самое я испытал при первом соприкосновении с Горацием. До сих пор ни один поэт не доставил мне такого художественного восхищения, как горациевская ода, и притом с первых же дней. То, что здесь достигнуто, в известных языках не может быть даже предметом хотения. Эта мозаика, в которой каждое слово, как звук, как место, как понятие, излучает свою силу на всю окрестность, этот минимум в объеме и числе знаков и достигнутый этим максимум в энергии, — все это нечто римское и, прошу верить, нечто изысканное (у Ницше непереводаемое слово *vornehm*⁵) *par excellence*⁶. В сравнении с этим вся остальная поэзия становилась чем-то уже слишком вульгарным — простою болтливостью чувства».

Ницше не мог возвышать одного, не принижая другого; суждение об «остальной поэзии» мы оставляем поэтому на его ответственности. Здесь для нас важно отметить эту им же признанную зависимость в формальном отношении от обоих мастеров эпиграмматического стиля в прозе и в поэзии, Саллюстия и Горация. А этот стиль, яркий и твердый, как сталь, он выковал себе только в нашу отрицательную эпоху своей борьбы со «змеем». В более ранних сочинениях его еще не заметно, или, по крайней мере, не так заметно: и в «Рождении трагедии», и в «Несвоевременных размышлениях» мысль, нередко облакаясь в восхитительные образы, еще борется с материей тягучих, запутанных конгломератов слов и предложений; тот Ницше, ко-

того Германия сразу признала и полюбила, как одного из своих лучших и оригинальнейших стилистов, возник лишь в эпоху от «Человеческого, слишком человеческого» до «Веселой науки», — или, говоря правильно, сразу предстал готовым в первом сочинении этой серии. Это и есть стиль «aere perennius».

II

Реальные результаты этого периода всякий мыслитель-непарадоксист отвергнет; на практике его отверг и сам автор. «Об имморализме легко разговаривать, — сказал он однажды (Leben II, 467), — но каково его вынести! Я, например, не мог бы вынести сознания даже нарушенного слова, — не то что убийства: моей судьбой было бы более или менее продолжительное увядание и гибель. При этом я даже не говорю о раскрытии преступления и о наказании». Так-то водруженная Сократом над человечеством скрижаль не была разбита его пылким противником, даже в его собственном сознании; не была потому, что она тоже, как таковая, aere perennius. Многие афоризмы, рассеянные в сборниках этой эпохи, при всем том остаются и прекрасными, и верными; об этом здесь говорить не приходится.

Переходим к эпохе третьего превращения его духа, — превращения льва в дитя. Это — эпоха его возвращения к идеалам Диониса, Гераклита и Феогида⁷, когда на расчищенной от морализма почве возникла идея сверхчеловека и ее пророка — Заратустры.

Имя многих смутило; почему Заратустра, почему не Дионис? Разгадку дала форма книги. Видя в Христе кульминационный пункт антидионисического, созданного Сократом, настроения и мировоззрения, Ницше, в сущности, сражался с христианством везде, там, где он, во имя Диониса, сражался с сократизмом, уже начиная с своего «Рождения трагедии». Эта вражда с христианством у бывшего studiosus theologiae⁸ была почти что патологическим явлением: Ницше серьезно возмнил себя антихристом, призванным положить конец христианской эпохе истории человечества и начать собою новую, что должно было отразиться даже на летосчислении (Werke VIII, 314). Пока что он хотел противопоставить священной книге христианства таковую же, своего рода четвероевангелие, которое должно было иметь и некоторое внешнее сходство с христианским. А для этого Дионис не годился; требовался восточный символ. Ницше остановился на пророке маздаизма как самой властной и мужественной из религий Востока.

Все же сходство, о котором я говорю, было скорее внешнего характера; оно сказалось в делении на небольшие абзацы с переходами мысли от одного к другому, в соединении мистического повествования с проповедью, в некоторых манерно-неожиданных заключениях, вроде встречающегося несколько раз в первой части мистического «ибо они перейдут через мост», — в подражание санкции заповедей блаженства. Сам Ницше видел в этом подражании свою главную стилистическую заслугу и говорил о ней с такою же гордостью, как некогда Гораций о том, что он *princeps Aeolium carmen ad Italos deduxit modos*⁹, — причем оба одинаково ошибались и недооценивали своей заслуги. Всякое подражание неподражаемому отдает пародией; не избег этой участи и Заратустра. То же, чем Заратустра чарует в области формы, заимствовано его автором не из Евангелия: это — тот символический стиль, которым он был обязан Гераклиту.

О Гераклите как о стилисте писали многие, — кто со страхом, кто с восторгом; многих пугал его таинственный, угрожаемый метафорами стиль, многих он пленял, но все признавали его трудным и темным, а себя — либо уstraшенными, либо прельщенными его трудностью и темнотою. Ницше, насколько мне известно, был первым, который объявил Гераклита и ясным, и понятным. «Только недовольные им, — говорит он, — авторы тех многочисленных жалоб о темноте Гераклитова стиля; вряд ли когда-либо человек писал яснее и светозарнее. Правда, очень кратко, и поэтому для борзочтецов — неясно». Ницше и тут несправедлив: не одни только борзочтецы находили стиль Гераклита темным. Если же для Ницше он ни трудностей, ни темноты не представлял, то причиною этому было его родственное к нему отношение. Для полного выяснения слов Ницше о Гераклите следует прочесть его статью «Об истине и лжи»¹⁰. Если всякое растворение представления и, следовательно, образа в понятии, есть ложь, то только мыслящий в образах мыслитель правдив; таковым был Гераклит, таковым старался быть и Ницше; своей цели он достиг в Заратустре. Не евангельская притча, а гераклитовский образ составляет интимную прелесть этого «символического» стиля.

III

Перейдем, однако, от стиля к содержанию. Положительное учение Заратустры, как всем известно, окружает туманными кольцами две яркие центральные идеи: идею «сверхчеловека»

и идею «вечного возвращения». Что такое, прежде всего, «сверхчеловек»?

Он, прежде всего, не случайная личность, а понятие собирательное: чаяние будущего, относящееся к ныне существующему человеку так же, как этот ныне существующий человек к животному. Если по учению Заратустры должно «преодолеть человека», чтобы мог возникнуть сверхчеловек, если «человек есть мост между животным и сверхчеловеком», — то собирательный характер этого понятия поставлен выше всякого сомнения. Итак, перед нами грядущая аристократия «добрых», властвующих — не над «злыми», а над «худыми»; таков ведь был лозунг этого аристократического имморализма «по ту сторону добра и зла». Властвовать она будет в силу своей «воли к власти», которая в ней сильнее, чем у «худых»; закалит же она эту волю в долгих и жестоких состязаниях, «агонах».

Кстати, об этой «воле к власти», которая играет в мышлении Ницше такую важную роль, что он даже воспользовался этим термином, как заглавием для своего главного (посмертного) сочинения¹¹. Обыкновенно Ницше заимствованные из античности идеи нарекает собственными, блестяще придуманными именами; здесь он же вместе с идеей и имя заимствовал из древней, стоической философии. Мы его знаем из книги «Об обязанностях» Цицерона (I, 13), где воля к власти (*appetitus principatus*) названа в числе четырех стремлений, вложенных природой в душу человека.

Пока что взор ее пророка охотно отдыхал на ее несовершенном проявлении в настоящем, на аристократии, какова она есть, с ее культом изысканности (*Vornehmheit*), в которой он видел настоящую добродетель правящего сословия (*Leben II, 615*). Он желал, чтобы эта аристократия была строже в своих требованиях относительно хорошего происхождения при заключении брака (Там же. С. 667). А впрочем, хорошее происхождение он понимал в биологическом, не в сословном смысле: «Нет другой знатности, кроме знатности рождения, знатности крови (я здесь не говорю о предлоге «фон» и о готском альманахе — эта вставка для ослов)». Кому не дано быть потомком знатных предков, тот да будет предком сам — если это ему дано.

Итак, аристократизм, без сомнения, но биологический, не сословный. Стоит ли говорить, что мы имеем здесь воскресший символ веры трагической эпохи Греции?

Да, было в Греции время, когда та «оценка ценностей», которую мы кладем в основу нашей морали, еще не была обще-

признанной формой и лишь медленно просачивалась в совершенно чуждую ей систему оценки — ту самую, которую можно назвать биологической. Это было время, последовавшее за эпохой переселений и смелых колониальных предприятий. Те, кто тогда выдвинулись из среды равных себе и, восторжествовав над врагами, оставили своим детям упроченное положение в обществе, — называли себя и были называемы «добрыми»; тем качествам, благодаря которым они выдвинулись и восторжествовали, было присвоено имя «добродетелей» (aretai). Были же это, разумеется, разновидности телесной и духовной силы; «добрый» мог быть в то же время и «злым» — тут не было ничего непримиримого. Не «злые» противопоставались «добрым», а «худые».

Эти термины создавались сами собой; сама жизнь определяла их содержание: нравственная оценка, именно вследствие естественности своего возникновения, должна была совпасть с биологической. Произошло это, разумеется, не в одной Греции, а везде; но одна только Греция над этим явлением призадумалась и оставила нам памятники своих дум. Эти памятники — поэзия «трагической» эпохи Греции, в особенности Пиндар, Феогирид и недавно воскресший Вакхилид¹².

«Добродетелей» много, как много качеств, дающих людям победу в борьбе за жизнь и за власть; дело каждого человека — узнать ту «добродетель», которую в него вложило божество, и развить ее. «Сделайся тем, что ты есть, узнав это» — таков в неуклюжем буквальном переводе неподражаемо краткий и меткий совет Пиндара царю Иерону (genoi' hoios essi mathōn)... к слову сказать, излюбленный афоризм Ницше, который он много раз и цитирует и варьирует, вплоть до второго заглавия своего последнего сочинения *Esse homo*: «Как человек делается тем, что он есть» (wie man wird, was man ist).

Но как же влагает божество «добродетель» в человека? И на это давала ответ биология: путем наследственности. А если так, то «добрый» должен непременно взять за себя жену из «добрых» же: биологический индивидуализм ведет обязательно к аристократизму. Еще Дарвин в своем «Происхождении человека» (ч. I, гл. 2) с любопытством приводит нижеследующие стихи Феогирида (ст. 183 сл.), «который ясно сознавал, какую важность имел бы для облагорожения человеческой природы заботливо проведенный половой подбор»:

Все благородных коней мы заводим, ослов и баранов,
Кири, и для случки мы к ним добрых допустим одних;

Дочь же худую худого — женой не гнушается добрый
 Сделать своей, лишь бы горсть злата ему принесла.
 Также и дева у нас жениху не откажет худому,
 Лишь бы богат был: богач выше ей доброго стал.
 Деньги в почете у них; в дом добрых худой затесался,
 Добрый к худым снизошел; Плутос преграды разнес.
 Так не дивись же, о друг мой, что граждан мельчает порода.
 Плутос царит; это он добрых с худыми смешал.

Вот значит, где корень того биологического аристократизма, на почве которого должен был родиться сверхчеловек. — Но одного корня мало; мы можем проследить и ствол, и листву этого дерева в дальнейших трудах Ницше.

IV

Аристократическая Греция так называемой «эллинской» эпохи, сменившая гомеровскую монархию, имела перед собой внушительный пример своей предшественницы, служивший ей и предостережением и указанием. Монархия пала вследствие вырождения своих представителей. Когда посох «Зевсом рожденных царей» оказывался в руках людей физически и умственно слабосильных, не созданных для тройной обузы жреческих, полководческих и судейских обязанностей, присущих званию царя — ближайшие «анакты» царского совета некоторое время могли это терпеть в угоду принципу легитимизма, но при неизбежной длительности и повторности этого явления должны были навязать носителю царского имени из своей среды военачальника, верховного судью или судей, а равно и правителя-администратора (архонта), оставляя ему только почетную, но зато и безобидную роль верховного жреца, представителя общины перед богами. Так состоялась замена монархического правления аристократическим; пример был дан и прекрасно понят.

Теперь нужно было предупредить дальнейшее движение политического колеса, переход власти от аристократии к народным массам. Это значило не более и не менее, как предупредить вырождение. Первым средством для этого была чистота браков, — та самая, которую имеет в виду Феогнид: «добрые» должны были родниться между собою, но отнюдь не с «худыми». Но вторым средством, не менее важным, должно было быть закаление детей в аристократической доблести тех времен, — такая жизнь, при которой только действительно «добрые» телом и душою остались бы на поверхности, остальные

же были бы безжалостно залиты волнами. Средств для этого было два: воспитание и агонистика. Или, вернее, одно: ведь и воспитание насквозь было проникнуто идеей агонистики.

Соревнование во всех областях жизни, где только могла сказаться и выдвинуться доблесть, — вот девиз аристократии «трагической» эпохи Греции. Она и сама по себе — источник высоких наслаждений, эта агонистика, даруя избранникам победу, этот сладчайший дар жизни; и, сверх того, она способствует выделению лучших в каждом поколении, а этим — увековечению породы добрых. Вот какую цену заплатила за свою власть греческая аристократия «трагической» эпохи — и этого не следует забывать, когда произносишь суждение о ней. Аристократия бывает либо трудовой, либо паразитической; в последнем случае она будет болезнетворным ферментом в государстве, скорейшее устранение которого необходимо в интересах его оздоровления. Но в первом случае ее историческая заслуга неоспорима: она делается рассадником тех гражданских идеалов и добродетелей, которые лишь благодаря ей со временем могут стать достоянием также и демократии. Такова была именно роль греческой аристократии. Ее жизнь была полна трудов и лишений; но за все вознаграждала, при здоровом направлении воспитания, победа и власть.

Вот какова была эпоха, с наибольшей любовью изученная Ницше за время его студенчества, — эпоха Феогида и ранних философов, эпоха рождения трагедии и дионисиазма, эпоха, наконец, развитой агонистики и «гомеровского» состязания; и стоит ли говорить, что ее аристократический идеал — именно тот, воскресения которого требовал и он, в видах возникновения «сверхчеловека»?

Вполне основательно возражает его сестра-биограф (Leben II, 447) против «возмутительного злоупотребления», которое поверхностные читатели, а более нечитатели Ницше позволяли себе с его сверхчеловеком. «Упадочные натуры, не умевшие себя сдерживать, не имевшие никакого представления о том, какого строгого самовоспитания (Selbstzucht) Ницше требовал от людей высшего порядка, сколь полное отречение от счастья и наслаждения он вменяет в обязанность венцу всего здания, сверхчеловеку — эти натуры нашли возможным прочесть в «Заратустре», этой песни песней гордого и чистого духа, данное им разрешение без удержу отдаваться своим удовольствиям и похотям!» Обычное смешение аристократии трудового и паразитического типов. Но нет: возникновению сверхчеловека должно было предшествовать сплочение тех людей, которых

Елизавета Ницше со слов брата в приведенном отрывке называет «людьми высшего порядка» (*die höheren Menschen*); это, по терминологии Ницше, те, которые «перейдут через мост» — причем следует помнить, что человек, по его же терминологии, это мост, перекинутый от животного к сверхчеловеку. А общество этих «людей высшего порядка», эта теперь уже возможная трудовая аристократия — это питомник для грядущего «сверхчеловека».

V

Таков фон, который следует постоянно иметь в виду при чтении его замечательных лекций о «будущности наших образовательных учреждений»¹³. Их основная нотка — жалоба на демократический характер нашей средней школы, жалоба на то, что она рассчитана на широкие массы, а не на людей высшего порядка. Этим широким массам лектор был бы не прочь предоставить все реальные и профессиональные школы — которые, поэтому, по его мнению, и в нынешнем своем виде удовлетворяют своему назначению. Но когда той же цели берется служить и гимназия — она изменяет той идее, которая одна только может оправдать ее существование. Идея же ее — давать избранным группам людей не профессиональное, а чистое образование и этим «подготовить рождение гения». В то время, когда Ницше так выражался, он еще не выработал своей позднейшей терминологии; иначе он формулировал бы свою мысль следующим образом: «Задача гимназии — давать людям высшего порядка нужное им образование и этим подготовить рождение сверхчеловека».

Но на какие же факторы рассчитывал Ницше для осуществления своей идеи? Как настоящий ученик античности, — главным образом, на государство. Прежде всего должен совершиться «законодательный акт, который даст нам надежду на возникновение сверхчеловека — великий, жуткий миг (*Leben II, 441*). Новое разделение дня. Телесные упражнения для всех возрастов. Соревнование, возведенное в принцип. Сама половая любовь — соревнование из-за принципа в становящемся, грядущем. Власть, как предмет учения и упражнения, в суровости как и в кротости» (*Ibid., 445*).

Так-то его идеи о высшей цели общества и средствах ее осуществления развиваются вполне стройно и последовательно от эпохи его базельской профессуры до эпохи Заратустры, от первой до третьей эпохи его жизни. Одного не доставало — такого

сочинения, которое образовало бы звено между этим развитием и античностью. Теперь и это звено у нас имеется; это — его статьи «о греческом государстве» и (отчасти) «о гомеровском соревновании»¹⁴. Они доказывают нам документально то, что для знатока античности и без того не подлежало сомнению: что, набрасывая эскиз будущей организации государства и государственного образования для приготовления «гения» или «сверхчеловека», Ницше руководился теми данными, которыми его ссужало греческое государство «трагической» эпохи.

Греческое государство «трагической» эпохи... поистине трагической, так как она выросла из почвы, увлажненной слезами всех тех, которых железная рука государственной власти спрягла вместе, чтобы образовать из них гражданское общество. Но эти слезы — дело прошлого; теперь люди примирились со своей судьбой, руководимые тем инстинктом, который пользуется их бессознательной волей для своей высшей цели. А в чем состоит эта цель? Ницше говорит это нам сам: *в создании гения* — т. е., как он сказал бы впоследствии, сверхчеловека.

Откуда же вычитал это Ницше? И этого он от нас не скрывает в указанной статье: это — *государство Платона*. «Настоящая цель государства, — олимпийское существование и постоянно повторяемое рождение и подготовка гения, в сравнении с чем все остальное лишь средства, пособия и облегчения — эта цель здесь найдена с помощью поэтической интуиции и изображена со всею желательною четкостью». Но что же это такое, это государство Платона, и какова его роль, как посредствующего звена между историческими государствами «трагической» эпохи Греции и концепциями Ницше?

Ответ на этот вопрос нас не затруднит. Никакое государство древности не довело своей политической жизни до такой близости к идеалам трудовой аристократии, какими они у нас изображены, как дорическая Спарта¹⁵. Относительно же «государства» Платона все давно согласны, что он дал нам описание идеального государства на подкладке реальных учреждений той самой дорической Спарты. В этом государстве первое место принадлежит правящему сословию, «стражам» государства, причем эти стражи рассматриваются то как одна однородная группа, то разделяются на правителей и собственно стражей, подчиненных правителям и беспрекословно исполняющих их приказы. Разницы это не составляет, так как они вместе образуют правящее сословие, и им противопоставляется сословие крестьян, ремесленников и т. п., увеличивающее своей работой производительные силы государства. Итак, в основе этой концепции

лежит, несомненно, аристократизм. Но это, прежде всего, аристократизм биологический, а не сословный; это видно 1) из того, что одной из главных работ правителей является устройство таких (краткосрочных) браков между гражданами и гражданками, которые обеспечивали бы государству наилучший состав его стражей в будущем поколении; в соответствии с этим стоит проходящее красною нитью через всю книгу мнение, что главной причиной извращения первоначально идеального государства было вырождение, предупредить которое поэтому надлежит всеми силами. Это видно, равным образом, 2) из того, что правителям вменяется в обязанность также переводить неудачного члена правящего сословия в сословие низшее и, наоборот, удачного члена низшего сословия принимать в сословие правящее, — чем нарушается принцип сословности; за принципом же происхождения оставляется не более значения, чем сколько ему принадлежит по праву, согласно признаваемому биологией закону наследственности.

Но это только одна сторона дела; аристократизм Платона — не только биологический, но и трудовой. Все удовольствия, все счастье жизни, поскольку оно имеет своими центрами семью и собственность, предоставляется низшему сословию; правящее пользуется только властью, платя за нее жизнью, полной трудов и лишений. Эта жизнь, лишенная семьи и собственности, описывается Сократом у Платона в настолько суровых красках, что его собеседники удивленно спрашивают, найдутся ли вообще люди, которые при таких условиях согласятся быть стражами государства. Вот та среда, в которой, согласно Ницше, только и возможно все новое рождение и подготовка гения — главная идея Платона в этом сочинении, «тайная наука о связи между государством и гением».

VI

В предыдущих главах мы попытались проследить происхождение и развитие идеи о сверхчеловеке, этой самой обаятельной и популярной из всех идей, связанных с именем Ницше. Второй из его главных идей была идея *вечного возвращения*. Он лично придавал ей огромное значение; его Заратустра был, по его словам, прежде всего учителем вечного возвращения. Это ее значение обусловлено ее, по мнению автора, двойным воздействием на человеческие умы. Для ума сильного она легка и отрадна: она удовлетворяет его стремление к вечности, которое является непрременным спутником силы. Ум же слабый и дряб-

лый ею будет раздавлен, и это тоже хорошо: низвергая все бесильное и очищая этим место для сильного, идея вечного возвращения будет способствовать оздоровлению человечества, как свежий ветер, ломающий сухие и слабые ветви, способствует оздоровлению леса.

В действительности все это оказалось, разумеется, сплошной иллюзией. Идея периодических до бесконечности повторений всей мировой жизни с человеческой включительно вплоть до ее мельчайших подробностей так чужда нашей душе, что не могла ни в том, ни в другом смысле воздействовать на наши чувства и так и осталась для читателей Ницше пустой игрой воображения. И тут рождается вопрос: как мог ее автор ожидать для нее другой участи?

Мне кажется, что «Государство» Платона, на которое я ссылался выше, дает нам ответ также и на этот вопрос. Установив принцип своей социальной аристократии, Сократ здесь находит желательным, чтобы кто-нибудь внушил гражданам его государства веру в мистически различное происхождение отдельных его классов из золотого, серебряного, медного и железного элементов; эта теория, будучи именно внушена, а не доказана, будет содействовать согласию граждан и охотному исполнению каждым из них своих обязанностей. Здесь, таким образом, философ является, по выражению Ницше, творцом ценностей — каковая роль и должна ему принадлежать, по его мнению.

Интересно, что и в отношении «вечного возвращения» Ницше представлял себе дело приблизительно так же. Наступит «великий полдень»; тогда Заратустра объявит — не докажет, а именно объявит, как своего рода новое Евангелие — учение о нем, и это объявление установит грань между прошлым и будущим; доросшее до великого полдня, человечество примет новое учение на укрепление сильным и на гибель слабым. Тогда миссия Заратустры будет исполнена, и он умрет от счастья.

Итак, миф как рамка мифа. Но в действительности дело произошло иначе. Платон имел в виду воздействие на народ, как на религиозно-творческую среду; Ницше же мог воздействовать только на своих читателей, т. е. на интеллигенцию. А интеллигенция дала ему на его теорию вечного возвращения два ответа: первый, что она не только не доказана и не доказуема, но и опровержима и опровергнута; а второй, что она даже не блещет новизной, а целиком заимствована из античности. Мы здесь остановимся, согласно нашей задаче, только на втором ответе — не в интересах античности, разумеется, а для

того, чтобы показать, насколько ее идеи проникали все мышление и все философски-художественное творчество Ницше.

В сущности, и обычный вдохновитель Ницше, Гераклит, с его учением о происхождении всего сущего из огня и возвращения к огню и об Эоне¹⁶, играющем в шашки, был не далеко от идеи, о которой идет речь; высказали ее прямо пифагорейцы. Сохранено случайно свидетельство о них Евдема, ученика Аристотеля: «Если верить пифагорейцам, — говорил в своей лекции не без некоторого юмора этот профессор философии, — то, по прошествии некоторого времени, я опять с этой палочкой в руках буду вам читать, а вы все, так же как теперь, будете сидеть передо мною, и не иначе будет обстоять дело со всем остальным» (Diels, Vorsokratiker I, 277). И действительно, для пифагорейцев, как для математиков, такое развитие понятия периодичности было вполне естественно; не следует, однако, забывать, что они знаменуют собой пору богатой фантастическими надеждами юности математической науки.

Что это свидетельство Евдема было известно Ницше, доказывать нечего: он сам называет пифагорейцев своими предшественниками, хотя, конечно, не в Заратустре (Leben II. 2, 378). Равным образом, нечего доказывать, что у Ницше идея вечного возвращения, как венец положительного отношения к жизни — вспомним героический возглас: «Жизнь, еще раз!» — имела совершенно другое этическое значение, чем у пифагорейцев. Я менее всего склонен оспаривать мыслительную самобытность нашего философа; моя задача только — обнаружить те семена античности, которые дали столь богатые всходы в его богатой душе.

VII

«Богатые всходы?, — спросят, — Да где же они? Да, он дал нам теорию аполлонизма и дионисизма, хотя скорее как загадку, чем разгадку; он повторил учение о бесцельности становления, но, перенеся его из области метафизики в область этики, создал свой имморализм, от которого на практике отказался сам. Исходя затем из системы нравственных оценок в трагическую эпоху Греции, он создал свою нравственность по ту сторону добра и зла, впадая этим в противоречие со своим собственным имморализмом, так как он ею установил только другую нравственность, а не отсутствие нравственности. Переоценка всех ценностей, конечно, возможна и на этой почве, хотя после сказанного это будет не столько новая оценка,

сколько возвращение к первобытной оценке (по-немецки мы сказали бы: не только *Umwertung*, сколько *Rückwertung*). А затем — аристократическая утопия, воля к власти, сверхчеловек, вечное возвращение — стоит ли серьезно считаться со всем этим? По-видимому, от всего Ницше ничего не останется, кроме отдельных удивительно красивых изречений, и, в особенности, его действительно бесподобного по оригинальности, силе и красоте стиля».

Да, все это можно возразить против Ницше — и так приблизительно формулируют его противники свои возражения. Они не остаются без ответа со стороны его приверженцев... но я никому не советовал бы читать эти ответы. Нет, на почве систематической философии его дело, по-видимому, проиграно. Строгие философы не соглашаются признать его своим; более терпимые не отказывают ему в кафедре среди прочих, но все же видят в нем философа *sui generis*¹⁷ — можно сказать, «философа» в буквальном и первоначальном значении слова.

А за рубежом строгой философии его обаяние растет и растет. Отчужденные им с восхитительной меткостью и изяществом термины стали уже давно общим достоинством. Искусство, чем далее, тем более проникается его идеями; притом не только поэзия (достаточно будет вспомнить о нашем Вяч. Иванове), но и музыка и даже, если не ошибаюсь, изобразительные искусства. Политика, даже демократическая, прощает ему его антисоциалистические идеалы и старается так или иначе сродниться с его Дионисом и Заратустрой. Этика, если не научная, то популярная, гордо пишет на своем знамени его страшное слово «имморализм» и пытается по-своему производить переоценку всех ценностей. Богословие, и то старается как-нибудь переварить его атеизм, плененное его своеобразным благочестием и глубокой честностью его искания, и объявляет своим лозунгом: «не мимо Ницше, а через Ницше». Но его самые численные и самые страстные поклонники — это те, которые, не принадлежа ни к одному из перечисленных лагерей, просто как люди, ради самих себя увлекаются мужественной силой и красотой его мышления и слова. — Чем это объяснить?

Сошлюсь на первые страницы своей статьи. Философ постоянного отречения, любивший как никто в каждый данный день свергать кумиры предыдущего дня, будь то идеи или люди, одному кумиру остался верен всю свою жизнь; этим кумиром была античность трагической эпохи, досократовская Греция. К ней он пристрастился еще на школьной скамье, разбирая со словарем в руке пленительные в своей загадочной отрывочнос-

ти дистихи Феогнида; ей он поклонялся и в последние годы своей разрушенной жизни. «Все философские системы преодолены; греки сияют сильнее, чем когда-либо — особенно греки до Сократа» — так гласит одно из его последних изречений (Werke XIII, S. 3).

Да, греки трагической эпохи с их еще не растворенными инстинктами, с их могучим подъемом, с их глубокой верой в ту светлую цель, что впереди нас на нашей земной стезе, где мильными камнями обозначены грани поколений и отец передает своему сыну светоч жизни для дальнейшего бега. Здесь все дышит соревнованием, дышит силой, дышит волею к власти и к первенству. Вот то семя, которое оплодотворило богатую душу Ницше, возшло роскошным деревом и дало, в свою очередь, семена, оплодотворившие души увлеченных им людей. Припомним теперь его наружность, его сильный и прекрасный образ, еще во время его студенчества обращавший на себя внимание его товарищей, когда он после прогулки верхом, «подобный юному богу», входил в аудиторию Лейпцигского университета; припомним роковую болезнь, поразившую его еще в молодости и исключившую его из рядов участников в том великом факельном беге жизни. Как художник, внезапно ослепший в цветущую пору своей молодости, страстно бывает влюблен в отнятый у него свет солнца и пестрый блеск природы, так и Ницше всеми фибрами своей души привязался к ней, к прекрасной далекой земле наших детей и внуков, которой он своего светоча уже не мог переслать. Понимаем мы теперь, чем была для его жизни трагическая эпоха Греции?

Когда после долгого последовательного вырождения нисходящая порода дает, наконец, свой последний чахлый отпрыск, — ему естественно петь поющую песнь отречения от жизни; и горе народу, в котором эта песнь раздастся беспрепятственно и не заглушается бодрыми призывными аккордами. Но когда сильный отпрыск восходящей ветви сокрушен молнией, он еще мощнее рвется к отнятой у него жизни, еще победоноснее звучит его песнь о силе и радости, о соревновании и воле к первенству и власти. Это и есть та песнь, которую Ницше нас очаровал. Пусть развеются дымом иллюзии те образы, в которых он воплотил свои чаяния и стремления; мы не забудем ему того, что среди стонов неудачников жизни он явился философом подъема, устремившим вперед наши неуверенные взоры, и вновь научил нас любить зиждительной любовью землю наших детей и внуков.





А. Ф. ЛОСЕВ

Фр. Ницше

Наступившая в XIX в. эпоха расцвета классической филологии в Германии была по преимуществу эпохой, отстранявшей себя от всякого обобщенного взгляда на античность. В течение десятилетий считалось зазорным и недопустимым столь невероятное верхоглядство и фантастика, чтобы говорить об античности *вообще*, не о ее бесконечно разнообразных фактах, но о ее единой идее. Под влиянием, и сознательным и бессознательным, ограниченных и узких философских теорий ученые хотели всецело погрузиться в собирание и коллекционирование фактов и в нахождение их фактической же закономерности. Думали, что всякое обобщенное суждение об античности будет уже фантазией и беспочвенным гаданием. Однако эта филология не выдержала своей марки до конца; и в последние десятилетия XIX в. появился ряд ученых, захотевших работать так, чтобы все отдельные мелкие факты античной истории, религии, философии, мифологии и искусства освещались и светом общего уразумения смысла античности в ее целом. Тут нельзя не упомянуть замечательного имени *Фр. Ницше*, который будучи сам академическим филологом, прорвал наконец плотину и дал удивительную концепцию античности, оплодотворившую к детальным филологическим изысканиям таких ученых, как Э. Роде, Вяч. Иванов¹ и др. Университетская наука, в лице заносчивого У. Виламовиц-фон-Меллендорфа², не замедлила открыть огонь по гениальной интуиции Ницше.

Но дело было сделано. Концепция Ницше не умерла, а, наоборот, превратилась в прочно обоснованную научную теорию; и только из-за упорства многие филологи продолжают игнорировать великое дело Ницше и Роде. Смотреть на религию Диониса и Аполлона глазами французского салона XVIII в. или глазами выцветшего и беспомощного сенсуализма и позитивиз-

ма исследователей XIX в. — все равно является варварством в науке, как бы ни относиться к работам Ницше и Роде. И выход к грамотным теориям в этой области может быть найден только через признание или преодоление Ницше и Роде.

АПОЛЛИНИЗМ

Свое замечательное учение об античности Ницше выразил в книге, написанной им в 1870—1871³ гг. под названием: «Рождение трагедии из духа музыки». Здесь он видит два основных начала, формирующих эллинский дух, — *аполлинизм и дионисизм*. Блестящее изложение Ницше можно воспринять, только читая самую книгу, и потому мы ограничимся только голым перечислением существенных черт, открываемых Ницше в том и другом начале*.

Аполлинизм, религия Аполлона, есть, прежде всего, стихия *сновидения*, которую нужно резко противопоставлять стихии экстаза, где нет никаких видений, и опьянения. Аполлинизм — «прекрасная иллюзия видений» и «тайна поэтических зачатий». Это — «радостная необходимость сонных видений», — наслаждение в непосредственном уразумении образа, «все формы которого говорят нам» и в котором «нет ничего безразличного и ненужного».

Далее, «при всей жизненности этого мира снов у нас все же остается еще ощущение его *иллюзорности*». «Философски настроенный человек испытывает даже чаяние того, что и под этой действительностью, в которой мы живем и существуем, лежит скрытая, вторая действительность, во всем отличная, что, следовательно, первая только иллюзия; и Шопенгауэр прямо считает тот дар, по которому человеку по временам и люди, и все вещи представляются только призраками и грезами, признаком философского дарования. И как философ относится к действительности бытия, так художественно восприимчивый человек относится к действительности снов; он охотно и зорко всматривается в них, ибо по этим образам он толкует себе жизнь, на этих событиях готовится к жизни. И не одни только приятные, ласкающие образы являются ему в такой ясной простоте и понятности: все строгое, смутное, печальное, мрачное, внезапные препятствия, насмешки случая, боязли-

* *Ницше Фр.* Рождение трагедии из духа музыки / Пер. под ред. Ф. Зелинского // Ницше Фр. Полн. собр. соч., М.: Московск. книгоизд., 1912. Т. I. С. 40—41.

вые ожидания, короче — вся «божественная комедия» жизни, вместе с ее *Inferno*⁴, проходит перед ним не только как игра теней, — ибо он сам живет и страдает как действующее лицо этих сцен, — но все же не без упомянутого мимолетного сознания их иллюзорности; и, быть может, многим, подобно мне, придет на память, как они в опасностях и ужасах сна подчас не без успеха ободряли себя восклицанием: «Ведь это — сон. Что ж, буду грезить дальше!» Итак, Аполлон — бог не только сновидения, но и *прекрасной иллюзорности*, как бы прикрывающей некую неведомую вторую действительность.

В-третьих, Аполлон — *бог вообще всех сил, творящих образами*, а в связи с этим, в-четвертых, он — вещатель истины, *воз-вещатель грядущего*. «Он, по корню своему «блещущий», божество света, царит и над иллюзорным блеском красоты во внутреннем мире фантазии». «Высшая истинность, совершенство этих состояний в противоположность отрывочной и бесвязной действительности дня, затем глубокое сознание врачующей и вспомоществующей во сне и сновидениях природы, представляет в то же время символическую аналогию дара вещания и вообще искусств, делающих жизнь возможной и достойной».

В-пятых, аполлинизм есть всегда чувство *меры, соразмерности*, упорядоченности, мудрого самоограничения. «...Та тонкая черта, через которую сновидение не должно переступить, под опасностью обратиться в патологическое явление, — ибо тогда иллюзия обманула бы нас, приняв вид грубой действительности, — эта черта необходимо должна присутствовать в образе Аполлона: это — *полное чувство меры*, самоограничение, *свобода от диких порывов*, мудрый покой бога — творца образов. Его око, в соответствии с его происхождением, должно быть «солнечно»; даже когда он гневается и бросает недовольные взоры, благодать прекрасного видения почитает на нем».

И наконец, в-шестых, как один из видов этого чувства меры Аполлону существенно свойственно *principium individuationis*, «принцип индивидуации». «Про Аполлона можно было даже сказать, что в нем непоколебимое доверие к этому принципу и спокойная неподвижность охваченного им существа получили свое возвышеннейшее выражение; и Аполлона хотелось бы назвать совершеннейшим образом божества *principii individuationis*, в движениях и взорах которого с нами говорит вся великая радость и мудрость «иллюзии», вместе со всей ее красотой»*.

* Там же. Т. I. С. 41—42.

ДИОНИСИЗМ

Религия *Диониса* — противоположна аполлинизму. Вместо успокоительной стройности и мерности аполлинийских созерцаний, здесь мы находим сомнение в них и даже уничтожение этого веселого и мудрого любования сновидческими формами. «*Чудовищный ужас*, который охватывает человека, когда он усомнится в формах познания явлений», характерен для дионисийского состояния. Но вслед за этим дионисизм теряет и то отъединение и средостение, которое существует между человеком и окружающим его миром. Человек тут переживает восторг и блаженство самозабвения и выхода из размеренного и узаконенного мира. Дионисизм — это «блаженный восторг, поднимающийся в недрах человека и даже природы, когда наступает такое же нарушение *principii individuationis*», восторг опьянения. «Либо под влиянием наркотического напитка, о котором говорят в своих гимнах все первобытные люди и народы, либо при могучем, радостно проникающем всю природу приближении весны, просыпаются те дионисические чувствования, в подъеме которых субъективное исчезает до полного самозабвения. Еще в немецком средневековье, охваченные той же дионисической силой, носились все возраставшие толпы с пением и плясками, с места на место; в этих плясунах св. Иоанна и св. Вита мы узнаем вакхические хоры греков, с их историческим прошлым в Малой Азии, восходящим до Вавилона и оргиастических сакеев. Бывают люд, которые от недостаточной опытности или вследствие своей тупости с насмешкой или с сожалением отворачиваются, в сознании своего собственного здоровья, от подобных явлений, считая их «народными болезнями»; бедные, они и не подозревают, какая трупья бледность лежит на этом пресловутом здоровье, как призрачно оно выглядит, когда мимо него вихрем пронесется пламенная жизнь дионистических безумцев». В дионисизме, благодаря этому, происходит *воссоединение человека с человеком и с природой* — на почве выхождения за пределы индивидуальности.

«Под чарами Диониса не только вновь смыкается союз человека с человеком, сама отчужденная, враждебная и порабощенная природа снова празднует праздник примирения со своим блудным сыном — человеком. Добровольно предлагает земля свои дары, и мирно приближаются хищные звери скал и пустыни. Цветами и венками усыпана колесница Диониса; под ярмом его шествуют пантера и тигр. Превратите ликующую песню «К радости» Бетховена в картину, и если у вас достанет

силы воображения, чтобы увидеть «миллионы, трепетно склоняющиеся во прахе», то вы можете подойти к Дионису. Теперь раб — свободный человек, теперь разбиты все неподвижные и враждебные границы, установленные между людьми нуждой, произволом и «дерзкой модой». Теперь, при благой вести о гармонии миров, каждый чувствует себя не только соединенным, примиренным, слитым со своим ближним, но единым с ним; как будто разорвано покрывало Майи, и только клочья его еще развеваются перед таинственным Первоединым. В пении и пляске являет себя человек сочленом высокой общины; он научился ходить и говорить и готов в пляске взлететь в воздушные выси. Его телодвижениями говорит очарование. Как звери получили теперь дар слова и земля течет млеком и медом, так и в человеке звучит нечто сверхприродное; он чувствует себя богом, он сам шествует теперь восторженный и возвышенный; такими он видал во сне шествовавших богов. Человек уж больше не художник, он сам стал художественным произведением; художественная мощь целой природы открывается здесь, в трепете опьянения, для высшего, блаженного самоудовлетворения Первоединого. Благороднейшая глина, драгоценнейший мрамор — человек — здесь лепится и вырубается, и, вместе с ударами резца дионисического мироздателя, звучит элевсинский зов: «Вы повергаетесь ниц, миллионы? Мир, чуешь ли ты своего Творца?» *

СИНТЕЗ АПОЛЛИНИЗМА И ДИОНИСИЗМА

Греческий дух есть эти две стихии, аполлинизм и дионисизм, и их борьба, их соединение. Гомер — победа аполлинийского над дионисийским. Тут обожествление всего, безотносительно к тому, добро оно или зло. Наряду с этим блеск и роскошь гомеровского мира содержит в своей основе страшную мудрость лесного бога Силена⁵, вещающего, что «наилучшее для тебя вполне недостижимо: не родиться, не быть вовсе, быть ничем», «а второе по достоинству для тебя — скоро умереть». Поэтому Олимп для грека не есть предмет наивного оптимистического мировосприятия. Это — исполненное восторгов видение истязуемого мученика. Чтобы иметь возможность жить среди мук Первоединого, грек создал видения Аполлона.

* *Ницше Фр.* Рождение трагедии из духа музыки. С. 41—42.

«Тот, кто подходит к этим олимпийцам с другой религией в сердце и думает найти у них нравственную высоту, даже святость, бестелесное одухотворение, исполненные милосердия взоры, — тот неизбежно и скоро с недовольством и разочарованием отвернется от них. Здесь ничто не напоминает об аскете, духовности и долге; здесь все говорит нам лишь о роскошном, даже торжествующем существовании, в котором все наличное обожествляется, безотносительно к тому, добро оно или зло. И зритель, глубоко пораженный, остановится перед этим фантастическим преизбытком жизни и спросит себя, с каким волшебным напитком в теле прожили, наслаждаясь жизнью, эти люди, что им, куда они ни глянут, отовсюду улыбался облик Елены⁶, как «в сладкой чувственности парящий» идеальный образ их собственного существования. Этому, готовому уже отвернуться и отойти, зрителю мы должны крикнуть, однако: «Не уходи, а прослушай, сначала, что народная мудрость греков вещает об этой самой жизни, которая здесь раскинулась перед тобой в такой необъяснимой ясности. Ходит стародавнее предание, что царь Мидас долгое время гонялся по лесам за мудрым Силеном, спутником Диониса, и не мог изловить его. Когда он наконец попал к нему в руки, царь спрашивает, что для человека наилучшее и наипредпочтительнейшее. Упорно и недвижно молчал демон; наконец, принуждаемый царем, он с раскатистым хохотом разразился такими словами: «Злополучный однодневный род, дитя случая и нужды, что вынуждаешь ты меня сказать тебе то, чего полезнее было бы тебе не слышать? Наилучшее для тебя вполне недостижимо: не родиться, не быть вовсе, быть ничем. А второе по достоинству для тебя — скоро умереть»*.

Гомер — преобладание Аполлона над Дионисом. С Архилоха⁷ начинается более самостоятельная дионисийская стихия; тут основа органического сращения начал аполлинийского и дионисийского.

«Образное разрешение этого вопроса дает нам сама древность, когда она сопоставляет на своих барельефах, геммах⁸ и т. д. Гомера и Архилоха, как праотцев и священосцев греческой поэзии, в ясном ощущении того, что только эти оба могут рассматриваться как вполне и равно оригинальные натуры, изливающие пламенный поток на всю совокупность греческого будущего. Гомер, погруженный в себя престарелый сновидец, тип аполлоновского, наивного художника, с изумлением зри-

* *Ницше Фр.* Рождение трагедии из духа музыки. С. 48.

рает на страстное чело дико носившегося в вихре жизни, воинственного служителя муз — Архилоха» *.

АТТИЧЕСКАЯ ТРАГЕДИЯ

Наивысший же синтез дибнисизм и аполлинизма содержится в *аттической трагедии*. Трагедия возникает как аполлинийское зацветание дионисийского экстаза и музыки. Дионис не может существовать без Аполлона. Оргийное безумие, являясь плодородной почвой для всякой образности, порождает из себя аполлонийское оформление, делая каждого носителя такого оформления трагическим героем. Герой, ставший дионисийским безумцем в условиях аполлинийской мерности, есть титан; на нем лежит обреченность к трагической вине. Дионисийский герой *очарован*; сливаясь с окружающим, он *превращается* в него, он уже по этому самому в существе оказывается *лицедеем*. Он драматичен.

«Дионисийское возбуждение способно сообщить целой массе это художественное дарование, этот дар видеть себя окруженным толпой духов и чувствовать свое внутреннее единство с ней. Этот процесс трагического хора есть коренной драматический феномен; видеть себя самого превращенным и затем действовать, словно ты действительно вступил в другое тело, и принять другой характер. Этот процесс стоит во главе развития драмы. Здесь происходит нечто другое, чем с рапсодом, который не сливается со своими образами, но, подобно живописцу, видит их вне себя созерцающим оком; здесь налицо отказ от своей индивидуальности через погружение в чужую природу. И при этом сказанный феномен выступает эпидемически: целая толпа чувствует себя зачарованной таким образом. Поэтому дифирамб по существу своему отличен от всякого другого хорового пения. Девы, торжественно шествующие с ветвями лавра в руках ко храму Аполлона и поющие при этом торжественную песнь, остаются тем, что они есть, и сохраняют свои имена гражданок: дифирамбический хор есть хор превращенных, причем их гражданское прошлое, из социальное положение совершенно забываются. Они стали вневременными, вне всяких сфер общества живущими служителями своего бога. Вся остальная хоровая лирика эллинов есть только огромный подъем и развитие единичного аполлоновского певца; между

* Там же. С. 55.

тем как в дифирамбе мы имеем перед собой общину бессознательных актеров, которые смотрят и на себя, и друг на друга как на превращенных».

Отсюда вся мистическая диалектика трагедии: «Очарованность есть предпосылка всякого драматического искусства. Охваченный этими чарами, дионисийский мечтатель видит себя сатиром и затем, как сатир, видит бога, т. е. в своем превращении видит новое видение вне себя, как аполлоновское восполнение его состояния. С этим новым видением драма достигает своего завершения. Это завершение достигается при помощи хора. «На основании всего нами познанного мы должны представлять себе греческую трагедию как дионисический хор, который все снова разряжается аполлоновским миром образов. Партии хора, которыми переплетена трагедия, представляют, таким образом, в известном смысле материнское лоно всего так называемого диалога, т. е. мира сцены в его целом, собственно драмы. В целом ряде следующих друг за другом разряжений эта первооснова трагедии излучает вышеуказанное видение драмы; это последнее — исключительное сновидение и в силу этого имеет эпическую природу, но, с другой стороны, как объективация дионисического состояния, представляет собой не аполлоновское спасение в иллюзии, но, напротив, разрушение индивидуальности и объединение ее с изначальным бытием. Таким образом, драма есть аполлоновское воплощение дионисических познаний и влияний и тем отделена от эпоса как бы огромной пропастью» *.

Изображенная такими чертами аттическая трагедия является для Ницше наивысшим проявлением греческого духа, с точки зрения которого деятельность Сократа, Платона и последующей философии является не чем иным, как упадком, разложением и осложнением первоначального чистого эллинского духа. В Сократе и в диалектике Ницше увидел холодный и самодовольный оптимизм ученого, далекий от живой жизни и возможный лишь в века разложения и упадка древней мудрости.

КРИТИЧЕСКОЕ ЗАМЕЧАНИЕ О КОНЦЕПЦИИ НИЦШЕ

Вся эта концепция Ницше, несмотря на явный импрессионизм и шопенгауэрианство, является замечательным явлением человеческой мысли, с небывалой глубиной проникшей в зата-

* *Ницше Фр.* Рождение трагедии из духа музыки. С. 72—74.

енные истоки и корни античной души. И я не буду защищать эту концепцию от тех ученых филологов, которым она кажется неосновательной и даже фантастичной. Я укажу только на то, что она отнюдь не содержит в себе чего-нибудь абсолютно нового и небывалого. Конечно, для филологического позитивизма и сенсуализма она была явлением совершенно неожиданным и фантастичным. Ей удивлялись те, кто вообще никаких «концепций» античности как некоей целостности не признавали и не понимали. Для того же, кому дороги именно эти обобщенные концепции, тут весьма много старого и давно известного. Во-первых, сам Ницше сопоставляет свой взгляд на аполлоновское начало с учением Шиллера о наивном. Правда, он отбрасывает те просветительские предрассудки, которые с известной точки зрения можно находить у Шиллера. Но все же он находит тут нечто правильное. «Гомеровская «наивность» может быть понята, — говорит он, — лишь как совершенная победа аполлоновской иллюзии; это та иллюзия, которой так часто пользуется природа для достижения своих целей. Действительная цель прячется за образом химеры; мы протираем руки к этой последней, а природа своим обманом достигает первой» *. Я думаю, что в этих словах нетрудно узнать мысли Шиллера о наивном, в котором сущность тоже богаче выражения, хотя при помощи выражения и средствами выражения она только и дается. Значительно бледнее, конечно, «сентиментальное» Шиллера, чем «дионисизм» Ницше, но и тут не трудно угадать родство по крайней мере одной логической конструкции, если не самого опытного и мифологического содержания обеих стихий. Однако через Шиллера концепция Ницше породнится и с рассуждениями Шеллинга и Гегеля. Конечно, нечего и говорить о том, что Шеллинг и Гегель тут являются как бы преломленными через призму Шопенгауэра. Но и у самого Шеллинга мы можем прочесть, например, такое место, близко подходящее к антитетическому тождеству Аполлона и Диониса: «Основное созерцание самого Хаоса лежит в созерцании Абсолюта. Внутренняя сущность Абсолюта, в котором залегает все как одно и одно как все, есть сам первоначальный Хаос. Но именно также здесь встречаем мы это тождество абсолютной формы с бесформенностью. Этот Хаос в Абсолюте не есть только отрицание формы, но бесформенность в высочайшей и абсолютной форме, как и наоборот, — высочайшая и абсолютная форма в бесформенности: абсолютная форма, ибо в каждую форму обра-

* Там же. С. 50.

зованы все (формы) и каждая — во все, и бесформенность, ибо именно в этом единстве всех форм ни одна не различима как особенная» *. Из подобных утверждений немецких идеалистов (об общеизвестном влиянии Шопенгауэрова учения о мировой воле на Ницше я уже не говорю) вытекает то, что Ницше только заново пережил эти старые утверждения философов, пытавшихся проникнуть в существо античности, пережил их в новой, совершенно чуждой им обстановке библиотечной пыли и мертвечины немецкой позитивной филологии, и пережил со всей нервностью и напряжением, какая свойственна современному человеку, в отличие от старых, созерцательных эпох. Это придало всей концепции античности характер необычайной новизны и яркости, порою фантастичности, которой не может не надивиться человек, привыкший раскладывать по ящичкам останки умерщвленного тела античности. По существу же это старая-престарая концепция античности, уходящая корнями даже не к немецким философам начала прошлого века, но к тем первым попыткам диалектического обоснования греческой мифологии, которые мы находим у неоплатоника V в. после Р. Х. Прокла⁹. Последний пишет: «Орфей¹⁰ противопоставляет царю Дионису аполлонийскую монаду, отвращающую ее от нисхождения в титаническую множественность и от ухода с трона и берегущую его чистым и непорочным в единстве» **.

Только одно критическое замечание я все же сделал бы по поводу учения Ницше. Что обе стихии античного духа уловлены и изображены здесь с гениальной прозорливостью, — опровергать это можно теперь лишь в порядке позитивистического ослепления или недостаточного внимания к существу вопроса. Однако есть одна сторона в концепции Ницше, которая делает ее слишком современной нам и слишком, действительно, модернизирующей древность, хотя и далеко не в том смысле, как это приписывали Ницше его враги. Аполлон и Дионис Ницше несут на себе, несомненно, печать новоевропейского мироощущения, от которой их, правда, легко можно освободить. Именно, их природа существенно романтическая. «Романтизм», в отличие от «классицизма», есть бесконечное стремление и ста-

* Phil^{osophie} d^{er} Kunst. S. 465.

** Эту цитату приводит В. Иванов в «Дионисе и прадионисийстве» (Баку, 1923. С. 157), к которой я подобрал из Прокла еще ряд весьма интересных текстов в «Античном космосе» (267; ср. 230, как, напр., учение в Procl, in Tim. II 197 Diehl о двойном деле демиурга, который разрешает душу на части дионисийски (Διονυσιαχώς), воссоединяет же их в гармонию — аполлонийски (Απολλωνιαχώς).

новление идеи, идущей в неведомую даль и ищущей утешения в неведомом и неопределенном, в то время как «классическая» идея есть вращение смысла в себе, пребывание вокруг собственного центра, блаженное и непрерывное самодовление вечности в себе *. Налет этого «романтизма» несомненно лежит на всей концепции Ницше. Его Дионис построен на «воле» Шопенгауэра, на «хаосе» Фр. Шлегеля¹¹ и Шеллинга, на музыке Рих. Вагнера. Его Аполлон слишком близок к музыкально-мистической Вальгалле того же Вагнера. Да и вся «аттическая трагедия» Ницше, конечно, очень сильно напоминает вагнеровскую «музыкальную драму», и притом совершенно определенный тип ее, — конечно, «Кольцо Нибелунга»¹². В концепции Ницше слишком сильно бьется западная романтическая душа. Тут слишком много нервов, энергии, «воли»; слишком много блужданий, исканий, безысходной тоски, напряжения и неопределенности. Античность спокойнее, беспорывнее, сосредоточеннее, определеннее, телеснее, ограниченнее. Здесь больше дневного освещения, больше солнца, в конце концов больше здоровья, чем в учении Ницше. Надо понять Диониса и Аполлона «классически», а не романтически, — и тогда завоевание Ницше станет на совершенно твердую почву, и с ним нельзя будет уже спорить. Диониса и Аполлона нужно понять телесно. Их духовное содержание надо прикрепить к телу, отождествить с телом, чтобы был подлинный языческий «классицизм», а не европейский романтизм, выросший на выдохшемся христианстве. Гегель более прав, хотя и не столь ярок. Он неопровержимо правильно прозрел существо «классической» формы в равновесном отождествлении «духа» и «тела», когда получается единственно возможный результат — скульптурное произведение; и это учение Гегеля надо помнить в качестве корректива к учению Ницше. Останется целиком вся характеристика Аполлона и Диониса, но сразу переменится культурно-исторический коэффициент этих художественно-мистических концепций; и мы увидим, как вместо «Кольца Нибелунга», с его колоссальным оркестром и партитурой, с его сложнейшим текстом и всеми глубинами и тонкостями драматической мотивировки, появится подлинная «аттическая трагедия», с какой-нибудь примитивной кифарой, с двумя-тремя действующими лицами, с «плоскостной» «глубинной» мотивировкой, с рассказами вме-

* Подобную сравнительную характеристику романтизма и классицизма я дал в: *Лосев А. Диалог художественной формы*. С. 204—211.

сто действия, с пустой сценой, устроенной под открытым небом в жаркий полдень, с неподвижными масками вместо живой мимики актера, с котурнами и рупорами для многотысячной толпы зрителей. Эту сторону античности великолепно подметил один современный автор, О. Шпенглер¹³, может быть, впавший в противоположную крайность. Но Шпенглера необходимо иметь в виду, если мы хотим извлечь из Ницше все подлинное богатство его гениальных умозрений.



Ю. В. СИНЕОКАЯ

Библиография (расширенная) работ по философии Ф. Ницше, вышедших в России с 1892 по 2000 гг.

1. А. (Брюсов В.) Эссе Номо!: Новая книга Ф. Ницше. Предисловие // Вестник. 1908. № 12. С. 42—44.
2. А. Г. Переписка Ницше // Русское богатство. 1901. № 3. С. 76—108.
3. А. М. Ницше и Россия // Посев. 1999. № 10.
4. *Абрамова Т. Б.* Богочеловек или человекобог? В. Соловьев против Ф. Ницше // Социальная теория и современность. М., 1993. Вып. 11. С. 154—159.
5. *Абрамович Н. Я.* Фридрих Ницше // Критическая библиотека. М., Заря. 1910. Т. 4.
6. *Абрамович Н. Я.* Фридрих Ницше // Литературные портреты. М., 1909. С. 176—249.
7. *Абрамович Н. Я.* Человек будущего. Очерк философской утопии Ф. Ницше. СПб.: Прометей, 1906.
8. *Авксентьев Н.* Сверхчеловек. Культурно-этический идеал Ницше. СПб.: Север, 1906. (Рец. на кн.: *Кудрявцев А. П.* // Русское богатство. 1907. № 9. Отд. 2. С. 156—158.)
9. *Азадовский К. М.* Русские в «Архиве Ницше» // Ф. Ницше и философия в России. СПб.: Изд-во Русского Христианского гуманитарного института, 1999. С. 109—133.
10. *Айхенвальд Ю.* Отдельные страницы. Сборник педагогических, философских и литературных статей. М., 1900. С. 67—74.
11. *Андреас-Саломе Л.* Фридрих Ницше в своих произведениях: Очерк / Пер. З. Венгеровой // Северный вестник. 1896. № 3. С. 273—295; № 4. С. 253—272; № 5. С. 225—239.
12. *Андреева И. С.* Современные зарубежные исследования философии Ницше: Научно-аналитический обзор // ИНИОН АН СССР. 1984 (серия: Проблемы философии за рубежом).
13. *Андреевич Е.* Ницше. СПб., 1902.
14. *Андреевич Е.* Очерки текущей русской литературы: о Ницше // Жизнь. 1901. № 4. С. 286—321.

15. Андрианова Е. В. Проблематизация исторического процесса Ф. Ницше и А. И. Герценом // Фридрих Ницше и русская философия: материалы II Всероссийской научной заочной конференции. Екатеринбург, 2000. Екатеринбург: Изд-во Уральского ун-та, 2000. С. 3—6.
16. Аникст А. А. Теория драмы от Гегеля до Маркса. М., 1983. Библ. С. 279—291.
17. Аничков Е. В. Долой Ницше // Новая жизнь. 1912. № 9. С. 114—139.
18. Аничков Е. В. Марксизм и ницшеанство // Реализм и новые веяния. СПб., 1909.
19. Анненкова Н. В. Д. С. Мережковский и Ф. Ницше // Фридрих Ницше и русская философия: материалы II Всероссийской научной заочной конференции. Екатеринбург, 2000. Екатеринбург: Изд-во Уральского ун-та, 2000. С. 6—9.
20. Антипенко З. С. Проблема Сократа у Ницше // Зарубежное философское антиковедение. М., 1990. С. 156—163.
21. Антонов А. Смирение и воля: Леонтьев и Ницше // Москва. 1995. № 4. С. 157—164.
22. Антонович И. Фридрих Ницше и традиции нигилизма в буржуазной культуре // Неман (Минск). 1982. № 10. С. 127—136.
23. Арский (Абрамович Н. Я.) Мотивы солнца и тела в современной беллетристике. О ницшеанстве в «Санине» // Вопросы пола. 1908. № 2. С. 28—30; № 3. С. 27—31.
24. Артановский С. Н. Ф. Ницше на страницах «Весов» // На перекрестке идей и цивилизаций. СПб.: Санкт-Петербургская гос. Академия культуры, 1994. С. 173—186.
25. Астафьев П. Е. Генезис нравственного идеала декадента // Вопросы философии и психологии. Спец. отд. 1893. № 16. С. 56—75.
26. Аствацатуров А. Три великие книги Ф. Ницше // Ницше Ф. Стихотворения. Философская проза. СПб.: Худож. лит., 1993. С. 22—60. (Рец. на кн.: Лаврова А. Лук и лира Ф. Ницше // Путь. 1994. № 6. С. 298—302).
27. Афасижев М. Н. Западные концепции художественного творчества: Учебное пособие для вузов. 2-е изд. М.: Высш. школа, 1990.
28. Афасижев М. Н. Критика буржуазных концепций художественного творчества: Учебное пособие для вузов искусств. М.: Высш. школа, 1984.
29. Бабин Л. А. Тема сладострастия в произведениях П. Пикассо и А. Матисса: к вопросу о воздействии эстетики Ф. Ницше на формирование художественного авангарда XX века // Эрмитажные чтения: к 100-летию со дня рождения В. Левинсона-Лессинга (1893—1972). СПб., 1993. С. 57—59.
30. Бабина М. Р. Фридрих Вильгельм Ницше. Этико-правовой аспект философии // Фридрих Ницше и русская философия: материалы II Всероссийской научной заочной конференции. Екатеринбург, 2000. Екатеринбург: Изд-во Уральского ун-та, 2000. С. 9—10.
31. Базарбаев Б. Ж. Философские портреты: своевременные и несвоевременные размышления о проблеме и драме человека. М.: Российская академия управления, 1994.

32. *Банных С. Г.* Русская духовность и Ф. Ницше // Фридрих Ницше и русская философия: материалы II Всероссийской научной заочной конференции. Екатеринбург, 2000. Екатеринбург: Изд-во Уральского ун-та, 2000. С. 10—13.
33. *Баразгова Е. С.* К вопросу о становлении принципов идеологического воспитания в буржуазном обществе // Единство общественных отношений и сознания. «Так говорил Заратустра» Ф. Ницше и «Психология социализма» (1898) французского социолога Г. Ле Бона. Свердловск, 1986. С. 171—181.
34. *Баратов Л. С.* Исторический метод и теория познания: критические замечания к статьям Рияля и Ницше; Дарвинистическая гносеология Ф. Ницше // Дарвинизм и теория познания Георга Зиммеля. Дарвинистическая библиотека. СПб., 1899. С. 59—78, 79—86.
35. *Басинский П. В.* К вопросу о «ницшеанстве» М. Горького // Изв. РАН. Серия лит. и яз. 1993. Т. 52. № 4. С. 26—33.
36. *Баскин М. П.* Критика философии ницшеанства. О кн.: Одуев С. Ф. Реакционная сущность ницшеанства. Изд. ВПШ и АОН при ЦК КПСС. М., 1959. 261 с. // Вопросы философии. 1960. № 5. С. 169—171.
37. *Баулер А.* Отзвуки парижской жизни: Ницше во французском романе // Русская мысль. 1907. № 7. Отд. 2. С. 137—145.
38. *Бахтин М. М.* Из жизни идей // Статьи, эссе, диалоги. М., 1995. С. 15—18, 25—27, 129—130.
39. *Безобразова М. В.* Ницше о долге // Исследования, лекции, мелочи. СПб., 1914. С. 45—58.
40. *Беленсон А.* Ницше, Шпенглер, Федоров // Стрелец. Пг., 1922.
41. *Белобратов А. В.* Ф. Ницше в дневниках Р. Музиля // Проблемы истории зарубежных литератур. СПб., 1993. Вып. 4. С. 128—139.
42. *Белый А.* Фридрих Ницше // Весы. 1908. № 1. С. 45—50; № 8. С. 55—65; № 9. С. 30—39.
43. *Белый А.* Фридрих Ницше // Арабески. М., 1911. С. 60—90.
44. *Берг Л.* Сверхчеловек в современной литературе. Глава к истории умственного развития XIX века / Пер. Л. Горбунова. М., 1905. (Рец. на кн.: Соловьев С. Весы. 1905. № 4. С. 61—62.)
45. *Бердяев Н. А.* Ницше и современная Германия // Биржевые ведомости. 1915. № 14650. С. 4.
46. *Бернадинер В. М.* Ницшеанство в идеологии фашизма // Против фашистского мракобесия и демагогии. М.: Гос. соц.-эк. изд., 1936. С. 265—293.
47. *Бернадинер В. М.* Философия Ницше и фашизм. Л.; М.: Соцэкгиз. 1934.
48. *Беспокойство духа: Философия Фридриха Ницше // Новое в жизни, науке, технике. Сер.: Философия и жизнь. № 3. Вып. 2. М.: Знание. 1992.*
49. *Бессонов Б. Н.* Фридрих Ницше. Своевременные или несвоевременные мысли? // Социальная теория и современность. М., 1993. Вып. 11. С. 5—39.

50. *Битнер В. В.* Ф. Ницше и его произведения. СПб., 1904.
51. *Бичалец И.* Сверхчеловек-лопух и сверхчеловек-зверь // Киевское слово. 1893. № 1873. С. 1.
52. *Блауберг Н. Л.* Ницше и Бергсон: две точки зрения на проблему ценностной ориентации человека // Философско-методологические проблемы социально-гуманитарного познания: Тез. докл. М., 1983. Ч. 2. С. 33—37.
53. *Боборыкин П. Д.* О ницшеанстве. Памяти В. П. Преображенского // Вопросы философии и психологии. 1900. № 54. С. 539—547.
54. *Бобрищев-Пушкин А. М.* Поэт мысли // Новый журнал иностранной литературы. 1902. № 1. С. 34—46; № 2. С. 143—148; № 3. С. 286—298; № 4. С. 60—64; № 5. С. 181—197; № 6. С. 273—284; № 7. С. 39—56.
55. *Богат Е.* Хитросплетения технократической морали: возрождение интереса к философии Ф. Ницше // Пути в неизвестное. Писатели рассказывают о науке. М., 1974. С. 48—72.
56. *Богомоллов Л. С.* Философия жизни: От Ницше до Зиммеля // Немецкая буржуазная философия после 1865 года. М., 1969. С. 109—145.
57. *Богомяков В. Г.* О фразе Ницше «Бог умер» // Фридрих Ницше и русская философия: Материалы II Всероссийской научной заочной конференции. Екатеринбург, 2000. Екатеринбург: Изд-во Уральского ун-та, 2000. С. 13—16.
58. *Богомяков В. Г., Чистякова М. Г.* Образ будущего в творчестве Ф. Ницше // Фридрих Ницше и русская философия: Материалы II Всероссийской научной заочной конференции. Екатеринбург, 2000. Екатеринбург: Изд-во Уральского ун-та, 2000. С. 16—19.
59. *Бондаренко Н. Д.* Апология безысходности: Анализ буржуазных интерпретаций кризиса капитализма. М.: Мысль, 1984.
60. *Брандес Г. Ф.* Ницше: аристократический радикализм / Пер. В. Спасской // Русская мысль. 1900. № 11. Отд. 2. С. 130—153; № 12. Отд. 2. С. 143—161.
61. *Брандес Г. Ф.* Ницше // Литературные характеристики: Ф. Лассаль, Ф. Ницше. 2-е изд., испр. и доп. СПб., 1909. С. 305—385 (Собр. соч. Т. 14).
62. *Браудо Е. М.* Ницше: философ-музыкант. СПб.: Атеней, 1922.
63. *Браудо Е.* Романс Ницше на слова Пушкина // Орфей: книга о музыке. Пг., 1922.
64. *Бронзов А. А.* Фридрих Ницше // Русский паломник. 1905. № 13. С. 189—191; № 14. С. 203—207.
65. *Булгаков Ф. И.* Учение Ницше о желании власти и т. д. // Вестник иностранной литературы. 1893. № 5. С. 206—216.
66. *Бур М. К.* Маркс и его противники // Философия науки. 1984. № 4. С. 120—128.
67. *Бур М., Штайгервальд Р.* Отречение от прогресса, истории, познания и истины. М.: Мысль, 1984.
68. *Бурдо.* Аристократический неогинизм Ф. Ницше // Властители современных дум. СПб., 1911. С. 50—65.

69. Буссе, Геффдинг. Ф. Ницше. Характеристика и биография // Мировоззрение великих философов. СПб., 1906. С. 92—112.
70. Быховский Б. Ницше и фашизм // Под знаменем марксизма. 1942. № 8—9. С. 112.
71. Быховский Б. Фельдфебели в Вольтерах. М.: Госполитиздат, 1943.
72. Вагнер В. А. Ренан и Ницше. О звере в человеке // Вопросы философии и психологии. 1901. № 51. С. 199—217.
73. Вайнштейн И. Философия Ницше и фашизм // Под знаменем марксизма. 1935. № 6. С. 80.
74. Ванчугов В. В. «Ницше в России»: переводы, комментарии... // Женщины в философии. М.: РИЦ «ПИЛИГРИМ», 1996. С. 192—200.
75. Вендель Г. От натурализма к мистицизму. (Четверть столетия развития немецкой литературы). Гл. 7: Десятилетие «сверхчеловека» // Современный мир. 1908. № 3. С. 142—174.
76. Вересаев В. В. Аполлон и Дионис (О Ницше). М.: Мосполиграф, 1924.
77. Вересаев В. В. Аполлон: Бог живой жизни // Слово. 1913. № 1. С. 5—35.
78. Вернер И. Тип Кириллова и Достоевского // Новый путь. 1903. № 10. С. 48—80; № 11. С. 52—80; № 12. С. 128—182.
79. Вертгейм Ю. Б. Аксиологический скептицизм и сверхгуманизм Ф. Ницше в контексте русской культуры // Фридрих Ницше и русская философия: Материалы II Всероссийской научной заочной конференции. Екатеринбург, 2000. Екатеринбург: Изд-во Уральского ун-та, 2000. С. 19—24.
80. Верцман И. Е. Ницше и его наследники // Вопросы литературы. 1962. № 7. С. 49—73.
81. Верцман И. Е. Эстетика Ницше // Проблемы художественного познания. М., 1967. С. 222—257.
82. Верцман И. Е. Ницше // История немецкой литературы: В 5 т. М., 1968. Т. 4. С. 333—354.
83. Визгин В. П. «Жизнедискурс» в тени Ницше: Случай Фуко // Новое литературное обозрение. 1997. № 25. С. 382—389.
84. Визгин В. П. Ницше глазами Делеза // Вопросы философии. 1993. № 4. С. 47—48.
85. Визгин В. П. О генеалогии Ницше // Генеалогия культуры: Ницше—Вебер—Фуко. Вып. 7. М., 1998.
86. Визгин В. П. Проблема ценности жизни в философии Ф. Ницше // Жизнь как ценность. М.: ИФ РАН, 2000.
87. Визгин В. П. Философия Ницше в сумерках нашего сегодня // Ф. Ницше и философия в России. СПб.: Изд-во Русского Христианского гуманитарного института, 1999. С. 179—208.
88. Вишев И. В. «Сверхчеловек» В. С. Соловьева — «победитель смерти» // Фридрих Ницше и русская философия: Материалы II Всероссийской научной заочной конференции. Екатеринбург, 2000. Екатеринбург: Изд-во Уральского ун-та, 2000. С. 24—29.
89. Водолагин А. В. «Последняя воля» Фридриха Ницше // Социальная теория и современность. М., 1993. Вып. 11. С. 64—75.

90. *Войская И.* Бахтин и Ницше // Ф. Ницше и русская религиозная философия. Минск, 1996. Т. 1. С. 314—324.
91. *Войская И.* Пересечения и пределы бытия // Ф. Ницше и русская религиозная философия. Минск, 1996. Т. 1. С. 301—313.
92. *Волынский А.* Литературные заметки: Аполлон и Дионис // Северный вестник. 1896. № 11. С. 232—255.
93. *Волътманн Л.* Система морального сознания в связи с отношением критической философии к дарвинизму и социализму. Учение Ницше о сверхчеловеке // Теория Дарвина и социализм. Опыт естественной истории общества / Пер. М. Энгельгардта. СПб., 1901. С. 225—228.
94. *Воронина Н. Н.* «Вечное возвращение» Ницше в концепции истории Д. С. Мережковского // Фридрих Ницше и русская философия: Материалы II Всероссийской научной заочной конференции. Екатеринбург, 2000. Екатеринбург: Изд-во Уральского ун-та, 2000. С. 29—31.
95. *Вострухин В.* Так что сказал Заратустра? // Молодой коммунист. 1989. № 8. С. 105—112.
96. *Выжлецов П. Г.* Органическое и социальное в учении Ф. Ницше о власти // Социальная философия и философия истории: открытое общество и культура. Научн. конф. СПб., 1994. Ч. 2. С. 13—14.
97. *Г. А.* Ницше и Брандес // Русское богатство. 1905. № 4. Отд. 2. С. 1—25.
98. *Гайдукова Т.* У истоков: Кьеркегор об иронии. Ницше. Трагедия культуры и культура трагедии. СПб., 1995.
99. *Гайдукова Т. Т.* Ницше и античность: у истоков одной философской концепции // Вестник Московского гос. ун-та. Сер. 7: Философия. 1980. № 6. С. 71—81.
100. *Галеви Д.* Жизнь Фридриха Ницше. СПб.; М., 1911.
101. *Галеви Д.* Жизнь Ф. Ницше / Пер. А. Ильинского под ред. и с предисл. В. Сперанского (репринтное воспроизведение изд.: М.: Т-во Вольф, 1911). М.: Сов. писатель, 1990.
102. *Галеви Д.* Жизнь Ф. Ницше / Предисл. А. Симанова, В. Сперанского. Новосибирск: Наука, 1992.
103. *Галеви Д.* Жизнь Ф. Ницше (репринтное воспроизведение изд.: М.: Т-во Вольф, 1911), Рига: Спридитис, 1991.
104. *Гарин И. И.* Ф. Ницше // Воскрешение духа. М.: Терра, 1992.
105. *Гаст П.* Предисловие к сочинению Ф. Ницше «Так говорил Заратустра» / Пер. Н. Васильева // Жизнь. 1898. № 35. С. 237—252; № 36. С. 312—326.
106. *Гаутама.* Кое-что о ницшеанцах. СПб., 1902.
107. *Гейликман Т.* Ницше и еврейство // Книжки «Восхода». 1903. № 8. С. 29—38.
108. *Гейликман Т.* Теория познания Ницше // Правда. 1905. № 6. С. 154—174.
109. *Герасимов Н. И.* Ницшеанство. М., 1901. (Рец. на кн.: Жизнь. 1901. № 4. С. 355—356.)

110. Герольд М. Ницше и Горький. Элемент ницшеанства в творчестве г. Горького // Русское богатство. 1903. № 5. С. 24—68.
111. Герье В. И. Памяти В. П. Преображенского // Вопросы философии и психологии. 1900. № 54. С. 731—740.
112. Геффдинг Г. Современные философы / Пер. А. Смирнова. СПб., 1907. С. 141 — 172.
113. Гогадзе К. В поисках мировоззренческой опоры // Коммунист Грузии. 1989. № 8. С. 92—93. (Рец. на кн.: Попиашвили А. Проблема индивида в философии С. Кьеркегора и Ф. Ницше. Тбилиси, 1988.)
114. Гоготиашвили Л. А. «Больше поле битвы, чем человек» (Русские религиозные мыслители об авторе «Так говорил Заратустра») // Независимая газета. 23 августа. 2000.
115. Голубицкий С. «Искупительная жертва» Фридриха Ницше // Корт. 1990. № 3. С. 176—180.
116. Горбачев В. В. О философско-этических взглядах раннего А. В. Луначарского (Горький и Ницше) // Ученые записки Московского областного пед. института. 1967. Т. 192 (философия). Вып. 10. С. 511—532.
117. Гордеева Е. Ю. Макиавелли, Ницше, Шопенгауэр и философская проблематика «Трилогии желания» Теодора Драйзера. Н. Новгород: Нижегородский государственный ун-т, 1994.
118. Горнфельд А. Г. Ницше, Гюйо, Гейне, Тен, Поль-Луи Курье // На Западе. Литературные беседы. СПб.: Мир, 1910. С. 1—79.
119. Горнфельд А. Г. Переписка Ницше // Русское богатство. 1901. № 3. Отд. 2. С. 76—108.
120. Горнфельд А. Ницше и Брандес: Выдержки из переписки и комментарии // Русское богатство. 1905. № 4. С. 1—25.
121. Грецкий М. Н. Фридрих Ницше, прочитанный в 1993 году // Социальная теория и современность. М., 1993. Вып. 11. С. 146—154.
122. Грот Н. Я. Нравственные идеалы нашего времени (Фридрих Ницше и Лев Толстой) // Вопросы философии и психологии. 1893. № 16. С. 129—154.
123. Грот Н. Я. Нравственные идеалы нашего времени: Фридрих Ницше и Лев Толстой. 2-е изд. М.: Изд-во Кушнарера и К, 1893.
124. Грот Н. Я. Нравственные идеалы нашего времени: Фридрих Ницше и Лев Толстой. 3-е изд. М.: Изд-во Кушнарера и К, 1894.
125. Губман В. Л. Парадоксы «философии жизни»: Ф. Ницше и В. Дильтей // Смысл истории: Очерки современных западных концепций. М., 1991. С. 34—46.
126. Гулыга А. В. От Ницше к Христу: Франк // Русская идея и ее творцы. М., 1995. С. 194—208.
127. Гусейнов А. А. Философия как этика (Опыт интерпретации Ницше) // Ф. Ницше и философия в России. СПб.: Изд-во Русского Христианского гуманитарного института, 1999. С. 159—179.
128. Гюнтер Х. М. Бахтин и «Рождение трагедии» Ф. Ницше // Диалог. Карнавал. Хронотоп. Витебск, 1992. № 1. С. 27—34.

129. *Давыдов И.* Аморализм Ницше и идея долга // Вопросы жизни. 1905. № 2. С. 223—246.
130. *Давыдов Ю. Н.* Два понимания нигилизма: Достоевский и Ницше // Вопросы литературы. 1981. № 9. С. 115—160.
131. *Давыдов Ю. Н.* Достоевский глазами Ницше // Лепта. № 1. 1992. С. 139—149.
132. *Давыдов Ю. Н.* Искусство и элита. М., 1966.
133. *Давыдов Ю. Н.* Этика любви и метафизика своеволия. М.: Молодая гвардия, 1982.
134. *Данелия Д. А.* Иррационализм в философии культуры: Ф. Ницше и О. Шпенглер // Философские проблемы культуры. Тбилиси, 1980. С. 202—209.
135. *Данилевский Р. Ю.* К истории восприятия Ф. Ницше в России // Русская литература. 1988. № 4. С. 232—239.
136. *Данилевский Р. Ю.* Русский образ Ницше // На рубеже XIX—XX веков. Л.: Наука, 1991. С. 5—44.
137. *Делез Ж.* Ницше. СПб.: Аxiома. 1997.
138. *Делез Ж.* Тайна Ариадны // Вопросы философии. 1993. № 4. С. 48—54.
139. *Деррида Ж.* Шпоры: стили Ницше / Вступит. статья и пер. с фр. А. Гараджи // Философские науки. 1991. № 2. С. 118—142; № 3. С. 114—129.
140. Десятилетие со дня смерти Фридриха Ницше // Вестник иностранной литературы. 1910. № 10. С. 22—28.
141. *Десятков В. В.* Консонанс Библии и Ницше в зрелом творчестве Н. Гумилева // Проблемы литературных жанров: Материалы VII науч. межвуз. конф. Томск, 1992. С. 117—119.
142. *Десятков В. В.* Ф. Ницше в художественном и экзистенциальном мире Н. Гумилева: Автореф. дис. канд. филол. наук. Томск, 1995.
143. Детство Ницше // Вестник иностранной литературы. 1907. № 7. С. 272.
144. *Деушева Н. Б.* Пути Ницше в России // Русская философия: Преемственность и роль в современном мире: Тез. докл. и выступл. Всерос. научн. конф. СПб., 1992. Ч. 2. С. 46—47.
145. *Дзасохов Г.* Достоевский и Ницше // Статьи и очерки. Орджоникидзе, 1970.
146. *Добренко Е.* О чем умолчал Заратустра: Ницше и советская культура: союзник и противник // Литературная газета. 1995. 20 сент. С. 4.
147. *Долгов К. М.* Метафизика Ф. Ницше // Социальная теория и современность. М., 1993. Вып. 11. С. 89—100.
148. *Дороненко О. Е.* Опыт понимания творчества Ф. Ницше в контексте европейской поэтической традиции // Фридрих Ницше и русская философия: Материалы II Всероссийской научной заочной конференции. Екатеринбург, 2000. Екатеринбург: Изд-во Уральского ун-та, 2000. С. 35—41.
149. *Дубинский М. И.* Философия кулака: Ницше // За дружеской беседой. Критические статьи. СПб., 1904. С. 248—270.

150. Дудкин В. В. Достоевский и Ницше. (К постановке вопроса) // Новые аспекты в изучении Достоевского. Петрозаводск: Петрозаводский государственный ун-т, 1994. С. 295—328.
151. Дудкин В. В. Дегуманизация мифа (От Вагнера к Ф. Ницше) // Литература и филология. Л., 1975. С. 41—55.
152. Дудкин В. В. Достоевский и Ницше: Проблема человека. Карел. пед. институт. Петрозаводск, 1994.
153. Е. Г. Болезнь Ницше. Воспоминания сестры Ницше // Русская мысль. 1900. № 4. С. 183—193.
154. Егорова Л. П. М. Горький и Ф. Ницше (к проблеме творческого метода) // Горьковские чтения. Материалы конференции. Н. Новгород, 1994. С. 65—69.
155. Емельянов Б. В. Русская ницшеана: Библиография. Приложение к материалам II Всероссийской научной заочной конференции, посвященной 100-летию со дня смерти Ф. Ницше. Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2000. 82 с.
156. Ефименко А. Я. «Переоценка ценностей» у Ницше // Вестник и библиотека самообразования. 1905. № 10. С. 297—300.
157. Ефименко А. Я. «Сверх-человек» и «Последний человек» в учении Ницше // Вестник и библиотека самообразования. 1905. № 8. С. 231—236.
158. Ефименко А. Я. Ницше и его Заратустра // Вестник и библиотека самообразования. 1905. № 7. С. 199—204.
159. Жаровский А. Воля к власти: к выходу трехтомника избранных соч. Ф. Ницше // Книжное обозрение. 1994. 7 июня. С. 11.
160. Желнов М. В. «Воля к власти» как проявление «воли к воле»: Ф. Ницше и М. Хайдеггер // Социальная теория и современность. М., 1993. Вып. 11. С. 89—100.
161. Жукоцкая З. Р. Ницше и русский символизм // Фридрих Ницше и русская философия: Материалы II Всероссийской научной заочной конференции. Екатеринбург, 2000. Екатеринбург: Изд-во Уральского ун-та, 2000. С. 41—49.
162. Жукоцкий Б. Д. Ницше и Маркс: русский синтез // Фридрих Ницше и русская философия: Материалы II Всероссийской научной заочной конференции. Екатеринбург, 2000. Екатеринбург: Изд-во Уральского ун-та, 2000. С. 49—52.
163. Завражин С. А. Педагогические взгляды Ф. Ницше // Педагогика. 1994. № 2. С. 93—97.
164. Зарубин Н. Ницшеанские романы толпы. Очерк // Вестник литературы. 1905. № 14. С. 310—315; № 15. С. 336—339.
165. Захарян А. А. Проблема соотношения массовой и элитарной культур в немецкой философской мысли XIX—XX веков: Автореф. дис. канд. филос. наук. М., 1982.
166. Зелинский Ф. Ф. Фридрих Ницше и античность // Всеобщий ежегодник. 1911. № 12. С. 13—27.
167. Земляной С. Абсолютный текст Ницше (Ритуальная жертва отечественного книгоиздания) // Книжное обозрение «Ex libris НГ». 17.09.97. С. 8.

168. *Зиммель Г.* Модернизированная нравственность: философия Ф. Ницше / Пер. М. и Е. Марковых // Политико-историческая и популярно-научная библиотека. СПб., 1907. № 12.
169. *Зиммель Г.* Ницше Ф. Дарвинизм и теория познания. СПб., 1899.
170. *Зиммель Г.* Ф. Ницше. Этико-философский силуэт / Пер. Н. Южина). Одесса, 1898. (Рец. на кн.: *Айхенвальд Ю.* // Вопросы философии и психологии. 1897. № 39. С. 697—701; Русская мысль. 1898. № 5. Отд. 2. С. 189—191; Северный вестник. 1898. № 5. С. 49.)
171. *Злобин В. А.* Миф или реальность? К вопросу о «ницшеанстве» Горького // Горький и современная советская литература. Межвузовский сборник. Горький, 1983.
172. *Знаменский С. П.* «Сверхчеловек» Ницше // Вера и разум. 1909. № 1. С. 1—19; № 2. С. 33—50; № 3/4. С. 67—79.
173. *Знаменский С. П.* Современный индивидуализм в этическом отношении // Богословский вестник. 1906. № 12.
174. *Зорин П. Д.* Э. Шпрангер и Ф. Ницше. (К критике «философии культуры» Э. Шпрангера). Харьков: Харьковский ин-т инжен. коммун. строительства, 1985.
175. *Зотов А. Ф., Мельвил Ю. К.* Буржуазная философия середины XIX—начала XX века: Учебн. пособие для вузов. М.: Высш. школа, 1988.
176. *Ибервег-Гейнце.* Ф. Ницше // История новой философии. Т. 2. СПб., 1899. С. 589.
177. *Иванов В. И.* Ницше и Дионис // Весы. 1904. № 5. С. 17—30.
178. *Иванов В. И.* Религия Диониса: ее происхождение и влияние // Вопросы жизни. 1905. № 6. С. 185—220; № 7. С. 122—148.
179. *Иванов В. И.* Эллинская религия страдающего бога // Новый путь. 1904. № 1. С. 110—134; № 2. С. 48—78; № 3. С. 38—61; № 5. С. 28—40; № 8. С. 17—26; № 9. С. 47—70.
180. *Иванов И. М.* Ницше и Гюйо // Всемирный вестник. 1902. № 2. С. 184—198.
181. *Иванов М. М.* Ницше и Вагнер // Новое время. 1907. 19 и 26 марта, 2 апр.
182. *Иванова Е. В.* Мифотворчество Ф. Ницше // Фридрих Ницше и русская философия: Материалы II Всероссийской научной заочной конференции. Екатеринбург, 2000. Екатеринбург: Изд-во Уральского ун-та, 2000. С. 52—56.
183. *Иваск Ю. П.* Апология пессимизма: К. Леонтьев и Ницше // Новый град. 1939. № 14. С. 94—101.
184. *Игнатов А.* Достоевский и Ницше: предчувствие тоталитаризма // Россия и Германия: Опыт философского диалога. М.: Медиум, 1993. С. 248—280.
185. *Игнатов Л.* Черт и сверхчеловек. Предчувствие тоталитаризма Достоевским и Ницше // Вопросы философии. 1993. № 4. С. 25—46.
186. *Игнатов Л.* Черт и сверхчеловек. Предчувствие тоталитаризма Достоевским и Ницше // Россия и Германия: Опыт философского диалога. М., 1993. С. 248—280.

187. Идеи Ф. Ницше // Вестник иностранной литературы. 1895. № 2. С. 193—206.
188. *Иезинггаус В. Ф.* Ницше о женщине, любви и браке / Пер. А. Г. М., 1907.
189. *Имре. Л. Шестов:* Достоевский и Ницше // Slavica. — Debrecen. 1993. № 26. С. 169—175.
190. К истории восприятия Ф. Ницше в России // Русская литература. 1988. № 4. С. 232—239.
191. *К. В.* Критическая заметка. О сб. Ницше «Помрачение кумиров» // Север. 1900. № 47. С. 1491—1500.
192. *Кайт Л.* Ницшеанство и фашизм // Под знаменем марксизма. 1938. № 5.
193. *Какабадзе Н. М.* Молодой Томас Манн и Ницше // Тбилиск. университет. Гуманитарные науки. 1971. Вып. 2 (140). С. 203—212.
194. *Камбар Г. А.* Критический анализ философско-эстетической концепции Ф. Ницше. Л.: Ленинградский гос. ун-т, 1986.
195. *Каммари М.* Зверство и мракобесие под маской героизма // Против фашистского мракобесия и демагогии. Сб. ст. М., 1936. С. 179—215.
196. *Карасев Л. В.* Лики смеха // Человек. 1994. № 4. С. 168—180.
197. *Кареев Н.* Ницше о «чрезмерности истории» // Сборник в пользу недостаточных студентов Московского университета. М., 1897. С. 14—39.
198. *Карельский А.* Фридрих Ницше: поэт и философ // Литературная учеба. 1991. № 2. С. 187—192.
199. *Карпинский В. В.* Фридрих Ницше и Константин Леонтьев. Судьба идей // Фридрих Ницше и русская философия: Материалы II Всероссийской научной заочной конференции. Екатеринбург, 2000. Екатеринбург: Изд-во Уральского ун-та, 2000. С. 56—62.
200. *Карутов Н.* Две смерти: Владимир Соловьев и Фридрих Ницше // Новый век. 1900. № 10. С. 507—510.
201. *Касымжанова Л. В.* Иванов о художественном творчестве // Историко-методологические проблемы эстетического познания. М., 1984. С. 59—67.
202. *Касымова В. Е.* Идея «сверхчеловека» в гуманитарном знании (Достоевский и Ницше) // Человекознание: гуманистические и гуманитарные ориентации в образовании. Курск, 1994. С. 80—82.
203. *Кауфман А. Е.* «Всечеловек» и «сверхчеловек». Некрологи: В. С. Соловьев 31 июля 1900 г. и Ф. Ницше 12 августа 1900 г. // Всемирная панорама. 1910. № 67. С. 11—12.
204. *Каэлас Л.* Этические воззрения Ницше. Калуга. 1907.
205. *Керимов В. И.* [Рецензия] // Вопросы философии. 1989. № 7. С. 169—170. (Рец. на кн.: Сумерки богов: Сб. переводов. М.: Политиздат, 1989. С. 398.)
206. *Киреев Р.* Ницше: «Ты идешь к женщинам? Не забудь плетку!»: К биографии немецкого философа: 1844—1900 // Огонек. № 37/38/39. С. 24—25.

207. *Киреевский Е.* Коррупция. Современный взгляд на эссе Ф. Ницше «Признаки коррупции» // Знамя. 1993. № 1. С. 205—208.
208. *Кириленко Г. Г.* Беспокойство духа: философия Ницше. М.: Знание, 1992.
209. *Кисельман Е. Д.* Ф. Ницше и К. Леонтьев — опыт сравнительного анализа философских подходов // Фридрих Ницше и русская философия: Материалы II Всероссийской научной заочной конференции. Екатеринбург, 2000. Екатеринбург: Изд-во Уральского ун-та, 2000. С. 62—67.
210. *Клоссовски П.* Ницше и порочный круг. СПб.: Аxioma, 1997.
211. *Клоуз Э. У.* Революция морального сознания: Ницше в русской литературе, 1890—1914 гг. [Реферат] // Общественные науки за рубежом. Сер. 3. Философия. РЖ. 1991. № 3. С. 185—191.
212. *Клюге Р. Д.* О русском авангарде, философии Ницше и социалистическом реализме. (Беседа с Е. Ивановой) // Вопросы литературы. 1990. № 9. С. 64—77.
213. *Книжник-Ветров И. С.* Судьба ницшеанства в России // Неделя. Киев, 1903. № 13.
214. *Коваль Б. И.* Лжеантихрист: Борьба мнений вокруг Ф. Ницше. М., 1994.
215. *Коган П. С.* Наши литературные кумиры: Ницше // Русское слово. 1908. № 206. С. 2—3.
216. Кое-что о Ницше // Исторический вестник. 1911. № 9. С. 1173—1176.
217. *Козловский В. М.* Ф. Ницше // Лекции по современной философии. СПб., 1911. С. 153—164.
218. *Козловский В. М.* Фридрих Ницше // Научное обозрение. 1898. № 1—2. С. 22—44.
219. *Колобаева Л.* Горький и Ницше: К обсуждению проблемы ницшеанства в творчестве молодого А. М. Горького // Вопросы литературы. 1990. № 10. С. 162—173.
220. *Кондаков И. В., Корж Ю. В.* «Дух музыки» в философии русского символизма // Общественные науки и современность. 1996. № 4. С. 152—162.
221. *Кондаков И. В., Корж Ю. В.* Р. Вагнер в русской культуре Серебряного века // Общественные науки и современность. 1996. № 1. С. 159—170.
222. *Кондаков И. В., Корж Ю. В.* Ф. Ницше в русской культуре Серебряного века // Общественные науки и современность. 2000. № 6. С. 176—186.
223. *Коптяев А. П.* Музыкальное мировоззрение Ницше // Ежемесячные сочинения. 1900. № 2—3. С. 165—193.
224. *Коптяев А. П.* Ницше и Гаст: страница переоценки современной оперы // Ежегодник императорских театров. 1909. № 2. С. 57—70.
225. *Коренева М. Ю.* Властитель дум // Ницше Ф. Стихотворения. Философская проза. СПб.: Художественная литература. 1993. С. 1—21.

- (Рец. на кн.: *Лаврова А.* Лук и лира Ф. Ницше // *Путь.* 1994. № 6. С. 298—302.)
226. *Коренева М. Ю.* Д. Мережковский и немецкая культура. (Ницше и Гете. Притяжения и отталкивания) // *На рубеже XIX—XX веков.* Л.: Наука, 1991. С. 44—77.
227. *Корнеев В.* Соблазны ницшеанства // *Алтай.* 1994. № 2. С. 130—139.
228. *Корнилова Г. И.* Русская философская мысль и Ф. Ницше // *Русская философия и духовная культура современности. Тез. докл. Иркутск, 1991. Кн. 1. С. 74—76.*
229. *Корнилова Г. И.* Три портрета Ницше в общественном сознании России конца XIX — начала XX века // *Русская философия: новые решения старых проблем.* СПб., 1993. Ч. 1. С. 46—48.
230. *Коровников В. Г.* К вопросу о судьбе ницшеанства в России // *Фридрих Ницше и русская философия: Материалы II Всероссийской научной заочной конференции.* Екатеринбург, 2000. Екатеринбург: Изд-во Уральского ун-та, 2000. С. 67—72.
231. *Коропцов П. П.* Мысль об искоренении ницшеанства на вечные времена. М.: Изд-во Байкова, 1884.
232. *Костецкий В. В.* Философия экстаза: Ф. Ницше, Д. Н. Овсяннико-Куликовский, Вяч. Иванов // *Человек в экстазе. Опыт философского познания.* Тюмень, 1996. Ч. 1. С. 58—113.
233. *Котляревский Н.* Деятнадцатый век. Пг., 1921. С. 45—54.
234. *Красных И. Г.* Тема демонизма в творчестве Ф. Ницше, М. Лермонтова и М. Врубеля // *Фридрих Ницше и русская философия: Материалы II Всероссийской научной заочной конференции.* Екатеринбург, 2000. Екатеринбург: Изд-во Уральского ун-та, 2000. С. 72—77.
235. *Кривичская А. Л.* Женщины в жизни Ницше // *Русская мысль.* 1915. № 8. Отд. 2. С. 50—71.
236. *Крицовой А. Т.* К вопросу об отношении Ю. Федьковича и О. Кобылянской к Ницше // *Материалы XIX научной сессии Черновицкого университета. Секция романо-германской филологии.* Черновцы, 1963. С. 36—38.
237. *Крылов Д. А.* Распятый Дионис // *Фридрих Ницше и русская философия: Материалы II Всероссийской научной заочной конференции,* Екатеринбург, 2000. Екатеринбург: Изд-во Уральского ун-та, 2000. С. 77—79.
238. *Кудряшова И. Б.* Достоевский и Ницше // *Духовно-мировоззренческий потенциал русской философии в контексте нового мышления. Тез. докл. конф. Пятигорск, 1991. С. 60—64.*
239. *Кузубова Т. С.* «Антроподицея» в творчестве Ницше и Достоевского // *Фридрих Ницше и русская философия: Материалы II Всероссийской научной заочной конференции.* Екатеринбург, 2000. Екатеринбург: Изд-во Уральского ун-та, 2000. С. 79—86.
240. *Кузубова Т. С.* Достоевский и Ницше: осмысление кризиса европейского самосознания // *Социемы.* Екатеринбург, 1995. Вып. 5. С. 79—110.

241. Кузьмина Т. А. «Бог умер»: личная судьба и соблазны секулярной культуры // Ф. Ницше и философия в России. СПб.: Изд-во Русского Христианского гуманитарного института, 1999. С. 133—159.
242. Кузьмина Т. А. Можно ли «преодолеть человека?» (Ф. Ницше) // Проблема субъекта в современной буржуазной философии. М.: Наука, 1979. С. 52—78.
243. Куклярский Ф. Ф. К. Леонтьев и Ф. Ницше как предатели человека // К. Леонтьев: pro et contra: Личность и творчество К. Леонтьева в оценке русских мыслителей и исследователей 1891—1917 гг. Кн. I. СПб., 1995. С. 271—293.
244. Кулыга Л. А. К вопросу об истоках антиисторизма Фридриха Ницше // Вопросы историографии всеобщей истории. Томск, 1986. С. 202—213.
245. Кулыга Л. А. Критика немецкого идеалистического историзма в творчестве Ф. Ницше и Зиммеля // Автореф. дис. канд. ист. наук. Томск: Томский гос. ун-т, 1989.
246. Культ Ницше // Мир Божий. 1901. № 5. С. 25—27.
247. Куляпин А. Замаскирован смехом. (М. Зощенко и Ф. Ницше) // Звезда. 1995. № 8. С. 198—201.
248. Куникин Е. П. Мальро и Ницше: опыт нигилизма // Реализм в зарубежных литературах XIX—XX вв. Саратов, 1989. С. 54—62.
249. Кураченко Б. А. Критический анализ идей В. Иванова о социально-преобразующей роли искусства // Проблемы некоторых эстетических категорий в теории и истории эстетики. М., 1983. С. 82—95. — Библ. С. 95.
250. Кутлунин А. Г. Немецкая философия жизни: критические очерки. Иркутск, 1986.
251. Кутлунин А. Г., Малышев М. А. Эстетизм как способ понимания жизни в философии Ницше // Философские науки. 1990. № 9. С. 67—76.
252. Кутлунин А. Г. Западноевропейская философия жизни: проблемы и противоречия. Екатеринбург: УрГУ, 1992.
253. Кутлунин А. Г. Ф. Ницше — родоначальник философии жизни // Немецкая философия жизни. Крит. очерки. Иркутск, 1986. С. 16—57.
254. Кучевский В. Б. Философия нигилизма Ф. Ницше. М., 1996.
255. Кюльпе О. Современная философия в Германии. М., 1903. С. 67—76.
256. Кюльпе О. Очерки современной германской философии: Ницше. СПб., 1908.
257. Кямбор Г. А. Критический анализ философско-эстетической концепции Ф. Ницше: Автореф. дис. канд. филос. наук, Л., 1986.
258. Лаврова А. А. Волунтаризм, плюрализм и метафизика. Критика теории познания Ф. Ницше // Некоторые вопросы историко-философской науки. М., 1984. С. 96—104.
259. Лаврова А. А. К оценке современных буржуазных исследований Ницше // Философские науки. 1984. № 2. С. 99—106.

260. Лаврова А. А. Критика разума как критика языка (Философско-лингвистический аспект творчества Ф. Ницше) // Вестник Московского университета. Серия Философия. 1997. № 2.
261. Лаврова А. А. Критический анализ гносеологических взглядов Ф. Ницше. Автореф. дис. канд. филос. наук. М.: Московский гос. ун-т, 1985.
262. Лаврова А. А. Лук и лира Ф. Ницше // Путь. 1994. № 6.
263. Лаврова А. А. Ницше // Словарь: современная западная философия. 2-е изд. М.: ТОН-Остожье, 1998. С. 292—295.
264. Лаврова А. А. О пользе и вреде «веры в грамматику» (Философия языка Ф. Ницше) // Историко-философский ежегодник—95. М.: Мартис, 1996. С. 56—61.
265. Лаврова А. А. Философия Ницше // Философские науки. № 1. 1997. С. 38—51.
266. Лаврова А. А. Философия языка Ф. Ницше: вызов традиции? // Ф. Ницше и философия в России. СПб.: Изд-во Русского Христианского гуманитарного института, 1999. С. 38—46.
267. Лаврова А. А. К критике волюнтаристской концепции культуры Ф. Ницше // XXVI съезд и актуальные проблемы марксистско-ленинской философии. IV Всесоюз. филос. чтения молодых ученых: Тез. докл. М., 1984. Вып. 8. Философия, политика, культура. С. 96—130.
268. Лазарева Н. М., Синельникова Т. Я. Проблема «сверхчеловека» в русской философской мысли в конце XIX — начале XX века (Ницшеанство в России): Материалы спецкурса. Екатеринбург: Изд-во Урал. гос. эконом. ун-та, 1995.
269. Лебедева Е. А. Философские воззрения Ницше // Странник. 1901. № 11. С. 432—461; № 12. С. 569—589.
270. Леви А. Штирнер и Ницше // Штирнер М. Единственный и его собственность. Харьков, 1994. Ч. 2. С. 475—477.
271. Левитский С. Сверхчеловек (Übermensch) Ницше и человек Христа // Богословский вестник. 1901. № 7—9.
272. Левицкий О. В. Иррационалистическая эстетика и современное буржуазное искусство: Влияние А. Шопенгауэра и Ф. Ницше // Этика и эстетика. Киев, 1985. Вып. 28. С. 113—119.
273. Лещнев И. Пророк империализма и фашизма Фридрих Ницше // Знамя. 1945. № 4. С. 91—111.
274. Лейтейзен М. Г. Ницше и финансовый капитал / Пред. А. В. Луначарского. М.; Л.: Госиздат, 1928. (Рец. на кн.: Большевик. 1928. № 17—18. С. 138—143; Летописец марксизма. 1928. № 7—8.)
275. Лесова Л. В. Ф. Ницше как зеркало пролетарской революции // Фридрих Ницше и русская философия: Материалы II Всероссийской научной заочной конференции. Екатеринбург, 2000. Екатеринбург: Изд-во Уральского ун-та, 2000. С. 86—92.
276. Лешевский И. Фридрих Ницше // Инж. газета. 1991. № 126.
277. Ликерова И. И. Ницше как критик европейской культуры. Ницше и романтическая традиция // Фридрих Ницше и русская философия:

- Материалы II Всероссийской научной заочной конференции. Екатеринбург, 2000. Екатеринбург: Изд-во Уральского ун-та, 2000. С. 92—96.
278. *Линицкий П.* Отрицание понятия об абсолютном у Шопенгауэра и Ницше // Очерки истории философии древней и новой. Киев, 1902.
279. *Лихтенберже А.* Философия Ницше. СПб., 1901. (Рец. на кн.: Русская мысль. 1901. № 6. С. 174—175; *Лихарев М.* // Образование. 1902. № 1. Отд. 2. С. 81—83.)
280. *Лихтенберже А.* Фридрих Ницше // Этюды моральной философии XIX века. М., 1908. С. 174—198.
281. *Лихтенберже А.* Фридрих Ницше: этюд // Образование. 1899. № 10. С. 17—34.
282. *Лихтенберже А.* Философия Ницше // Новый полный пер. под ред. А. Генкеля. СПб.: Попул. научн. б-ка, 1906.
283. *Лихтенберже А.* Фридрих Ницше // Этюды по моральной философии XIX века. М., 1907. С. 174—198.
284. *Логонов А. В.* Почему Ф. Ницше может быть популярен? // Фридрих Ницше и русская философия: Материалы II Всероссийской научной заочной конференции. Екатеринбург, 2000. Екатеринбург: Изд-во Уральского ун-та, 2000. С. 96—99.
285. *Лозинский Е.* Педагогический идеал Ф. Ницше // Вестник воспитания. 1902. № 2. С. 62—96.
286. *Лопатин Л. М.* Большая искренность. Заметки по поводу статьи В. Преображенского «Фридрих Ницше» // Вопросы философии и психологии. 1893. № 16. С. 109—114.
287. *Лосев А. Ф.* Ф. Ницше // Очерки античного символизма и мифологии. М.: Мысль, 1993. С. 27—38.
288. *Лосев А. Ф.* Владимир Соловьев и его время. М., Прогресс. 1990. С. 552—237.
289. *Лукач Г.* Ницше как предшественник фашистской эстетики // Литературный критик. 1934. № 12. С. 270.
290. *Лукач Г.* Ницше // Литературная энциклопедия: В 11 т. М., 1934. Т. 8. Стб. 91—106.
291. *Лукач Г.* Третий «Ренессанс». Ницше как предтеча фашистской эстетики // Литературная газета. 1934. № 3 (318). С. 2.
292. *Луначарский А. В.* Русский Фауст // Вопросы философии и психологии. 1902. № 63. С. 783—795.
293. *Любутин К. Н.* Гносеологическая проблематика в философской антропологии // Актуальные проблемы критики современ. бурж. философии и социологии. Л., 1981. Вып. 4. С. 49—56.
294. *Любутин К. Н.* Поиск единой идеи человека: Крит. анализ немецкой философии жизни // Историко-философские исследования. Свердловск, 1983. С. 7—33.
295. *М.* Философ будущего // Север. 1893. № 45. С. 2381—2382.
296. *Макаров А.* Измышления и действительность: Разоблачение бурж. легенды о ницшеанских увлечениях М. Горького // Эстетика и жизнь. М., 1974. Вып. 3. С. 334—375.

297. *Макаров А.* Критика буржуазной легенды о ницшеанстве Горького // Московский институт народного хозяйства. Кафедра философии и истории. 1967. Вып. 47. С. 17—36.
298. *Макаров А.* Легенда о ницшеанстве А. М. Горького как буржуазная реакция на распространение философии марксизма в России. Автореф. дис. канд. филос. наук. М., 1972. С. 28.
299. *Макаров А.* О буржуазных извращениях этических воззрений М. Горького // Всесоюзный заочный политех. институт. 1967. Вып. 41. С. 207—226.
300. *Маковский М. М.* Теория языка Ф. Ницше и современные лингвистические концепции. Обзор заруб. исследований // Вопросы языкознания. 1991. № 1. С. 135—152.
301. *Мандельштам М.* Этические идеалы Ницше // К правде. М., 1904. С. 82—107.
302. *Манн Т.* Философия Ницше в свете нашего опыта // Художник и общество. М., 1986. С. 163—196. (Пер. с нем. П. Глазовой.)
303. *Манн Т.* Философия Ницше в свете нашего опыта // Манн Т. Собр. соч.: В 10 т. М., 1961. Т. 10. С. 346—391.
304. *Маношкин М. П.* Человеконенавистничество и его проповедники // Моск. обл. пед. институт. 1974. Вып. 1. С. 112—125.
305. *Маркелов Г.* Философия Ницше как культурная проблема // Мир Божий. 1903. № 10. С. 197—213; № 11. С. 145—160.
306. *Мартынов А. В.* Газданов и Ницше // Газданов и мировая культура. Калининград: ГП «КГД», 2000. С. 75—84.
307. *Менил Я.* Штирнер, Ницше и анархизм // Штирнер М. Единственный и его собственность. Харьков, 1994. Ч. 2. С. 499—501.
308. *Мерит Ф.* Ницше против социализма // На страже марксизма. М., 1927. С. 189—195.
309. *Мерит Ф.* Фридрих Ницше // Избр. труды по эстетике. М., 1985. Т. 2. С. 236—275.
310. *Меринг Ф.* Эстетические разведки: Ницше и натурализм // Литературно-критические работы: В 2 т. М.; Л., 1934. Т. 2. С. 499—510.
311. Мертвый философ и большая философия // Вестник иностранной литературы. 1900. № 9. С. 366—371.
312. *Микушевич В.* Ирония Фридриха Ницше // Логос. № 4. 1993.
313. *Минский Н.* Фридрих Ницше // Мир искусства. 1900. № 19—20. С. 139—147.
314. *Мирза-Авакян М. Л.* Ф. Ницше и русский модернизм // Вестник Ереванского университета. 1972. № 3. С. 92—103.
315. *Мирская Л. А.* Трагическая ирония в философии А. Шопенгауэра и Ф. Ницше // Эстетические категории и искусство. Кишинев, 1989. С. 100—115.
316. *Мирская Л. А.* Фридрих Ницше и переоценка ценностей // Политика. Кишинев. 1991. № 1. С. 50—57.
317. *Миртов Д. П.* Нравственная автономия по Канту и Ницше. СПб., 1905.

318. *Митин М.* «Идеология» фашистского мракобесия // Правда. 1937. 20 янв.
319. *Михайлов А. В.* Вместо предисловия. Несколько слов о книге Ницше «Так говорил Заратустра»; Стихотворения Ф. Ницше; Ф. Ницше: несколько избранных страниц // Ницше Ф. Так говорил Заратустра. М.: Прогресс, 1994. С. 3—28, 433—497.
320. *Михайлов А. В.* Предисловие к публикации ст. М. Хайдеггера «Слова Ницше “Бог мертв”» // Вопросы философии. 1990. № 7. С. 133—143.
321. *Михайлов А. В.* Предисловие к публикации: Ф. Ницше «По ту сторону добра и зла». Разделы первый и второй // Вопросы философии. 1989. № 5. С. 113—122.
322. *Михайлов А. В.* Ницше // Краткая литературная энциклопедия: В 9 т.. М., 1968. Т. 5. Стб. 295—298.
323. *Михайлов М.* Великий катализатор: Ницше и русский неоиdealизм // Иностран. литература. 1990. № 4. С. 197—204.
324. *Михайлов П. Е.* Социализм и рабочий вопрос в философии Ницше. Социологический этюд // Вопросы обществознания. СПб., 1908. С. 73—110.
325. *Михайловский В.* Ницше в России // Литературная энциклопедия: В 11 т. М., 1934. Т. 8. Стб. 105—108.
326. *Михайловский Н. К.* Дарвинизм и ницшеанство // Русское богатство. 1898. № 2. С. 132—162.
327. *Михайловский Н. К.* Еще о Ф. Ницше // Русское богатство. 1894. № 11. Отд. 2. С. 111—131.
328. *Михайловский Н. К.* И еще о Ф. Ницше // Русское богатство. 1894. № 12. Отд. 2. С. 84—110.
329. *Михайловский Н. К.* Литературные воспоминания // Полн. собр. соч. СПб., 1909. Т. 7. С. 859—886, 923—946, 945—976.
330. *Михайловский Н. К.* О Максе Штирнере и Фридрихе Ницше // Русское богатство. 1894. № 8. Отд. 2. С. 151—172.
331. *Михайловский Н. К.* О Ницше // Литературные воспоминания и современная смута. СПб., 1905. Т. 2. Гл. 13—16.
332. *Михеев В. М.* «Воля к жизни» и «воля к власти» // Социальная теория и современность. М., 1993. Вып. 11. С. 140—145.
333. *Морозова И. Н.* Декларация «смерти Бога» Ф. Ницше и духовная программа отечественной религиозной философии конца XIX — начала XX в. // Фридрих Ницше и русская философия: Материалы II Всероссийской научной заочной конференции. Екатеринбург, 2000. Екатеринбург: Изд-во Уральского ун-та, 2000. С. 99—102.
334. *Мотрошилова Н. В.* Вл. Соловьев и Ф. Ницше. Поиск новых философских парадигм // Ф. Ницше и философия в России. СПб.: Изд-во Русского Христианского гуманитарного института, 1999. С. 46—58.
335. *Мотрошилова Н. В.* Дискуссии о философии Ф. Ницше в России серебряного века // Ф. Ницше и философия в России. СПб.: Изд-во Русского Христианского гуманитарного института, 1999. С. 38—46.

336. Мотрошилова Н. В. Фридрих Ницше // История философии: Запад—Россия—Восток. М.: Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 1998. С. 23—34.
337. Мотрошилова Н. В. «По ту сторону добра и зла» как философская драма // Ф. Ницше и философия в России. СПб.: Изд-во Русского Христианского гуманитарного института, 1999. С. 221—296.
338. Мочкин А. Н. «Великая политика» Ницше и современный политический волюнтаризм // Политические науки и политическая практика: Ежегодник 1982—1983. М., 1984. С. 167—175.
339. Мочкин А. Н. «Феномен» Ницше в оценке зарубежных марксистов // Актуальные проблемы марксистской философии в зарубежных странах. М., 1987. С. 74—91.
340. Мочкин А. Н. Вокруг идейной эволюции Ницше // Вопросы философии. 1978. № 11. С. 136—141.
341. Мочкин А. Н. Воля к власти как метаполитика и политическая философия Ницше // Критика немарксистских концепций господства и власти. М., 1987. С. 79—121.
342. Мочкин А. Н. Культ Диониса и его парадигматическая роль в философии Ницше. Постановка проблемы // Античная философия в интерпретации буржуазных философов. М., 1981. С. 103—117.
343. Мочкин А. Н. Ф. Ницше — традиционалист // Независимая газета. 1996. 15 окт.
344. Мочкин А. Н. Ф. Ницше и Ф. М. Достоевский // Методологические проблемы историко-философского исследования. М., 1981. С. 26—29.
345. Мочкин А. Н. Философская эволюция Ницше // История зарубежной философии и современность. М., 1980. С. 37—44.
346. Мочкин А. Н. Эдип и Прометей в интерпретации Ницше раннего периода // Методологические и мировоззренческие проблемы истории античной и средневековой философии. М., 1986. Ч. 2. С. 25—28.
347. Мочкин А. Н. Лабиринт европейской метафизики и волшебная гора эллинизма в интерпретации Ницше // Зарубежное философское антиковедение. М., 1990. С. 146—156.
348. Мошнин В. Ф. Философия культуры Ф. Ницше // Философия истории: диалог культур. М., 1989. С. 101—102.
349. Мухамадиев Ф. М. Идея сверхчеловека в философии В. Соловьева // Фридрих Ницше и русская философия: Материалы II Всероссийской научной заочной конференции. Екатеринбург, 2000. Екатеринбург: Изд-во Уральского ун-та, 2000. С. 102—107.
350. Мыслители: Ф. Ницше: Выписки по «Сочинениям» в двух томах, выпущенным в 1990 г. // Литературная Россия. 1998. 30 янв. С. 15.
351. Н. Е. Философия Ницше // Странник. 1904. № 4. С. 621—630.
352. Надеждин Н. Музей Ницше // Новый мир. 1905. № 2.
353. Назиров А. Э. Заратустра: философская поэма: По мотивам произведения Ф. Ницше «Так говорил Заратустра». СПб., 1993.
354. Налимов А. П. Лермонтов и Ницше: 1841—1901 // Литературное обозрение. 1902. № 1. С. 43—45.

355. *Налимов А. П.* Ницшеанство у наших беллетристов // Интересные романы, повести и рассказы лучших писателей. СПб., 1905. С. 94—99.
356. *Налимов А. П.* Общее у Гейне и Ницше // Природа и люди. 1906. № 30. С. 474—476.
357. *Нарский И. С.* О соотношении понятия «вечного возвращения» и «сверхчеловека» // Социальная теория и современность. М., 1993. Вып. 11. С. 81—88.
358. *Наумова Т. В.* Андрей Белый о символизме Ф. Ницше // Фридрих Ницше и русская философия: Материалы II Всероссийской научной заочной конференции. Екатеринбург, 2000. Екатеринбург: Изд-во Уральского ун-та, 2000. С. 107—109.
359. *Неведомский М.* Предисловие к книге Лихтенберже «Философия Ницше». СПб., 1906.
360. *Немировская Л. З.* Антигуманизм Ф. Ницше и его влияние на современную буржуазную философию и идеологию. (Псевдогуманизм буржуазного либерализма) // Всесоюзн. с.-х. ин-т заоч. образования. М., 1986.
361. *Немировская Л. З.* Ницше: мораль «по ту сторону добра и зла». М.: Знание, 1991.
362. Ницше // Краткая философская энциклопедия. М., 1994. С. 303—304.
363. Ницше // Философский энциклопедический словарь (ст. А. В. Михайлова). М., 1989. С. 423.
364. Ницше в России // Новый журнал иностранной литературы. 1900. № 1. С. 100—103.
365. Ницше во второй половине своей жизни // Вестник иностранной литературы. 1906. № 6. С. 272—275.
366. Ницше и его болезнь // Мир Божий. 1904. № 4. С. 99—101.
367. Ницше и женщины // Вестник иностранной литературы. 1900. № 11. С. 373—376.
368. Ницше и Кант // Вестник иностранной литературы. 1906. № 3. С. 311—313.
369. Ницше и философия в России (Сб. статей). СПб.: Изд-во Русского Христианского гуманитарного института, 1999.
370. Ницше как моралист // Русский вестник. 1901. № 275. С. 562—566.
371. Ницше о германской культуре // Природа и люди. 1914. № 45. С. 732.
372. Ницше Фридрих // Философская энциклопедия (ст. А. В. Михайлова). М.: Советская энциклопедия, 1967. Т. 4. С. 74—77.
373. Ницше Фридрих // Философский энциклопедический словарь (ст. А. В. Михайлова). М.: Советская энциклопедия, 1983. С. 438.
374. Ницше Фридрих // Энциклопедический словарь (ст. Ф. Павленкова). 5-е изд. СПб.: Труд, 1913. С. 1582.
375. Ницше Фридрих // Энциклопедический словарь Гранат (ст. В. Н. Сперанского). М., 1919. Т. 30. С. 254—262.

376. Ницше Фридрих Вильгельм // Новый Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона (ст. В. Н. Сперанского). Пг., 1916. Т. 28. С. 650—657.
377. Ницше Фридрих Вильгельм // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона (ст. З. Венгеровой). СПб., 1897. Т. 41. С. 204—206.
378. Ницше. Некролог // Мир искусства. 1900. № 17—18. С. 1.
379. Ницше: Мысли и парадоксы // Новости. 1891. № 252, 256.
380. Ницшеанство // Энциклопедический словарь Гранат (ст. В. Фриче). 7-е изд. М., 1919. Т. 30. С. 262—263.
381. Новая работа о философии Ф. Ницше: по поводу статьи Шюре о Ницше // Научное обозрение. 1895. № 36. С. 1144—1147.
382. Новиков А. И. Взаимодействие ницшеанства в русской философской мысли конца XIX—начала XX вв. // Нравственный идеал русской философии. Материалы III Санкт-Петербургского симпозиума историков русской философии. СПб., 1995. Ч. 1. С. 59—63.
383. Новиков А. И. Так говорил Ф. Ницше: К изучению научного наследия немецкого философа // Аврора. 1992. № 11/12. С. 157—171.
384. Новое о Ф. Ницше // Вестник иностранной литературы. 1903. № 1. С. 312—313.
385. Новополин Г. С. М. Арцыбашев и Ницше. Санин и Ницше. Санин и вульгаризация философии Ницше // Порнографический элемент в русской литературе. СПб., 1909. С. 136—145.
386. Нордау М. Фридрих Ницше // Вырождение. СПб., 1894. С. 420—472.
387. Нордау М. Фридрих Ницше / Пер. В. Генкена. Киев; Харьков, 1894. С. 355—381.
388. Нордау М. Фридрих Ницше / Пер. и пред. Р. Сементковского, послесл. В. Толмачева. М., 1895. С. 259—288.
389. Нордау М. Фридрих Ницше / Пер. и предисл. Р. Сементковского. 2-е изд. СПб., 1896. Стб. 420—472.
390. Нордау М. Фридрих Ницше // Пер. и предисл. Р. Сементковского, послесловие В. Толмачева. М., 1995. С. 259—288.
391. Носов А. Ф. Ницше и Вл. Соловьев // Философские науки. 1991. № 7. С. 56—67.
392. Нравственность и безнравственность // Ежемесячные сочинения. 1902. № 2. С. 151—160.
393. О безумии Ницше // Новый журнал иностранной литературы. 1899. № 9. С. 169—171.
394. Овсяенко Ф. Г. Фридрих Ницше — антихристианин // Социальная теория и современность. М., 1993. Вып. 11. С. 81—88.
395. Овсяннико-Куликовский Д. Н. 90-е годы: Российское ницшеанство // Овсяннико-Куликовский Д. Н. Собр. соч.: В 9 т., СПб., 1911. Т. 9. С. 204—224.
396. Одуев С. Ф. Критика социологии ницшеанства // Автореф. дис. канд. филос. наук. М.: Акад. обществ, наук при ЦК КПСС, 1957.
397. Одуев С. Ф. Ницшеанство и расизм // Расы и народы. 1979. № 9. С. 57—81.

398. *Одуев С. Ф.* О ницшеанстве и его проповедниках // Коммунист. 1975. № 18. С. 89—98.
399. *Одуев С. Ф.* Реакционная сущность ницшеанства. М., 1959. (Рец. на кн.: *Баскин М. П.* // Вопросы философии. 1960. № 5. С. 169—172; *Базарян Ж.* // Коммунист. 1961. № 3. С. 124—127.)
400. *Одуев С. Ф.* Современные пропагандисты ницшеанства // Вопросы философии. 1959. № 1. С. 167—175.
401. *Одуев С. Ф.* Социальное мифотворчество Фридриха Ницше и его реакционная сущность // Из истории философии. М., 1957. С. 229—261.
402. *Одуев С. Ф.* Тропами Заратустры. Влияние ницшеанства на немецкую буржуазную философию. М.: Мысль, 1971.
403. *Одуев С. Ф.* Фашизм и ницшеанство // Философские науки. 1970. № 3. С. 89—99.
404. *Одуев С. Ф.* Концепция «воля к власти»: интерпретации, споры, дискуссии // Социальная теория и современность. М., 1993. Вып. 11. С. 39—63.
405. *Одуев С. Ф.* Человек в интерпретациях К. Ясперса и Ф. Ницше // Социальная теория и современность. М., 1993. Вып. 11. С. 80—91.
406. *Ольшанский Д. А., Подлесная А. С.* Тема сверхчеловека в русской философии зарубежья // Фридрих Ницше и русская философия: Материалы II Всероссийской научной заочной конференции. Екатеринбург, 2000. Екатеринбург: Изд-во Уральского унта, 2000. С. 118—129.
407. *Омаров С. Л.* Эсеровский идеал личности и учение Ницше о сверхчеловеке // Отечественная философия. М., 1991. С. 151—173. Деп. в ИНИОН АН СССР № 44775 от 18.06.91.
408. *Орлов Ю. Я.* К значению философии Шопенгауэра, Ницше и Шпенглера для методологии немецко-фашистской пропаганды // Вестник МГУ. Сер. 10: Журналистика. 1993. № 1. С. 51—69.
409. *Осипов В. К.* Христианство и нигилизм: Опыт сравнения философских идей К. Леонтьева и Ф. Ницше // Социальная теория и современность. М., 1993. Вып. 11. С. 131—140.
410. *Осипова С. В. В. М.* Хвостов об этике Ф. Ницше // Фридрих Ницше и русская философия: Материалы II Всероссийской научной заочной конференции. Екатеринбург, 2000. Екатеринбург: Изд-во Уральского ун-та, 2000. С. 129—134.
411. *Ошо.* Заратустра: Смеющийся пророк: беседы по кн. Ф. Ницше «Так говорил Заратустра». М.: Московский медитационный центр Ошо «Нирвана», 1996.
412. *Ошо.* Заратустра: Танцующий бог: беседы по кн. Ф. Ницше «Так говорил Заратустра». М.: Московский медитационный центр Ошо «Нирвана», 1996.
413. *П. Б.* Болезнь Ницше // Жизнь. 1900. № 2. С. 340—342.
414. *П. И.* К вопросу о морали (Ницше) // Мир Божий. 1901. № 10. С. 186—197.
415. *П. С. А.* Белый о Ницше // Наш день. 1908. № 8. С. 4.

416. Паперный В. М. Блок и Ницше // Ученые записки Тартуского гос. ун-та. Тарту, 1979. № 491. С. 84—106.
417. Пастарнак М. Я. Философия Ф. Ницше // Фридрих Ницше и русская философия: Материалы II Всероссийской научной заочной конференции. Екатеринбург, 2000. Екатеринбург: Изд-во Уральского ун-та, 2000. С. 134—139.
418. Патрушев А. И. Жизнь и драма Ф. Ницше: Документ-очерк // Новая и новейшая история. 1993. № 5. С. 120—151.
419. Пельман. О психической болезни Ницше // Вестник знания. 1904. № 1. С. 128—131.
420. Перов Ю. В. Судьбы моральной философии: До и после Ф. Ницше // Логос. 1991. Вып. 1. С. 60—77.
421. Перцев А. Фридрих Ницше // Урал. 1991. № 4. С. 136—141.
422. Петренко Е. Л. Ницше — последний метафизик? Полемика Ж. Дерриды с М. Хайдеггером // Социальная теория и современность. М., 1993. Вып. 11. С. 160—170.
423. Петренко Е. Л. Шопенгауэр и Ницше: старая или новая метафизика? // Социальная теория и современность. М., 1993. Вып. 11. С. 83—89.
424. Писканов Н. К. Идеиная история поэмы М. Горького «Человек»: Ницшеанские мотивы в раннем творчестве Горького и их преодоление // Вопросы русской литературы, Львов. 1966. Вып. 2. С. 5—40.
425. Письма Ницше // За 7 дней. 1911. № 31. С. 14.
426. Плеханов Г. В. Искусство и общественная жизнь // Современник. 1912. № 11—12; 1913. № 1.
427. Плеханов Г. В. О книге В. Виндельбанда «Философия в немецкой духовной жизни XIX столетия» // Современный мир. 1910. № 1.
428. Плеханов Г. В. О книге Иванова-Разумника «О смысле жизни: Федор Сологуб, Леонид Андреев, Лев Шестов» // Современный мир. 1909. № 3.
429. Плеханов Г. В. О так называемых религиозных исканиях в России. Статья третья: Евангелие от декаданса // Современный мир. 1909. № 12.
430. Плотников Я. Философствование в сумерках: К 150-летию со дня рождения Ф. Ницше // Сегодня. 1994. 15 октября. С. 12.
431. Погодин А. Философ-декадент: Фридрих Ницше // Вестник иностранной литературы. 1899. № 3. С. 3—28; № 4. С. 3—16.
432. Подорога В. А. Выражение и смысл: коммуникативные стратегии в философской культуре XIX—XX вв. (С. Кьеркегор, Ф. Ницше, М. Хайдеггер). М.: АН СССР. Ин-т философии, 1991.
433. Подорога В. А. На высоте Энгадена. Ф. Ницше // Метафизика ландшафта. М.: Наука, 1993. С. 142—230.
434. Подорога В. А. Ф. Ницше и стратегии «пограничной» философии // Критический анализ метода исследования в современной буржуазной философии. М., 1986. С. 35—62.
435. Подорога В. А. Выражение и смысл. Коммуникативность стратегии в философской культуре XIX—XX в.: С. Кьеркегор, Ф. Ницше, М. Хайдеггер: Автореф. дисс. докт. филос. наук. М., 1991.

436. *Подорога В. А.* Мир без сознания (проблема телесности в философии Ф. Ницше) // Проблема сознания в современной западной философии. М., 1989. С. 15—32.
437. *Подорога В. А.* Событие: Бог мертв // Комментарии. 1996. № 10.
438. *Пожилова Л. В.* Романтизм М. Горького в оценке Н. К. Михайловского // Романтизм в русской и советской литературе. Казань, 1973. Вып. 6. С. 109—121.
439. *Пойзнер Б. Н., Захарова Э. А.* Проблема непрерывного образования и «сверхчеловек» Ницше // Вопросы обучения и воспитания в ВУЗе. Томск, 1992. С. 20—23.
440. *Пойзнер Б. Н., Захарова Э. А.* Ситуация антропологического вакуума и ницшеанская идея сверхчеловека // Проблема гуманизации высшего образования: региональный аспект. Материалы республ. науч.-практ. конф. Ч. 1. Екатеринбург, 1992. С. 42—43.
441. *Половцева В.* По поводу автобиографии Ф. Ницше // Вопросы философии и психологии. 1909. № 98. С. 501—520.
442. *Полуяхтова И. К.* Горький и Ницше (Язык поэзии) // Ранний М. Горький. Горьковские чтения. Н. Новгород, 1993. С. 102—107.
443. *Полянин С.* «Художник-мыслитель» Фридрих Ницше: очерк // Литературные вечера «Нового мира». 1899. № 3. С. 140—147.
444. *Пономарев Ю. В.* Образовательное и воспитательное значение истории в связи с отрицательными взглядами на нее Шопенгауэра и Ницше // Кишинев. епарх. ведомости. Кишинев, 1903. № 12.
445. *Поппашвили А. Д.* Проблема индивида в философии С. Кьеркегора и Ф. Ницше. Тбилиси, 1989.
446. *Поппашвили А. Д.* Проблема нигилизма в философии Ф. Ницше и М. Хайдеггера // Философская и социологическая мысль. Киев, 1989. № 2. С. 107—115.
447. *Попкова Я.* Хроники «звездной дружбы»: Ф. Ницше и Р. Вагнер // Музыкальная жизнь. 1900. № 17. С. 19—21; № 18. С. 21—23; № 20. С. 19—20.
448. *Потемкина В. Н., Шинкарева К. С.* Четыре мифа Ф. Ницше в контексте политической культуры России. Уфа: Башкирский гос. пед. ин-т, 1991.
449. *Преображенский В. П.* Фридрих Ницше: критика морали альтруизма // Вопросы философии и психологии. 1892. № 15. С. 115—160.
450. *Пустарнаков В. Ф.* Был ли когда-нибудь Фридрих Ницше «самым русским» из западных философов? // Ф. Ницше и философия в России. СПб.: Изд-во Русского Христианского гуманитарного института, 1999. С. 86—109.
451. *Равдин Б. Н.* К проблеме «Горький и Ницше» // Четвертые Тыняновские чтения. Рига, 1988. С. 17—20.
452. *Рассел Б.* История западной философии. М., 1959. С. 777—789.
453. *Рахматуллин Т. К.* Теоретические источники возникновения буржуазных теорий национал-социализма // Актуальные проблемы исторического материализма. Алма-Ата, 1982. С. 215—229.

454. *Рачинский Г. А.* Предисловие к кн.: Ницше Ф. Воля к власти: опыт переоценки всех ценностей. М.: REFL-book, 1994. С. 20—33.
455. *Рачинский Г. А.* Трагедия Ницше: опыт психологии личности. Часть I: Дионис и Аполлон // Вопросы философии и психологии. 1900. № 55. С. 963—1010.
456. *Редько А. М.* Дарвинизм в идеях Ницше и О. Уайльда // Литературно-художественные искания в конце XIX — начале XX вв. М., 1924. С. 7—17.
457. *Рейнгольд А.* Большой философ // Ежемесячные сочинения. 1900. № 8. С. 253—256.
458. *Риккерт Г.* Современные философы жизни: Ф. Ницше // Философия жизни. Изложение и критика модных течений философии нашего времени. Пг.: Academia, 1922.
459. *Риль А.* Фридрих Ницше как художник и мыслитель / Пер. З. Венгеровой. СПб., 1898.
460. *Риль А.* Шопенгауэр и Ницше. К вопросу о пессимизме // Введение в современную философию. М., 1903. С. 143—171.
461. *Риль А.* Фридрих Ницше как художник и мыслитель // Пер. З. Венгеровой. 2-е изд., испр. СПб.: Образование, 1901.
462. *Риль А.* Фридрих Ницше как художник и мыслитель // Пер. с 5-го нем. издания И. Постмана; вступ. ст. «Фр. Ницше как философ культуры» Г. Я. Полонского. СПб.: Ясная Поляна, 1909.
463. *Риль А.* Фридрих Ницше как художник и мыслитель. М.: Изд-во М. Ключкина, 1901.
464. *Роберти Е.* Ницше, его философия и социология. Опыт общественной характеристики // Научное обозрение. 1903. № 2. С. 13—31; № 3. С. 121—141.
465. *Рогачев Б. Ф.* Ницше. Схематизированная интерпретация его философии. Париж, 1909.
466. *Рогович М.* Несколько слов об учении Ницше. СПб., 1911.
467. *Роде А.* Гауптман и Ницше. К объяснению «Потонувшего колокола» / Пер. А. Ремизова и В. Мейерхольд. М., 1902.
468. *Розенталь Б.* Стадии ницшеанства: интеллектуальная эволюция Мерзжковского // Историко-философский ежегодник—94. М.: Наука, 1995. С. 191—212.
469. *Россман В. И.* Добродетель без морали: Чжуан-цзы Ницше // Девятнадцатая научная конференция «Общество и государство в Китае». М., 1988. Ч. 1. С. 108—115.
470. *Россман В. И.* О первоначальном восприятии Ницше в Китае // Двадцатая научная конференция «Общество и государство в Китае». Ч. 1. М., 1989. С. 203—205.
471. *Рукавишников Г.* Творчество Ницше. Критический этюд // Новый мир. 1902. № 80. С. 113—117.
472. *Рукавишников Г.* Сверхчеловек. Очерк // Новый мир. 1902. № 78. С. 87—88.
473. *Румянцева Т. Г.* Ф. Ницше и его философия жизни // Вестник Белорус. ун-та. Сер. 3: История/философия. 1995. № 2. С. 34—38.

474. Русская ницшеана: материалы к библиографии произведений Ницше и литературы о нем на русском языке. Екатеринбург, 1997. 48 с.
475. *Рябчиков Д. В. Ф.* Ницше и А. Н. Скрябин: рождение мистерии из духа музыки // Фридрих Ницше и русская философия: Материалы II Всероссийской научной заочной конференции. Екатеринбург, 2000. Екатеринбург: Изд-во Уральского ун-та, 2000. С. 139—142.
476. *Сабиров В. Ш.* Преодоление ницшеанства и марксизма // Фридрих Ницше и русская философия: Материалы II Всероссийской научной заочной конференции. Екатеринбург, 2000. Екатеринбург: Изд-во Уральского ун-та, 2000. С. 142—149.
477. *Савина Т. А.* «Отстранение этического» в иррационализме Ф. Ницше и Л. Шестова // Фридрих Ницше и русская философия: Материалы II Всероссийской научной заочной конференции. Екатеринбург, 2000. Екатеринбург: Изд-во Уральского ун-та, 2000. С. 149—154.
478. *Саводник В. Ф.* Ницшеанец 40-х годов: Макс Штирнер и его философия эгоизма // Вопросы философии и психологии. 1901. № 59. С. 560—561; № 60. С. 748—782. (Рец. на кн.: Л. Е. В. Саводник. Ницшеанец 40-х годов: Макс Штирнер и его философия эгоизма // Новый путь. 1903. № 5. С. 172—178.)
479. *Садатурский А. Ш.* Философские истоки творчества Д. Лондона: К вопросу о влиянии Ф. Ницше // Уч. записки Кишиневского университета. 1967. Т. 88. С. 95—102.
480. *Сатрапинский И. И.* Философия Ницше в ее отношении к христианству. Опыт богословско-философского исследования философии Ницше // Православный собеседник. 1916. № 1. С. 25—40; № 2/4. С. 127—143; № 5/6. С. 501—541; № 7/8. С. 22—39; № 9/10. С. 188—209; № 11/12. С. 319—343.
481. *Свасьян К. А.* Ф. Ницше — мученик познания // Ницше Ф. Соч.: В 2 т. М.: Наука, 1990. С. 5—46.
482. *Севери М. П.* Основной мотив поэзии Некрасова // Некрасовский сборник. Л., 1967. Т. 4: Некрасов и русская поэзия. С. 192—203.
483. *Семенов А.* Жизнь и учение Ф. Ницше. СПб., 1905.
484. *Сибиряк Н. К.* В Веймаре в гостях у Ницше // Новое время. 1900. 26 апр. С. 7—8.
485. *Сибнашвили Г. М.* Человек как творец ценностей в философии Ницше // Человек — мера всех вещей. Горький. 1990. С. 27—129.
486. *Силуянова И. В.* Нигилизм в современной немецкой буржуазной философии: Ф. Ницше и М. Хайдеггер // Автореф. дис. канд. филос. наук. М.: Изд. МГУ, 1979.
487. *Силуянова И. В.* Философия нигилизма Фридриха Ницше // Из истории западноевропейской культуры. М., 1979. С. 111—121.
488. *Синельникова Т. Н.* Ницше и идейная борьба в России конца XIX — начала XX века // Историко-философские исследования: кризис современного буржуазного человековедения. Свердловск, 1983. С. 67—73.
489. *Синеокая Ю. В.* Библиография работ о философии Ф. Ницше, вышедших в России с 1892 по 1998 гг. // Ф. Ницше и философия в России.

- СПб.: Изд-во Русского Христианского гуманитарного института, 1999. С. 58—75.
490. *Синеокая Ю. В.* В мире нет ничего невозможного? (Л. Шестов о философии Ф. Ницше) // Ф. Ницше и философия в России. СПб.: Изд-во Русского Христианского гуманитарного института, 1999. С. 75—86.
491. *Синеокая Ю. В.* Влияние философии Ф. Ницше на творчество мыслителей российского религиозного возрождения рубежа XIX—XX веков // Философия в России. М.: ИНИОН РАН, 1994. С. 97—121.
492. *Синеокая Ю. В.* Восприятие идей Ницше в России: основные этапы, тенденции, значение // Ф. Ницше и философия в России. СПб.: Изд-во Русского Христианского гуманитарного института, 1999. С. 7—38.
493. *Синеокая Ю. В.* Ницше в России // Русская философия: малый энциклопедический словарь. М.: Наука, 1995. С. 377—383; Русская философия: словарь. М.: Республика, 1995. С. 323—326.
494. *Синеокая Ю. В.* Рубеж веков: русская судьба Сверхчеловека Ницше // Ф. Ницше и философия в России. СПб.: Изд-во Русского Христианского гуманитарного института, 1999. С. 58—75.
495. *Скворцов А.* Достоевский и Ницше о Боге и безбожии // Октябрь. 1996. № 11. С. 142—154.
496. *Скиф.* Критические заметки // Север. 1900. № 9. С. 283—286.
497. *Скриба П.* Философия любви Ницше // Новости и биржевая газета. 1897. 19 июня.
498. *Скриба П.* Современные литературные мотивы: символисты, декаденты // Русская жизнь. 1893. № 27. С. 2.
499. *Скрыпченко Д. В.* Учение Ницше о ценности жизни в связи с общим его мировоззрением. Минск, 1905.
500. *Скрыпченко Д. В.* Ценность жизни по современно-философскому и христианскому учению. СПб., 1908.
501. *Слободской И. Ф.* Ницше при свете христианского мировоззрения. СПб., 1905.
502. *Слонимский Л. З.* Ницше о самом себе // Вестник Европы. 1909. № 11. С. 395—402.
503. Смерть Ницше // Исторический вестник. 1900. № 9. С. 1127—1130.
504. *Смирнов А. В.* Достоевский и Ницше. Публичная лекция // Ученые записки Казанского ун-та. Казань, 1903. № 4. С. 49—96.
505. *Сойни Е. Г.* К вопросу о формировании философских взглядов Н. К. Рериха // Тез. докл. молодых ученых и специалистов на республиканском науч.-теорет. конф. по обществ. наукам (27/03/80). Петрозаводск, 1980. С. 44—45.
506. *Соловьев В. С.* Идея сверхчеловека // Мир искусства. 1899. № 9.
507. *Соловьев В. С.* Словесность или истина? // Соловьев В. С. Полн. собр. соч. СПб., 1914. Т. 10. С. 29—35.
508. *Соловьев В.* Идея сверхчеловека // Соловьев В. С. Соч.: В 2 т. М., 1988. Т. 2. С. 626—634.

509. Соловьев Д. Е. Влияние этических идей Ф. Ницше на русских идеалистов конца XIX — начала XX вв. Саранск: Мордовский гос. ун-т, 1994.
510. Соловьев Е. А. Ницше. П. Дейссен. Воспоминания о Ф. Ницше. СПб., 1902.
511. Сорокина Л. Н. Ницше и немецкие символисты // Зарубежная литература. Проблемы метода. СПб., 1995. Вып. 4. С. 95—105.
512. Соте М. Ницше для начинающих. Минск: ООО «Попурри», 1998.
513. Сперанский В. Ф. Ницше // Биржевые ведомости. 1915. 12 авг.
514. Староверов П. И. Ницшеанство на службе империализма. М.: МГУ, 1951.
515. Степанов П. П. Был ли Ф. Ницше имморалистом? // Социальная теория и современность. М., 1993. Вып. 11. С. 125—130.
516. Столяров М. Этюды о декадентстве. Харьков, 1899. (Рец. на кн.: Вестник Европы. 1899. № 10. С. 842—845.)
517. Страда В. Между Марксом, ницше и Достоевским // Страна и мир. 1989. № 2. С. 141—147.
518. Стриндберг и Ницше (в переписке) // Современный Запад. 1923. № 2. С. 206—208.
519. Струве Г. Е. Современная анархия духа и ее философ Ф. Ницше. Харьков, 1900.
520. Струве П. Б. Miscellanea. К характеристике Ницше как мыслителя и художника // На разные темы. Сборник статей (1893—1901 гг.). СПб., 1902. С. 170—176.
521. Струве П. Б. Заметки о Гауптмане и Ницше // На разные темы. Сборник статей (1893—1901 гг.). СПб., 1902. С. 279—290.
522. Струве П. Б. К вопросу о морали // На разные темы. Сборник статей (1893—1901 гг.). СПб., 1902. С. 508—521.
523. Сукенников М. Ницше и Пушкин // Илл. приложение к газете «Далекая окраина» (Владивосток). 1912. № 1653. 30 сентября.
524. Сукенников М. Ницше, Тургенев и Виардо. (Неопубликованный эпизод) // Раннее утро. 1910. № 107. 12 мая.
525. Сушко С. А. Человек и ценности в философии Н. А. Бердяева и Ф. Ницше // Вестник МГУ. Сер. 7: Философия. 1991. № 6. С. 61—70.
526. Сычева С. Г. Тема Диониса в творчестве Вяч. Иванова // Фридрих Ницше и русская философия: Материалы II Всероссийской научной заочной конференции. Екатеринбург, 2000. Екатеринбург: Изд-во Уральского ун-та, 2000. С. 158—169.
527. Тарле Е. Ницшеанство и его отношение к политическим и социальным теориям европейского общества // Вестник Европы. 1901. № 8. С. 704—750.
528. Тастевен Г. Е. Ницше и современный кризис: философский этюд // Золотое руно. 1907. № 7—9. С. 110—115.
529. Тейлис М. М. Проблема воли в философии М. Хайдеггера // Известия Латвийской ССР (Рига). 1984. № 6. С. 47—57.
530. Темнеет Р. К проблеме героического мировоззрения: Солженицын и Ницше // Звезда. 1994. № 6. С. 93—108.

531. Тимошкин А. П. О нигилизме // Фридрих Ницше и русская философия: Материалы II Всероссийской научной заочной конференции. Екатеринбург, 2000. Екатеринбург: Изд-во Уральского ун-та, 2000. С. 154—158.
532. Тихомиров Н. Д. Ницше и Достоевский. Черты из нравственного мировоззрения того и другого // Богословский вестник. Серг. лавра, 1902. № 7—8.
533. Троцкий Л. Кое-что о философии «сверхчеловека» // Восточное обозрение. № 284, 286, 287, 289: 22, 24, 25, 30 декабря 1900.
534. Троцкий Л. Кое-что о философии «сверхчеловека» // Троцкий Л. Собр. соч. М., 1926. Т. 20. С. 144—162.
535. Трубецкой Е. Н. Философия Ницше. Критический очерк // Вопросы философии и психологии. 1903. № 66. С. 1—36; № 67. С. 190—230; № 68. С. 256—290; № 69. С. 329—378. (Рец. на кн.: *Философов Д.* Профессор Евгений Трубецкой о Ницше // Новый путь. 1903. № 2. С. 167—170.)
536. Трубецкой Е. Н. Философия Ницше. М.: Издательство Кушнерева и К., 1904.
537. Тычкин М. Г. Ницше и Борхес. Время и человек // Фридрих Ницше и русская философия: Материалы II Всероссийской научной заочной конференции. Екатеринбург, 2000. Екатеринбург: Изд-во Уральского ун-та, 2000. С. 169—174.
538. Тюрх Г. Философия эгоизма: Ницше, Ибсен, Штирнер / Пер. А. Ч. СПб., 1898. (Рец. на кн.: Северный вестник. 1898. № 5. С. 49—50.)
539. Уманов-Каплуновский В. Критические заметки. (О «Сумерках богов») // Север. 1900. № 47. С. 1491—1494; 1497—1500.
540. Успенский И. Д. Внутренний круг: о «последней черте» и сверхчеловеке. Лекции. СПб., 1913.
541. Учение Ницше — источник «философии жизни» // Буржуазная философия кануна и начала империализма. М., 1977. С. 169—186.
542. Фадеичева М. А. «Ницше — наше все». Философия Ф. Ницше в постсоветской России // Фридрих Ницше и русская философия: Материалы II Всероссийской научной заочной конференции. Екатеринбург, 2000. Екатеринбург: Изд-во Уральского ун-та, 2000. С. 174—178.
543. Файгингер Г. Н. Ницше как философ / Пер. А. Малинина. СПб., 1913.
544. Файгингер Г. Н. Философ отрицания / Пер. Н. Губского. СПб., 1911.
545. Фалькенберг Р. Краткий обзор истории философии от Канта до Ницше. М., 1911. С. 98—101.
546. Фалькенфельд М. Маркс и Ницше / Пер. Я. Перовича. Одесса, 1906.
547. Фарман И. П. Теория познания и философия искусства (Критико-теорет. очерк) // Гносеология в системе философского мировоззрения. М., 1983. С. 324—363.
548. Федоров В. С. Отшельник из Сильс-Мария: Ф. Ницше // Мера. 1993. № 1. С. 38—61.
549. Фелицин С. Комнатный Заратустра // Известия книжных магазинов товарищества М. О. Вольфа. 1910. № 1. С. 17—18.

550. *Ферстер-Ницше Е.* Болезнь Ф. Ницше / Пер. Е. Герцык // Русская мысль. 1900. № 4. Отд. 2. С. 183—193.
551. *Ферстер-Ницше Е.* Как возник Заратустра / Пер. М. Антоновской // Жизнь. 1901. № 3. С. 85—96.
552. *Филлипов М. М.* Письма о современной литературе. Великий декадент: Ницше и его письма о сверхчеловеке // Научное обозрение. 1901. № 1. С. 206—226.
553. *Философия Ницше* // Странник. 1904. № 4. С. 621—630.
554. *Философия Ф. Ницше* // Знание. 1991. (Новое в жизни, науке, технике. Серия: Философия и жизнь.)
555. *Философов Д.* Серьезный разговор с ницшеанцами // Мир искусства. 1903. № 7/8. С. 25.
556. *Финкельштейн С.* Ницше: Миф и подсознательное // Философия экзистенциализма в американской литературе. М., 1967. С. 69—95.
557. *Фишер Л.* Фридрих Ницше: «Антихрист» в новейшей философии / Пер. М. Воскресенского. М., 1904. (Рец. на кн.: *Соловьев С.* // Весы. 1905. № 4. С. 61—62.)
558. *Фокин С. Л.* Делез и Ницше // Делез Ж. Ницше. СПб.: Аxiома, 1997. С. 143—146.
559. *Фомин П.* За права жизни и личности. Учение Ф. Ницше и моральная оценка этого учения // Вера и разум. 1907. № 6. Кн. 2. С. 775—785; № 7. Кн. 1. С. 71—80; № 8. Кн. 2. С. 216—224.
560. *Форлендер К.* Общедоступная история философии. М., 1922. С. 241—245.
561. *Франк С. Л.* Фридрих Ницше и этика «любви к дальнему» // Проблемы идеализма. Сб. ст. М.: Московское Психологическое общество, 1902. С. 137—195. (Рец. на кн.: *Луначарский А. В.* Образование. 1903. № 2; *Волжский* // Журнал для всех. 1904. № 4. Курьер. 1903. № 11. С. 3; *Философов Д.* Проповедь идеализма: Сборник «Проблемы идеализма» // Новый путь. 1903. № 10. С. 177—184; *Ш. С. Франк, Ф. Ницше и этика любви к дальнему* (Сборник «Проблемы идеализма») // Новый путь. 1903. № 3. С. 206—216.
562. *Франк С. Л.* Штирнер и Ницше в русской жизни // Философия и жизнь. Этюды и наброски по философии культуры. СПб., 1910. С. 367—374.
563. *Франк С. Л.* Свет во тьме. Опыт христианской этики и социальной философии // Штирнер М. Единственный и его собственность. Харьков, 1994. Ч. 2. С. 509—516.
564. *Франк С. Л.* Этика нигилизма // Штирнер М. Единственный и его собственность. Харьков, 1994. Ч. 2. С. 509—516.
565. *Франк С. Фр.* Ницше и этика «любви к дальнему» // Франк С. Сочинения. М., 1990. С. 9—64.
566. *Франк С. Фр.* Ницше и этика «любви к дальнему» // Философия и жизнь. СПб., 1910.
567. *Франц С. В.* Ницше и Луначарский // Фридрих Ницше и русская философия: Материалы II Всероссийской научной заочной конференции. Екатеринбург, 2000. Екатеринбург: Изд-во Уральского ун-та, 2000. С. 178—180.

568. Фридендер Г. М. Достоевский и Ницше // Достоевский и мировая литература. Л., 1985. С. 251—290.
569. Фридрих Ницше // Новый журнал иностранной литературы. 1901. № 1. С. 1—28; № 2. С. 162—168; № 3. С. 257—266; № 4. С. 351—360; № 5. С. 472—478; № 6. С. 590—596; № 7. С. 72—81; № 8. С. 160—197; № 10. С. 299—308; № 11. С. 366—372; 1902. № 8. С. 148—158; № 9. С. 238—242; № 10. С. 37—46; № 12. С. 202—213; 1903. № 1. С. 67—72; № 2. С. 159—167; № 4. С. 48—54; № 5. С. 149—159; 1904. № 6. С. 279—288; № 7. С. 36—43; № 8. С. 127—135.
570. Фридрих Ницше и русская религиозная философия: переводы, исследования, эссе философов «серебряного века»: В 2 т. / Сост., послесловие, прим., комм. И. Войцкой. Минск; М.: Алкиона-Присцелье, 1996.
571. Фридрих Ницше и русская философия: Материалы II Всероссийской научной заочной конференции, Екатеринбург, 2000 / Под ред. Б. В. Емельянова. Екатеринбург: Изд-во Уральского ун-та, 2000.
572. Фридрих Ницше и философия в России / Под ред. Н. В. Мотрошиловой, Ю. В. Синеокой. СПб.: Изд-во Русского Христианского гуманитарного института, 1999.
573. Фриче В. М. Очерки по истории западноевропейской литературы. М., 1908. С. 202—211.
574. Фуко М. Ницше, Фрейд, Маркс / Предисл. С. Табачниковой // Кентавр. 1994. № 2. С. 48—56.
575. Фулье А. Ницше и имморализм / Пер. А. Введенского. СПб., 1905. (Рец. на кн.: Религия Ницше в критическом изложении Альфреда Фулье // Вера и разум. 1904. № 1. С. 36—48; № 4. С. 148—170.)
576. Фулье А. Социальные идеи Ницше // Вера и разум. 1905. № 14. С. 60—64; № 15. С. 84—120.
577. Фулье А. Ницше и Гюйо (По неизданным документам) // Русское богатство. 1903. № 1. С. 125—154.
578. Фунтусов В. С. Концептуальные положения Ф. Ницше в свете супраморализма Н. Ф. Федорова // Фридрих Ницше и русская философия: Материалы II Всероссийской научной заочной конференции. Екатеринбург, 2000. Екатеринбург: Изд-во Уральского ун-та, 2000. С. 180—185.
579. Хайдеггер М. Европейский нигилизм // Хайдеггер М. Время и бытие. М.: Республика, 1993. С. 63—176.
580. Хайдеггер М. Слова Ницше «Бог мертв» / Публ., пер. с нем. и предисловие А. В. Михайлова // Вопросы философии. 1990. № 37. С. 133—176.
581. Хайдеггер М. Слова Ницше «Бог мертв» / Публ., пер. с нем. и предисловие А. В. Михайлова // Хайдеггер М. Работы и размышления разных лет. М., 1993.
582. Хайте В. О начале специфически империалистической линии в буржуазной философии: Ницше // В плену иллюзий. Критика буржуазной философии в Германии. М.: Прогресс, 1968. С. 162—170.
583. Хвостов В. М. Этика Ницше // Русская мысль. 1905. № 7. Отд. 2. С. 46—79; № 12. Отд. 2. С. 11—41.

584. *Хвостов В. М.* Этюды по современной этике. М., 1908. С. 3.
585. *Хвостов В. М.* Очерк истории этических учений. М., 1919.
586. *Хейзин М. Л.* Достоевский и Ницше // Мир Божий. 1903. № 6. С. 119—141.
587. *Хмелевский И. К.* Патологический элемент в личности и творчестве Ф. Ницше: речь 22 февраля 1903 г. Киев, 1904.
588. *Цвейг С. Ф.* Ницше // Вчерашний мир. М., 1991. С. 378—438. (Пер. С. Бернштейна, пред. Д. Затонского, вступ. ст. К. Федина.)
589. *Цвейг С. Ф.* Ницше // Цвейг С. Казанова. Ф. Ницше, З. Фрейд. М.: Интерпракс, 1990. С. 87—160.
590. *Цвейг С. Ф.* Ницше. Тула: АО «Гриф»; Левша, 1994.
591. *Цвейг С.* Фридрих Ницше: Борьба с безумием / Пер. С. Бернштейна. Таллин: Периодика ТНТ МП «Элмика», 1990.
592. *Цвейг Ст.* Вчерашний мир / Пер. Д. Затонского. М., 1991.
593. *Цвейг Ст.* Собр. соч. Т. 10. Л.: Время, 1925.
594. *Цвейг Ст. Ф.* Ницше / Пер. С. И. Бернштейна. Таллин, 1990.
595. *Цертелев Д. Н.* Критика вырождения и вырождение критики // Русский вестник. 1897. № 3. С. 56—82; № 4. С. 79—102; № 11. С. 1—22; № 12. С. 1—28.
596. *Циглер Т.* Умственные и общественные течения XIX в. СПб., 1900.
597. *Циплаков Г. М.* Ницшеанство как источник философствования А. Ф. Лосева // Фридрих Ницше и русская философия: Материалы II Всероссийской научной заочной конференции. Екатеринбург, 2000. Екатеринбург: Изд-во Уральского ун-та, 2000. С. 185—192.
598. *Цукерман С.* Посещение жилища Ф. Ницше // Научное обозрение. 1897. № 9. С. 116—119.
599. *Черноскутов Н. И.* Ф. Ницше и мироощущение жизни // Фридрих Ницше и русская философия: Материалы II Всероссийской научной заочной конференции. Екатеринбург, 2000. Екатеринбург: Изд-во Уральского ун-та, 2000. С. 192—198.
600. *Черный М. Н.* Философия декадентства. Критический очерк. СПб., 1899. С. 48—69.
601. *Чиж В. Ф.* Ницше как моралист // Вопросы философии и психологии. 1908. № 94. С. 335—376; № 95. С. 480—512.
602. *Чичнева Е. А.* Философия без метафизики или имплицитная метафизика // Пути формирования современной западной философии (Фейербах, Маркс, Кьеркегор и Ницше): Уч. пособие. М.: Современный писатель, 1999. С. 37—46.
603. *Чишевский Д. И.* Страхов—Достоевский—Ницше. М., 1941.
604. *Чуйко В. В.* Общественные идеалы Фридриха Ницше // Наблюдатель. 1893. № 2. С. 231—247.
605. *Шабурова Л. А.* Тупики соблазна свободомыслия как веры своего «я». Осмысление феномена ницшеанства в русской философии // Фридрих Ницше и русская философия: Материалы II Всероссийской научной заочной конференции. Екатеринбург, 2000. Екатеринбург: Изд-во Уральского ун-та, 2000. С. 198—202.

606. Шаповал С. И. Этика Ф. Ницше и современная буржуазная теория морали. Критический анализ. Автореф. дис. канд. филос. наук. Киев: Киевский гос. ун-т, 1988.
607. Шаповал С. И. Критика воззрений Ф. Ницше на мораль // Этика и эстетика. Киев. 1986. Вып. 29. С. 131—135.
608. Шварц М. Н. Культурно-этические идеалы Гюйо и Ницше // Вопросы философии и психологии. 1902. № 65. Отд. 2. С. 977—1015.
609. Шварц М. Н. Ницше и Шопенгауэр // Русская мысль. 1913. № 12. Отд. 2. С. 33—39.
610. Шварц Т. От Шопенгауэра к Хайдеггеру / Пер. Ц. Арзаканьяна. М.: Прогресс, 1964.
611. Шведовский Ф. Опасный гений: Интеллектуальный портрет Ф. Ницше // Студенческий меридиан. 1993. № 1. С. 12—14.
612. Шельвин Р. Макс Штирнер и Фридрих Ницше: явления современного духа и сущность человека / Пер. Н. Вокача и И. Ильина // Штирнер и Ницше в русской жизни. М., 1909.
613. Шестаков В. П. Ницше и русская мысль // Россия и Германия: опыт философского диалога. М.: Медиум, 1993. С. 280—307.
614. Шестов Л. Добро в учении гр. Толстого и Ф. Ницше: философия и проповедь. СПб., 1900. (Рец. на кн.: Андревич // Жизнь. 1900. № 84; Михайловский Н. К. Добро в учении гр. Толстого и Ф. Ницше г. Л. Шестова // Русское богатство. 1900. Отд. 2. № 2. С. 155—167; Ортодокс // Современный мир. 1908. № 3. С. 112—115; Перцов П. // Мир искусства. 1900. № 5—6.)
615. Шестов Л. Достоевский и Ницше: философия трагедии // Мир искусства. 1902. № 2. С. 69—88; № 4. С. 230—246; № 5/6. С. 321—351. № 7. С. 7—44; № 8. С. 97—113; № 9/10. С. 219—239. (Рец. на кн.: Гольцев М. // Вестник Европы. 1903. № 9; Гершензон М. // Научное слово. Февр. 1904; Сожин Т. // Курьер. 1903. № 24; М. Х. // Образованье. 1903. № 7).
616. Шестов Л. Добро в учении гр. Толстого и Ф. Ницше. 2-е изд. // Шестов Л. Собр. соч.: В 6 т. Т. 2. СПб.: Шиповник, 1911.
617. Шестов Л. Добро в учении гр. Толстого и Ф. Ницше. 4-е изд. Берлин: Скифы, 1922.
618. Шестов Л. Добро в учении гр. Толстого и Ф. Ницше. 5-е изд. Париж: YMKA-PRESS, 1971.
619. Шестов Л. Добро в учении гр. Толстого и Ф. Ницше // Вопросы философии. 1990. № 7. С. 59—131. (Послесловие к публикации В. Ерофеева.)
620. Шестов Л. Добро в учении гр. Толстого и Ф. Ницше. СПб.: Изд-во М. Пирожкова, 1907.
621. Шестов Л. Добро в учении гр. Толстого и Ф. Ницше; Достоевский и Ницше // Шестов Л. Избранные сочинения. М.: Ренессанс, 1993. С. 39—157; 158—291.
622. Шестов Л. Достоевский и Ницше. 2-е изд. СПб., 1909.
623. Шестов Л. Достоевский и Ницше // Шестов Л. Собр. соч.: В 6 т. Т. 3. 2-е изд. СПб.: Шиповник, 1911 (Собр. соч.: В 6 т. Т. 3).

624. *Шестов Л.* Достоевский и Ницше. 3-е изд. Берлин: Скифы, 1922.
625. *Шестов Л.* Достоевский и Ницше. 5-е изд. Париж: YMCA-PRESS, 1971.
626. *Шестов Л.* Достоевский и Ницше // Шестов Л. Избр. соч. М., 1995. С. 176—318.
627. *Шестов Л.* Достоевский и Ницше. СПб., 1903.
628. *Шестов Л.* Достоевский и Ницше. СПб.: Изд-во М. Пирожкова, 1907.
629. *Штайгервальд Р.* Буржуазная философия и ревизионизм в империалистической Германии / Пер. с нем. Б. Старостина, вступ. ст. Б. Бесонова. М., 1983.
630. *Штейн Л. Ф.* Ницше и его философия: критико-биографический очерк / Пер. Н. Бердяева // Мир Божий. 1898. № 9. С. 61—79; № 10. С. 51—69; № 11. С. 63—79.
631. *Штейнберг С.* Фридрих Ницше // Жизнь. 1899. № 9. С. 85—111.
632. *Шулятиков В. М.* Новое искусство: мечты о сверхчеловеке // Курьер. 1900. № 29. С. 3.
633. *Щеглов В. Г.* Граф Лев Николаевич Толстой и Фридрих Ницше. Очерк философско-нравственного их мировоззрения. Ярославль: Совет Демидовского юридического лица, 1898. (Рец. на кн.: Русская мысль. 1898. № 5. Отд. 2. С. 189—191.)
634. *Щербинин М. Н.* Запад и Восток Фридриха Ницше и Владимира Соловьева // Судьба России: духовные ценности и национальные интересы: Докл. второй Всерос. конф. Екатеринбург, 1996. С. 103—114.
635. *Эбаноидзе И.* Речь не о книгах, а о жизни... Переписка Ф. Ницше с Г. Келлером, Г. Брандесом и А. Стриндбергом // Новый мир. 1999. № 4. С. 130—162.
636. *Экземпларский В. И.* Евангелие Иисуса Христа перед судом Ф. Ницше // Популярное чтение. М., 1915. (Рец. на кн.: Церковь и жизнь. 1916. № 17. С. 263—264.)
637. *Эллис.* Русские символисты. М.: Мусагет, 1910. С. 24—48.
638. *Энгельгардт А.* Дружба и разрыв Ницше с Вагнером // Новый журнал иностранной литературы. 1900. № 9. С. 294—300.
639. *Эткинд А. М.* Эрос невозможного: развитие психоанализа в России. М.: Гнозис, 1994. С. 7—80.
640. *Юшкевич П. С.* Ницше и философия эгоизма // Наука и жизнь. 1911. № 13.
641. *Юшкевич П. С.* Фридрих Ницше и философия иллюзии // Новая жизнь. 1911. № 13. С. 113—138.
642. *Якимович А.* Родоначалники новой магии в присутствии Ницше и Фрейда: Философские заметки // Родина. 1993. № 5/6. С. 65—69.
643. *Яковлев Д. Е.* Ницше и Уайльд: Путь эстетизма // Вестник Московского университета. Сер. 7: Философия. 1994. № 2. С. 70—73.
644. *Яковлев М. В.* Субъективно-идеалистические концепции немецкой буржуазной философской историографии конца XIX — начала XX вв.: Ф. Ницше // Марксизм и современная буржуазная история философии. М., 1964. С. 83—114.

645. Янгфельдт Б. «Кривогубый Заратустра»: предварительные заметки о влиянии Ницше на молодого Маяковского // *De visu*. 1993. № 7. С. 44—52.
646. Ярославцева И. П. Образ мудреца в моральной философии Ф. Ницше. М.: Гос. ком. СССР по нар. образованию; МГУ, 1988.
647. Ярославцева И. П. Проблема морального творчества в философии Ф. Ницше. Автореф. канд. дис. филос. наук. М.: Московский гос. ун-т, 1988.
648. Ярославцева И. П. М. М. Пришвин и Ф. Ницше о логике жизненного творчества // П. Я. Чаадаев и русская философия (К 200-летию со дня рождения). М., 1994. С. 61—63.
649. Ярошенькина Р. Ф. «Бесы» Ф. М. Достоевского и «Антихристианин» Ф. Ницше: К проблеме антихристианской традиции // Традиции и взаимодействия в зарубежной литературе XIX—XX веков. Пермь, 1992. С. 50—58.
650. Ясперс К. Ницше и христианство / Пер. с нем. Т. Бородай. М., 1993.
651. Ясперс К. Ницше и христианство. М.: Медиум, 1994.
652. Ясперс К. Ницше и христианство // Сумма философий. Екатеринбург, 1991. Вып. 1. С. 3—17.
653. Ястребов И. Б. Философия человеческой воли и деструктивности (А. Шопенгауэр, Ф. Ницше). М.: Изд-во Московского государственного университета коммерции, 1996. С. 27—78.
654. Югерт А. Что такое любовь: Научно-психологическое исследование (по Ницше) // Далекая окраина. Владивосток, 1917.

ПРИМЕЧАНИЯ *

ПЕРЕВОД НАЗВАНИЙ РАБОТ Ф. НИЦШЕ, ВСТРЕЧАЮЩИХСЯ В ТЕКСТАХ СБОРНИКА НА НЕМЕЦКОМ ЯЗЫКЕ **

- Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik Oder Griechenthum und Pessimismus — Рождение трагедии из духа музыки, или Эллинство и пессимизм (1872).
- Unzeitgemässe Betrachtungen: I. D. Strauss, der Bekenner und der Schriftsteller; II. Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben; III. Schopenhauer als Erzieher; IV. R. Wagner in Bayreuth — Несвоевременные размышления: I. Давид Штраус, исповедник и писатель (1873); II. О пользе и вреде истории для жизни; III. Шопенгауэр как воспитатель (1874); IV. Рихард Вагнер в Байрете (1876).
- Menschliches, Allzumenschliches. Ein Buch für freie Geister. (II. Der Wanderer und sein Schatten) — Человеческое, слишком человеческое. Книга для свободных умов (вторая половина второй части образует самостоятельное целое, под названием «Странник и его тень») (1878).
- Die Morgenröthe. Gedanken über die moralischen Vorurtheile — Утренняя заря. Мысли о моральных предрассудках (1881).
- Die fröhliche Wissenschaft («la gaya scienza») — Веселая наука (1882).
- Also sprach Zarathustra. Ein Buch für alle und Keinen — Так говорил Заратустра. Книга для всех и ни для кого, 4 части (1883—1885).
- Jenseits von Gut und Böse; Vorspiel einer Philosophie der Zukunft — По ту сторону добра и зла. Прелюдия к философии будущего (1886).
- Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift — Генеалогия морали. Pamфлет (1887).
- Der Fall Wagner. Ein Musikanten-Problem — Казус Вагнер. Проблема музыканта (1888).
- Götzendämmerung oder Wie man mit dem Hammer philosophirt — Сумерки идолов, или как философствуют молотом (1889).

* Составлены Ю. В. Синеокой.

** В Антологии встречаются иные, отличные от общпринятых, переводы названий работ Ф. Ницше, принадлежащие авторам статей.

Der Antichrist — Антихристианин (1894).

Esse homo — Се человек (1888, опубл. полностью 1912).

Der Wille zur Macht — Воля к власти (опубл. 1889—1901).

Dionysos-Dithyramben — Дионисовы дифирамбы (1889).

В. П. Преображенский

Фридрих Ницше: Критика морали альтруизма

Публикуется по первому изданию: Вопросы философии и психологии. 1892. № 15. С. 115—160.

Публикация очерка Преображенского сопровождалась редакционным примечанием, содержащим резкую критику философии Ницше:

«Редакция решается напечатать для русских читателей изложение возмутительной по своим окончательным выводам нравственной доктрины Фр. Ницше, с тою целью, чтобы показать, какие странные и болезненные явления поражают в настоящее время известное направление западноевропейской культуры. Талантливый писатель и мыслитель, не лишенный блеска и остроумия, Фр. Ницше, ослепленный ненавистью к религии, христианству и к самому Богу, цинически проповедует полное снисхождение к преступлению, к самому страшному разврату и нравственному падению во имя идеала усовершенствования отдельных представителей человеческой породы, причем масса человечества кощунственно признается пьедесталом для возвеличения разнузданных и никакими границами закона и нравственности не сдерживаемых “гениев”, вроде самого Ницше. И какой великий и поучительный урок представляет судьба этого несчастного гордеца, попавшего в дом умалишенных вследствие *idée fixe*, что он Творец мира. Истинный ужас наводит это великое и заслуженное наказание злополучного безбожника, вообразившего себя богом. В философском журнале нельзя было обойти молчанием такого крупного и назидательного факта в истории современных философских aberrаций. В следующей книге мы напечатаем более подробный разбор философской стороны учения Ницше некоторыми сотрудниками журнала (Лопатиным, Астафьевым и Гротом).

Редакция».

Василий Петрович Преображенский (1864—1900) — философ, литературный критик, член совета и соредактор журнала «Вопросы философии и психологии» — вошел в историю русской мысли как первый отечественный исследователь и популяризатор учения Ницше. Научная строгость его очерка, открывшего широкому читателю учение Ницше, имела существенное значение для распространения идей немецкого мыслителя в России.

В творчестве Ницше Преображенского более всего привлекали вопросы морали: происхождение и значение норм и идеалов человеческой деятельности, проблемы смысла и ценности человеческой жизни. Основное

внимание в публикуемой статье автор сосредоточил на нравственных проблемах современного общества. Будучи решительным противником как филистерски-буржуазного строя жизни и мысли, при котором творческая воля людей скована путами косного, незыблемого уклада, так и социалистических тенденций, с их идеалом общего, регламентированного благополучия, Преображенский обратился к учению Ницше, видя в нем реальный путь преодоления отрицательных черт буржуазно-мещанской и социалистической форм организации жизни.

Главной заслугой Ницше Преображенский считает принципиально новый подход к проблеме морали, рассмотрение феномена нравственности как совокупности исторически преходящих оценок и воззрений. Различные этические системы могут конфликтовать друг с другом, но ни одна из них не в состоянии добиться весомого превосходства над другой. В этом, по мысли Преображенского, и заключен смысл ницшевского понятия «по ту сторону добра и зла», выражения, которым Ницше пользовался при анализе такой, казалось бы, общепринятой добродетели как альтруизм. Ницше показал, что моральная ценность приписывается альтруизму в силу того, что навязываемые обществу этические нормы ведут к «морали стада», согласно которой ценность индивидуальности определяется тем, насколько отдельный человек полезен для выполнения целей определенной группы. Альтруистическое общество боится личности. Людей в таком обществе ценят исключительно за их социальные добродетели, особенно за послушание и уважение авторитета. Источником морали становится страх перед самостоятельно мыслящим человеком. Преображенский подчеркивает, что Ницше удалось доказать несостоятельность идеалов равенства и альтруизма, порожденных страхом, превращающим личность в «прирученное животное».

Кульминация очерка — определение нравственности — новый взгляд на природу этических идеалов, почерпнутый из коренной уверенности Ницше в том, что жизнь в своем высочайшем проявлении должна служить основанием морали, а не наоборот.

Подчеркивая мастерство Ницше-художника, Преображенский признавал, что творчество философа было полно «кажущихся» противоречий, однако считал их, главным образом, итогом личной жизни Ницше и пережитых им потрясений. Предвосхищая критику противоречивости ницшевского учения, Преображенский много внимания уделил «умственному темпераменту» философа.

Очерк Преображенского положил начало дискуссии, развернувшейся на страницах ряда солидных периодических изданий, таких, как «Вопросы философии и психологии», «Русское богатство», «Вестник иностранной литературы», «Наблюдатель», «Северный вестник» и др.

¹ Паскаль Блез (1623—1662) — французский религиозный философ, писатель, математик и физик. Основной философский труд — собрание афоризмов «Мысли» (издано посмертно в 1669). Ницше нередко обращался к нравственной философии Паскаля, видя в ней credo европейского христианина XVII века. Религиозность Паскаля означала для Ницше прежде всего «сокращение до минимума чувства жизни», «медленное самоубийство разума». Ницше считал, что Паскаль — натура художественно одаренная, принадлежащая к высшему типу человеческого рода — пал

жертвой собственной религиозной веры. «Христианство взяло сторону всех слабых, униженных, неудачников, оно создало идеал из противоречия инстинктов поддержания сильной жизни; оно внесло порчу в самый разум духовно-сильных натур... Вот пример, вызывающий глубочайшее сожаление: гибель Паскаля, который верил в то, что причиной гибели его разума был первородный грех, между тем как ею было лишь христианство» (*Ницше Ф. Антихрист // Ницше Ф. Соч.: В 2 т. М., 1990. Т. 2. С. 634—635 **).

² *Ларошфуко Франсуа де (1613—1680)* — французский философ, писатель-моралист. Основные произведения — собрания афоризмов «Мемуары» (1662) и «Максимы» (1665). Ницше и Ларошфуко сближает низкая оценка сострадания. «Ларошфуко несомненно прав... предостерегая всех имеющих разум от сострадания и советуя предоставить его людям изнурода, которые не руководятся разумом и которых потому только страсть может заставить помогать страждущему и энергично бороться с несчастьем; тогда как страдание, по мнению его (и Платона), обессиливает душу» (Ницше, I, 272). Ницше ценил Ларошфуко как моралиста, наиболее ярко выразившего идеалы своей эпохи, и блестящего художника, называя его «великим мастером психологической сентенции» (Ницше, I, 263).

³ *Леопарди Джакомо (1798—1837)* — итальянский философ, поэт. Главное прозаическое сочинение «Диалоги и мысли» (1827). Ницше называл Леопарди гениальным поэтом и мастером прозы XIX века (наряду с П. Мериме, У. Эмерсоном и У. Лендором).

⁴ *Шопенгауэр Артур (1788—1860)* — немецкий философ, оказавший существенное влияние на творчество Ницше. Мироззрение Шопенгауэра пессимистично, утверждая разрыв между бессмысленной жизнью и безжизненными ценностями, он приходит к заключению, что единственной разумной целью человека является уничтожение жизни. Истолковывает мировой процесс как проявление творческой стихийной силы — «волик жизни». Человеческое существование — неотвратимая трагедия, коренящаяся в общем характере бытия. Вечное бессознательное стремление, составляющее сущность проявления воли, находит в человеке свое максимальное выражение. Одержимый желаниями и стремлениями человек обречен на страдания из-за детерминированности своими потребностями. В соч. «Афоризмы житейской мудрости» (1851), посвященном проблемам этики, Шопенгауэр доказывает недостижимость счастья ни в индивидуальной жизни, ни в человеческой истории. Этический долг людей состоит в том, чтобы посредством отказа от желаний упразднить волю к жизни всамых себе и тем самым избавиться от источника страдания. Главным этическим принципом является чувство сострадания — основа фундаментальных добродетелей человеческого рода: справедливости и человеколюбия. Основу нравственного поведения человека составляют два принципа: аскетическая позиция в отношении собственной личности и альтруистическая установка по отношению к другим людям.

Ницше впервые прочитал гл. соч. Шопенгауэра «Мир как воля и представление» (1819—1844) в 1865 г. и, по собственному признанию,

* Все ссылки на тексты Ф. Ницше, кроме дополнительно оговоренных, даны по этому собр. соч. с указанием тома и страниц.

сразу же почувствовал полное доверие к автору. Знакомство с творчеством Шопенгауэра произвело переворот в сознании Ницше, вплоть до середины 1870-х гг., признававшего Шопенгауэра своим «первым и единственным учителем», «духовным отцом» и «самым истинным из всех философов». Практически все исследователи наследия Ницше едины во мнении, что главной характеристикой первого периода его философской деятельности (до 1876 г.) является влияние учений Шопенгауэра и Вагнера. Несмотря на то, что начиная с соч. «Человеческое, слишком человеческое» идеи Шопенгауэра подвергались у Ницше критической переоценке, его имя не сходило со страниц произведений философа. (См. работы Ницше о Шопенгауэре: «Об отношении Шопенгауэра к немецкой культуре» (1872); «Шопенгауэр как воспитатель» (1874)).

⁵ В. Преображенский имеет в виду соч. Ф. Ницше «Рождение трагедии из духа музыки, или Эллинство и пессимизм» и «Несвоевременные размышления».

⁶ *Гете Иоганн Вольфганг* (1749—1832) — немецкий мыслитель, писатель, естествоиспытатель, основоположник немецкой литературы Нового времени. Мироззрение Гете оказало существенное влияние на философию Ницше. О «линии Гете» в творчестве Ницше см. комментарии К. Свасьяна в кн.: *Ницше Ф.* Соч.: В 2 т. М., 1990. Т. 1. С. 782—785.

⁷ По поводу мнения Флобера: «Невозможно думать и писать иначе» (*фр.*). — Ницше замечает: «Пассивность является грехом против Святого духа. Лишь проявившаяся мысль имеет ценность» (*нем.*).

Флобер Гюстав (1821—1880) — французский писатель, оказавший влияние на развитие реализма в мировой литературе.

⁸ *Герцен А. И.* (1812—1870) — русский философ, публицист, писатель. Тема сопоставления философских позиций Ницше и Герцена получила продолжение в очерке С. Булгакова «Душевная драма Герцена» (1902) (см.: *Булгаков С. Н.* Душевная драма Герцена // Булгаков С. Н. Соч.: В 2 т. М.: Наука, 1993. Т. 2).

⁹ Стихотворение «Ессе homo» из поэтического цикла Ницше «Шутка, хитрость и отмщение. Пролог немецкими стихами», помещенное им между предисловием к соч. «Веселая наука» (1882) и прозаическими разделами:

Не железо и не камень;
Родом я всемирный пламень,
Не спасись мне от меня;
Вещи в свет я превращаю,
Угли вам я завещаю;
Несомненно, пламень я!

(*Ницше Ф.* Так говорил Заратустра. М.: Прогресс, 1994. С. 393 / Пер. В. Микушевича) Ср.:

Мне ль не знать, откуда сам я!
Ненасытный, словно пламя,
Сам собой охвачен весь.
Свет есть все, что я хватаю,
Уголь все, что отпускаю:
Пламя — пламя я и есмь!

(*Ницше, I, 511 / Пер. К. Свасьяна.*)

¹⁰ Платон (427—347 до н. э.) — древнегреческий философ, родоначальник платонизма. Разработал учение об идеях (высшая среди них — идея блага) — вечных и неизменных умопостигаемых прообразах вещей, всего преходящего и изменчивого бытия. Платон — один из главных философских героев практически всех сочинений Ницше, определивший свое отношение к учению древнегреческого мыслителя как «радикальный скептицизм». Считая опаснейшим заблуждением европейской культуры «выдумку Платона о том, что разум и инстинкт сами по себе идут к одной цели, к добру, к Богу...» (Ницше, II, 310), Ницше развернул на страницах своих книг последовательную борьбу как с самим Платоном — «предформой христианства», — так и с «платонизмом для народа» — христианством. «В великом и роковом событии, именуемом христианством, Платон является той названной «идеалом» двусмысленностью и приманкой, которая сделала возможным для более благородных натур древности неправильно понять самих себя и вступить на мост, который вел к кресту...» (Ницше, II, 626).

¹¹ Вольтер (наст. имя — Франсуа Мари Аруэ; 1694—1778) — французский философ, писатель, публицист, представитель французского Просвещения. С именем Вольтера связан позитивистский период в творчестве Ницше. Соч. «Человеческое, слишком человеческое» вышло с посвящением «Памяти Вольтера». Книга символизировала поворот Ницше к позитивистически окрашенному реализму и разрыв с прежними ценностями: эллинизмом, метафизикой, увлечением идеями Шопенгауэра и Вагнера. «...Вольтер, в противоположность всем, кто писал после него, естепрежде всего grandseigneur духа: так же как и я (Ницше. — Ю. С.). Имя Вольтера на моем сочинении — это был действительно шаг вперед — ко мне...» (Ницше, II, 736).

Конт Огюст (1798—1857) — французский философ, основоположник позитивизма. Увлечение творчеством Конта, Дюринга и Ланге способствовало отходу Ницше от метафизической проблематики в соч. «Человеческое, слишком человеческое».

¹² Жить для других (лат.).

¹³ Христианство надхристианским образом (нем.).

¹⁴ Милль Джон Стюарт (1806—1873) — английский философ, экономист, общественный деятель, основатель английского позитивизма и последователь О. Конта. Увлечение Ницше философией Милля приходится на 1880 г. В соч. «Сумерки богов» (афоризм «Невыносимые для меня») Ницше назвал Милля «оскорбительною ясностью» (Ницше, II, 594).

¹⁵ Кант Иммануил (1724—1804) — немецкий философ и ученый, родоначальник немецкой классической философии. Юношеское увлечение философией Канта (в 1868 г. Ницше собирался посвятить диссертацию теме «Понятие органического со времен Канта») заметно сказалось на всем творчестве Ницше. Однако начиная с соч. «Веселая наука» критические оценки учения Канта у Ницше преобладают.

¹⁶ «Генеалогия морали»: ч. II — «“Трех”, “нечистая совесть” и родственные понятия»; ч. III — «Что означают аскетические идеалы?».

¹⁷ Соч. Ф. Ницше «По ту сторону добра и зла»: гл. 9 «О сущности благородства».

¹⁸ *Цезарь Гай Юлий* (102 или 100 — 44 до н. э.) — римский диктатор, полководец. Для Ницше Цезарь — символ истинно свободного и достойного человека, пример для будущих поколений. «Высший тип свободных людей следовало бы искать там, где постоянно побеждается высшее сопротивление: в пяти шагах от тирании... если понимать здесь под “тираном” непреклонные и страшные инстинкты, требующие по отношению к себе maximum авторитета и дисциплины, — прекраснейший тип этого Юлий Цезарь» (Ницше, II, 615).

Алкивиад (ок. 450—404 до н. э.) — афинский политический деятель и полководец, воспитанник Перикла, ученик Сократа.

Цезарь Борджиа (1475—1507) — герцог, политический деятель Италии эпохи Возрождения, убийца, отравитель, насильник, ознаменовавший свое правление оргией жестокости: массовыми казнями и изощреннейшими пытками; герой «По ту сторону добра и зла», названный Ницше «великим виртуозом жизни». Ницше противопоставляет «хищного», «ренессансного» человека, обладающего природной мощью и здоровьем «моральному» современному обывателю: «Наше смягчение нравов... есть следствие упадка; суровость и ужасность нравов может, наоборот, быть следствием избытка жизни» (Ницше, II, 613).

Л. М. Лопатин

Большая искренность

(Заметка по поводу статьи В. Преображенского
«Фридрих Ницше. Критика морали альтруизма»)

Публикуется по первому изданию: Вопросы философии и психологии. 1893. № 16. С. 109—114.

Лев Михайлович Лопатин (1855—1926) — выдающийся отечественный философ, психолог, профессор Московского университета, соредатор журнала «Вопросы философии и психологии», с 1899 г. — глава Московского Психологического общества (вплоть до прекращения его деятельности после революции 1917 г.).

Статья Лопатина, наряду с работами Грота и Астафьева (также помещенными в 16 номере журнала «Вопросы философии и психологии» за 1893 г.), формально заявлена как рецензия на работу Преображенского (ВФиП. 1892. № 15). Фактически же она открыла кампанию против Ницше авторитетных русских ученых, объединившихся на страницах главного философского журнала. Суть и задачи антиницшеанской полемики были сформулированы в кратком редакционном примечании, предварившем очерк Преображенского. (См. текст редакционного примечания в комментарии к ст. В. Преображенского «Фридрих Ницше: критика морали альтруизма».) Главной мыслью, пронизывающей подборку статей маститых писателей, стало утверждение, что Ницше выступил не творцом новых, позитивных идей, а явил миру яркий отрицательный пример, указывающий, в какую сторону не нужно идти, и этим ориентирующий на поиск правильного направления.

Лопатин дал в целом неприязненную оценку творчества Ницше, классифицировав его учение как «человеконенавистническое», «беспощадное

ко всему, что до сих пор было самым святым для людей». Упрекая немецкого философа в логической путанице, присущей его работам, в которых аргументация зачастую заменялась афористичностью, Лопатин видел в Ницше воплощение безответственного отношения писателя к высказываемым им идеям.

Антиномии ницшевской концепции, на которых Лопатин сконцентрировал внимание в данной работе, легли в основу традиционного набора упреков в адрес Ницше, повторявшихся от одной критической статьи к другой. Среди них наиболее часто назывались два. Во-первых, противоречие между пониманием личности как «автоматической игрушки стихийных влечений» и отношением к человеку как свободному творцу, призвание которого — придать смысл мировой жизни. А во-вторых, противоположность между тезисом о принципиальном отсутствии у человека общепринятой цели и одновременным признанием высшего смысла человеческих действий в возвышении человеческого типа, ради которого допустимо осуждение громадной части людей на рабство.

Наряду с суровой критикой Лопатин отметил и позитивные моменты в философии Ницше: актуальность его критики современных этических норм и отважный скептицизм, содействующий жизненной и твердой постановке основных проблем философии.

¹ Вопросы философии и психологии. 1892. № 15. С. 115—160.

² Настоящее издание, с. 38.

Н. Я. Грот

Нравственные идеалы нашего времени
(Фридрих Ницше и Лев Толстой)

Публикуется по первому изданию: Вопросы философии и психологии. 1893. № 16. С. 129—154.

Николай Яковлевич Грот (1852—1899) — философ, психолог, профессор Московского университета, основатель и первый редактор журнала «Вопросы философии и психологии», глава Московского психологического общества (1888—1899).

Отношение Грота к идеям Ницше было крайне неблагоприятным. В критической статье, поводом к которой послужил очерк Преображенского (см. комментарии к ст. В. Преображенского и Л. Лопатина), Грот сфокусировал внимание на перекличке и противопоставлении идей Толстого и Ницше. Позиции двух писателей Грот рассмотрел сквозь призму первоочередной задачи философии своего времени, заключающейся в преодолении духовного кризиса и выработке цельного мирозерцания, призванного примирить на базе синтеза знания и веры христианские и языческие истоки европейской культуры. Противопоставив антирелигиозному индивидуализму Ницше христианский альтруизм Толстого, Грот охарактеризовал оба подхода как не выходящие за рамки традиционного рационализма. Учение Толстого определяется им как «рационалистический морализм», а концепция Ницше как «эстетика рационализма». Характерным для каждого из этих мыслителей Грот считает поиск цели и

смысла жизни не в сфере трансцендентного — задаче спасения души, а в попытке лучшего устройства земной духовной жизни человечества. При этом черты, сближающие двух мыслителей, Грот видит в проповеди индивидуализма, желании воспитать свободную, самодовлеющую индивидуальность и на этой почве создать новое общество.

Грот убежден, что ценность учений как Ницше, так и Толстого состоит, прежде всего, в том, что они, воплотив в себе господствовавшую традицию кантовской философии, механически примиряют противоречия теоретического и практического разума, в конечном счете обнаруживая ее несостоятельность.

Эта статья открыла серию сравнительных исследований, в которых учение Ницше сопоставлялось с творчеством Толстого. (См. также: *Щеглов В. Г.* Граф Лев Николаевич Толстой и Фридрих Ницше. Очерк философско-нравственного их мировоззрения. Ярославль, 1898; *Шестов Л.* Добро в учении гр. Толстого и Ф. Ницше: философия и проповедь. СПб., 1900 и др.).

¹ *Бисмарк Отто фон Шенхаузен* (1815—1898) — князь, первый рейхсканцлер германской империи в 1871—1890 гг. Осуществил объединение Германии, укрепил позиции юнкерско-буржуазного блока, ввел Исключительный закон против социалистов. В соч. «Сумерки богов» Ницше писал: «Есть ли немецкие философы? есть ли немецкие поэты? есть ли хорошие немецкие книги?» — спрашивают меня за границей. Я краснею, но с храбростью... отвечаю: «Да, Бисмарк!» (Ницше, II, 589).

² Книга О. Конта «Курс позитивной философии» (т. 1—6, 1830—1842; рус. перевод под названием «Курс положительной философии», т. 1—2, 1899—1900) пользовалась в России большой популярностью.

³ Речь идет о событиях сопутствующих образованию в обстановке франко-прусской войны Третьей республики (1870—1940) и Парижской Коммуны (1871).

⁴ Крайности сходятся (фр.).

⁵ Глава «Что означают аскетические идеалы?» из сочинения Ф. Ницше «Генеалогия морали».

⁶ Заслуга Лютера, возможно, состоит не в чем ином, как в мужестве признать свою чувственность (нем.).

Лютер Мартин (1483—1546) — деятель Реформации в Германии, начало которой положило его выступление в Виттенберге с 95 тезисами против индульгенций (1517). Перевел на немецкий язык Библию, утвердив нормы общенемецкого литературного языка. Об отношении Ницше к Лютеру и Реформации см. афоризм «Крестьянская война» из соч. «Веселая наука» (Ницше, I, 683—84).

⁷ Ущербные свиньи (нем.).

⁸ *Фейербах Людвиг* (1804—1872) — немецкий философ, первоначально последователь Гегеля, атеист. Религию, истолкованную как отчуждение человеческого духа, считал несоместимой с разумом и истиной. Отвергал идею бессмертия души. Религиозному культу противопоставил культ человека, облакаемый им в религиозную оболочку «обоготворения человека». Ницше видел в Фейербахе предшественника Вагнера: «слово Фейербаха о «здоровой чувственности» звучало... в тридцатых и сороко-

выходах, для Вагнера, как и для многих немцев... словом освобождения» (Ницше, II, 474).

⁹ *Вагнер Рихард* (1813—1883) — немецкий композитор, дирижер, публицист, автор музыкально-эстетических работ и реформатор оперы. Оказал огромное влияние на формирование учения Ницше. На протяжении почти десяти лет — друг, учитель, а позже оппонент Ницше. (См. соч. Ницше «Рихард Вагнер в Байрете» (1876), «Казус Вагнер. Проблема музыканта» (1888); «Ницше против Вагнера» (1888)). Ницше «открыл» для себя музыку Вагнера в 1866 г. С этого же времени он изучает и философские труды композитора, живо воспринимая и пропагандируя его идеи. Личное знакомство состоялось в 1868 г. В 1869—1872 гг. их творческое сотрудничество, взаимные занятия философией и музыкой становятся регулярными. Между друзьями и единомышленниками устанавливается удивительная духовная близость и взаимное приятие идей друг друга. Вагнер видел в Ницше союзника в деле «великого возрождения» германского духа. Свое первое крупное соч. «Рождение трагедии из духа музыки», написанное под влиянием взаимных дискуссий, Ницше посвятил Вагнеру, связав греческую трагедию с вагнеровской драмой. Вагнер принял книгу восторженно: «Я никогда еще не видел книги более прекрасной!..» Отзывы Вагнера на первые произведения Ницше весьма красноречивы: «Я читаю и перечитываю Вас...» (о работе «Давид Штраус»), «Друг мой! Ваша книга неподобна! Когда Вы успели так изучить меня?..» (о книге «Рихард Вагнер в Байрете»). Отчуждение наступило в середине 1870-х гг. Ницше не принимает христианские мотивы Вагнера, отходит от его артистической метафизики. Полный разрыв личных отношений связан с выходом соч. Ницше «Человеческое, слишком человеческое» (1878). Из союзника Ницше становится непримиримым противником Вагнера, отдавая себя борьбе с «вагнерией». «Побеждайте Вагнера-музыканта, — писал он в 1888 г. своему другу П. Гасту, — как я хочу победить Вагнера-философа. Будем стараться освободить Германию от его влияния...» (цит. по кн.: *Галеви Д. Жизнь Ф. Ницше*. М., 1911. С. 201).

¹⁰ Такое животное как философ (фр.).

¹¹ Есть нечто комедийное (нем.).

¹² *Сократ* (ок. 470—399 до н. э.) — др.-греч. философ, ставший для последующих эпох воплощением идеала мудреца. Цель философии — самопознание как путь к постижению истинного блага; добродетель есть знание, или мудрость; излагал свое учение устно; гл. источник — соч. его учеников Ксенофонта и Платона. Для Ницше Сократ — символ упадка «трагической эпохи» Древней Греции и первое воплощение того рационально-моралистического духа, который возобладал во всей истории европейской культуры. В соч. «Рождение трагедии из духа музыки» Ницше писал: «Глубокомысленная мечта и иллюзия впервые появилась на свет в лице Сократа, — та нерушимая вера, что мышление, руководимое законом причинности, может проникнуть в глубочайшие бездны бытия и что это мышление не только может познать бытие, но даже исправить его... Образ умирающего Сократа как человека, знанием и доводами освободившегося от страха смерти, есть щит с гербом на воротах науки, напоминающий каждому о ее назначении, а именно, делать нам понятным существование и тем его оправдывать...» (Ницше, I, 114). В соч. «Сумерки богов,

или Как философствуют молотом» Ницше посвятил «проблеме Сократа» специальную главу. Сократ описывается как «декадент», как симптом упадка. В сократовской мудрости, как и в мудрости «мудрейших людей всех времен», Ницше видит уже не стремление понять и оправдать существование, а мстительное желание развенчать его и преодолеть как некую болезнь, как чувственный соблазн чистого в своих абстракциях разума (Ницше, II, 563—567).

¹³ За неимением лучшего (*фр.*).

¹⁴ Животное и человек (*нем.*).

¹⁵ Смелых, великодушных и гордых животных (*нем.*).

¹⁶ Жрецы являют собой первую форму зверя (*нем.*).

¹⁷ И потеют при этом (*нем.*).

¹⁸ Лука 17; 21.

¹⁹ Лука 6;27.

²⁰ Все это завистники, это физиологически ущербное и червивое целоедрожащее земное царство подземной мести, неисчерпаемые и ненасытные в своих нападках на счастливых и удачливых, и точно так же маскирующие свою месть, и ищущие для нее предлоги (*нем.*).

²¹ *Данилевский Н. Я.* (1822—1885) — русский философ, публицист, естествоиспытатель, практический деятель в области народного хозяйства, автор «теории культурно-исторических типов».

²² *Козлов А. А.* (1831—1901) — русский философ-персоналист.

²³ *Аристотель* (384—322 до н. э.) — древнегреческий философ и ученый, сочинения которого охватывают все отрасли тогдашнего знания. Основоположник формальной логики, создатель силлогистики.

²⁴ *Аристотель.* Метафизика. 987 b 1—3.

²⁵ Это старая история (*нем.*).

²⁶ С точки зрения вечности (*лат.*).

П. Е. Астафьев

Генезис нравственного идеала декадента

Публикуется по первому изданию: Вопросы философии и психологии. Спец. отдел. 1893. № 16. С. 56—75.

Петр Евгеньевич Астафьев (1846—1893) — философ, психолог, правовед, идеолог национальной русской философии. Разделяя основные установки философии К. Леонтьева, состоял в оппозиции к либеральным кругам, выступал с антибуржуазных и антисоциалистических позиций. Высоко оценивая идеи славянофилов, резко осуждал современную ему западную философию за рационализм, прогрессизм и космополитизм.

Астафьев однозначно негативно отозвался о творчестве Ницше. Его работа содержит суровую критику Ницше за попытку дать новые основания нравственной жизни, независимые от тех традиций, которые лежат в основе христианской культуры.

Открыв статью неслестными замечаниями о теоретических изысканиях Ницше, Астафьев изложил свои взгляды на возможные пути разрешения

нравственных проблем современности с позиции новозаветного сознания. Кратко его кредо можно представить формулой: идеальная и истинная мораль — христианская, лучшее нравственное учение — кантовское. Без обоснования морали в Боге, автономная мораль (внутренний закон духа) не имеет императивного, сущностно обязательного характера для личной воли. В пафосе нравственного учения Ницше Астафьев видел призыв к возвращению назад, в мир языческой духовности.

¹ *Преображенский В.* Фридрих Ницше: критика морали альтруизма // Вопросы философии и психологии. 1892. № 15 (см. наст. изд., с. 35).

² Доведение до абсурда (*лат.*)

³ *Гюйо Жан Мари* (1854—1888) — французский философ-позитивист, сторонник утилитаризма. Русские исследователи часто подчеркивали близость этических учений Гюйо и Ницше (см.: *Иванов И. М.* Ницше и Гюйо // Всемирный вестник. 1902. № 2; *Шварц М. Н.* Культурно-этические идеалы Гюйо и Ницше // Вопросы философии и психологии. 1902. № 65. Отд. 2).

⁴ *Баррэс Морис* (1862—1923) — французский писатель-индивидуалист.

⁵ Война всех против всех (*лат.*).

⁶ Объективных (*нем.*).

⁷ Матф. 22; 39.

⁸ В силу этого (*лат.*).

⁹ Моральный субъективизм (*фр.*).

¹⁰ Жизненный груз (*лат.*).

¹¹ Будьте тверды! (*нем.*).

В. В. Чуйко

Общественные идеалы Фридриха Ницше

Публикуется по первому изданию: Наблюдатель. 1893. № 2. С. 231—247.

Владимир Викторович Чуйко (1839—1899) — публицист, литературный критик.

Работа В. Чуйко, сблизившего нравственные воззрения Ницше и Гобса, выдержана в критическом духе, характерном для конца XIX века — эпохи «культурного консерватизма».

Лейтмотивом статьи стала мысль об обусловленности философии Ницше общим упадком западной культуры. Чуйко подчеркивает, что нынешний кризис, грозящий, концом монотеистической духовности, нашел выражение в ницшеанском отрицании гуманистических начал и воспевании силы свободной, ничем не ограниченной индивидуальности.

Ницше — плоть от плоти современной европейской культуры, но одновременно с этим он оказался и единственным безусловным врагом западного общества той поры — нигилистом. Чуйко считает, что Ницше, в его недовольстве действительностью, нельзя причислять ни к утопистам, видящим золотой век в будущем, ни к реакционерам, ищущим его в про-

шедшем. Первые стремятся строить общество будущего на основах социальных, вторые — искренно сожалеют о времени, когда государство представляло собой строгую иерархию сословий. Ницше же был рад, что прежние времена прошли, но в то же время недоволен тем, что современное общество заменило старые суеверия новыми. Автор подробно останавливается на ницшевской критике западного общества второй половины XIX века. Размышляя над ироничными и гневными филиппиками Ницше против европейской культуры и цивилизации, Чуйко пришел к выводу о родственности взглядов немецкого философа и убеждений отечественных славянофилов. Причем Ницше, по его мнению, пошел еще дальше в отвержении идей Запада, утратив веру в саму сущность средиземноморской духовности и европейской цивилизации.

¹ В «Энциклопедическом словаре» Брокгауза и Ефрона 1885 года издания имя Ницше отсутствовало, хотя уже были опубликованы и стали известны европейскому читателю такие его работы, как «Рождение трагедии» (1872), «Несвоевременные размышления» (1873), «Человеческое, слишком человеческое» (1878), «Утренняя заря» (1881), «Веселая наука» (1882), «Так говорил Заратустра» (т. 1—3, 1883—1884). Однако в русском издании «Истории новой философии» Ибервега-Гейнце 1890 года (пер. Я. Колубовского) Ницше уже фигурировал, правда, под двумя именами, принадлежащими якобы разным писателям — Ф. Ниче и Ф. Нитче.

² Душевный недуг сразил Ницше в первых числах января 1889 года.

³ Несмотря на в целом недоброжелательные отзывы первых отечественных критиков Ницше о его нравственной философии, все они признавали значительность его произведений и ставили имя немецкого мыслителя в один ряд с выдающимися моралистами прошлого (см. комментарий к ст. В. Преображенского).

Лабрюйер Жан де (1645—1696) — французский мыслитель, писатель-сатирик, мастер афористической публицистики. Наиболее известна его книга «Характеры, или Нравы нашего века» (1688).

Аврелий Марк (121—180) — римский философ-стоик, император из династии Антонинов. Автор соч. «К самому себе», содержащего записи кратких рассуждений по вопросам этики и мироустройства.

Амиель Анри (1829—1881) — французский поэт и писатель, автор знаменитых «Интимных дневников».

⁴ *Григорьев А. А.* (1822—1864) — литературный критик, публицист, поэт. Представитель почвенничества, близкий по своим принципам славянофильству.

⁵ *Гегель Георг Вильгельм Фридрих* (1770—1831) — немецкий философ, представитель немецкого классического идеализма, создатель систематической теории диалектики. Гл. соч. «Феноменология духа» (1807), «Наука логики» (1812—1816), «Энциклопедия философских наук» (1817, 1830). Главным позитивным результатом философии Гегеля Ницше считал концепцию становления, развития, подготовившую, по его словам, европейские умы к «последнему великому научному движению — дарвинизму» (Ницше, I, 680). Одновременно Ницше упрекал Гегеля за то, что тот привил «пропитанным его философской закваской поколениям» восхищение перед «властью истории», вменяя ему в вину попытку убедить

человечество в божественном бытии с помощью «исторического чувства», тем самым изрядно замедлив «победу атеизма» (Ницше, I, 681).

⁶ *Гартман Эдуард* (1842—1906) — немецкий философ, представитель философии пессимизма. Рассматривал Вселенную как продукт иррационального процесса. Источником жизни и движущей силой развития считал мировую волю. Призывал к избавлению от трех главных иллюзий человечества: земного счастья, потустороннего счастья, достижения счастья в результате историч. развития. Гл. тезис — эволюция влечет Вселенную к уничтожению. (Осн. соч. «Философия бессознательного» (1869). Учение Гартмана Ницше называл «философией бессознательной иронии». (Подробнее об оценке Ницше учения Гартмана см.: Ницше, I, 214—222.)

⁷ Пусть все идет своим чередом (*фр.*).

⁸ Сумерки идолов, или Как философствуют молотом (Ницше, II, 622).

Руссо Жан-Жак (1712—1778) — французский философ, политический деятель, писатель, представитель французского Просвещения. Отмечая противоречивость прогресса цивилизации, идеализировал «естественное состояние» человечества; выступал против социально-политического неравенства (см. «Рассуждение о происхождении и основах неравенства между людьми» (1755, рус. пер. 1907), «Об общественном договоре, или принципы политического права» (1762)). Защищал мысль о неправомерности власти, которая не обращена к жизненным интересам народа, обосновывал право народа на революцию. Для Ницше политические и социальные идеи Руссо не что иное, как вредное суеверие, ведущее к опасным поворотам общественного порядка. В соч. «Человеческое, слишком человеческое» он писал: «...страстные безумия и полуобманы Руссо пробудили оптимистический дух революции, против которого я восклицаю: “Ecrasez l’infame!”» * (Ницше, I, 440). Сопоставление идей Ницше и Руссо было весьма популярно среди зарубежных и отечественных критиков рубежа XIX—XX веков. Например, Д. Галеви, считавший единым истоком учений обоих мыслителей оскорбленность их чувств издержками современной цивилизации, писал: «Подобно Руссо Ницше жаждет возвращения к природе» (*Галеви Д. Жизнь Фридриха Ницше*. М., 1911. С. 189). В работе «Сумерки богов, или Как философствуют молотом» Ницше, предвосхищая сравнение его с Руссо, объяснял: «И я тоже говорю о “возвращении к природе”, хотя это собственно не движение назад, а восхождение — вверх, в горную, свободную, даже страшную природу и естественность...» И далее: «Я ненавижу ее (революции. — Ю.С.) моральность в духе Руссо — так называемые “истины” революции... Учение о равенстве!.. нет более ядовитого яда: ибо кажется, что его проповедует сама справедливость, тогда как оно конец справедливости...» (Ницше, II, 622).

⁹ *Славянофилы* — представители одного из направлений русской общественной мысли, сложившегося к сер. XIX века. Выступали за самобытный, принципиально отличный от западно-европейского, путь развития России, на основе ее религиозно-исторического и культурно-национального своеобразия. Славянофилов сближала с Ницше резкая критика западной культуры и цивилизации.

* Раздавите гадину! (*фр.*)

¹⁰ *Лейбниц Готфрид* (1646—1716) — немецкий философ, математик, физик, историк. Одним из «априорных» принципов бытия — достаточным основанием данного мира — считал оптимальность (совершенство) существующего мира, «наилучшего из всех возможных миров» («Теодицея», 1710).

¹¹ Наст. изд., с. 67—68.

¹² *Гомер* — легендарный древнегреческий эпический поэт (слепой странствующий певец), которому со времен античной традиции приписывается авторство «Илиады», «Одиссеи» и др. См. соч. Ницше: «Гомер и классическая филология» (1869); «Флорентийский трактат о Гомере и Гесиоде» (1870).

¹³ 1789 г. — год начала Великой французской революции (1789—1794). 26 августа Учредительное собрание приняло «декларацию прав человека и гражданина».

¹⁴ Наст. изд., с. 54—56.

¹⁵ *Наполеон I Бонапарт* (1769—1821) — выдающийся французский полководец, диктатор, а затем император Франции (1804—1814, март—июнь 1815 г.)

¹⁶ *Гоббс Томас* (1588—1679) — английский философ, социальное учение которого оказало значительное влияние на развитие европейской общественной мысли. Считал государство (которое уподоблял библейскому чудовищу Левиафану) человеческим, а не божественным установлением и результатом договора между людьми, положившим конец естественному состоянию «войны всех против всех».

Н. К. Михайловский

Еще о Ф. Ницше

Публикуется по первому изданию: Русское богатство, 1894. № 11, отд. 2. С. 111—131; № 12, отд. 2. С. 84—110.

Николай Константинович Михайловский (1842—1904) — литературный критик, создатель субъективной социологии, ведущий теоретик народничества, соредактор журналов «Отечественные записки» и «Русское богатство». Автор серии статей о творчестве Ницше (см. библиографию в конце книги), искренний интерес к идеям немецкого философа, положительная оценка его учения и собственный публицистический талант Михайловского оказали решающее влияние на рост популярности Ницше в кругах отечественной интеллигенции.

В противоположность подавляющему большинству своих современников Михайловский не считал Ницше рационалистом, имморалистом или теоретиком эгоизма. Напротив, в его глазах Ницше был «возвышенным идеалистом» и «мечтателем». Михайловский ценил в Ницше, прежде всего, пророка и историка, чуткого к современным реалиям жизни, однако он был весьма низког мнения о научных изысканиях философа. Так, знаменитое ницшевское сопоставление морали господ и рабов, и описание эволюции эпох нравственного сознания принималось им, в отличие от большинства поклонников Ницше, лишь как условная классификация.

Михайловский одним из первых в России воспринял Ницше прежде всего как социального мыслителя, он подчеркивал, что ницшевская философия истории представляет позитивную ценность для развития субъективного метода в этике и социологии. Этот метод, разработанный и применяемый Михайловским, служил теоретической основой общественно-исторических идей народничества — теории некапиталистического пути развития страны посредством трансформации таких традиционных для России коллективистских институтов как община и артель, в центре внимания субъективной социологии — личность, представляющая собой единицу общественной структуры и исторического развития, а не группа, класс или страта. Идеал Михайловского — всесторонне развитая, «разнообразная» индивидуальность, отлично гармонировал с ницшеанскими концепциями «сверхчеловека» и «любви к дальнему». Отношение к личности как самоцели, ценности, не сводимой до степени служебной функции, протест против условий, нарушающих достоинство и интересы человека, полноту и многогранность жизни, — исходная точка творчества обоих мыслителей.

Очерк «Еще о Ницше» выделяется из всех работ Михайловского наиболее подробным и полным анализом творчества немецкого философа, эта публикация позволяет судить как о круге вопросов, интересующих Михайловского в связи с учением Ницше, так и дает представление об отношении Михайловского к творчеству Ницше как целому.

Особенно привлекательным практическим аспектом философии Ницше для Михайловского как идеолога нового общественного устройства оказалась концепция новой морали, лежащей по ту сторону добра и зла. Это заглавие книги Ницше Михайловский перевел как «по ту сторону нравственно хорошего, одобрительного и нравственно дурного, неодобрительного». Михайловский доказывает, что Ницше стремился не упразднить, а реформировать нравственность, поставив ее на более прочные основания, «лежащие не по ту сторону добра и зла», поскольку там никакой морали нет и не может быть, а по ту сторону доброты и злобы. В нравственных исканиях Ницше русскому интеллигенту Михайловскому импонировал универсализм. Ницше, по мнению критика, восставал именно против тех правил нравственной жизни, которые становятся узами для разных слоев общества и налагаются на человека самим фактом принадлежности к национальности, государству, социальной группе и т. д.

Автор очерка последовательно разбирает ряд идей Ницше, близких по тематике собственным разработкам, он высоко ценит ницшевское понятие «Wille zur Macht» (воля к власти), считая стремление к власти коренным свойством человеческой природы.

Центральной в творчестве Ницше для Михайловского является проблема антагонизма личности и общества. Подобно Ницше, Михайловский видел смысл истории в борьбе личности и общества за индивидуальность. И так же как Ницше, он принимал сторону личности, вполне отдавая себе отчет в вероятном трагическом исходе этой борьбы: «погибнуть на великом и невозможном» (Ницше), лишь бы человечество жило всей доступной личности полнотой жизни. Михайловский разделяет взгляд Ницше на историю человеческого духа. Он уподоблял Ницше древним грекам, которые усматривали счастье и смысл своей жизни в отстаивании истины, соразмерной личности: «человеческая личность — мерило всех вещей».

Михайловский высоко ценил подход Ницше к вопросу о роли личности в истории. (С 1890 года в центре его внимания — критика марксистского социализма, который, с его точки зрения, гиперболизировал роль коллективистских начал человеческой деятельности), однако в трактовке проблемы общественного устройства их взгляда расходятся. Михайловский полагал, что логика развития мысли Ницше привела его от крайних форм индивидуализма и страстных речей в защиту верховенства личности, не признающей над собой никакой земной и небесной власти, к идее, согласно которой полнота жизни доступна не всем, а лишь «избранный», «господам», «сверхчеловекам», остальным же отводится роль «исторического удобрения». Эту ориентацию Михайловский считал резко противоречащей всем прежним идеям философа. Он обвинил Ницше в измене самому себе и идее индивидуализма, поскольку личность, согласно логике его теории, утрачивает свою автономную ценность и приносится в жертву некоторому высшему целому, в действительности принявшему форму аристократического общества.

¹ *Ланге Фридрих* (1828—1875) — немецкий философ и экономист, представитель неокантианства. Гл. соч. Ланге «История материализма» (1855), прочитанное Ницше в 1866 г., оказало большое влияние на его позднейшие естественнонаучные штудии.

² *Ибервег Фридрих* (1826—1871) — нем. философ, логик и историк философии, автор «Системы логики и истории логических учений» (1857), а также знаменитого «Очерка истории философии» (1866) (рус. пер. третьей части под названием «История новой философии» (1-е изд. 1890; 2-е изд. 1898—1899)), который был дополнен и переработан после его смерти М. Гейнце, а позднее Гейером и Эстеррейхом.

Гейнце Макс (1835—1909) — немецкий историк философии, литератор.

³ Речь идет о статьях опубликованных в журн. «Вопросы философии и психологии» (№ 15. 1892: *Преображенский В. Ф.* Ницше: критика морали альтруизма»; № 16. 1893: *Лопатин Л.* Большая искренность; *Грот Н.* Нравственные идеалы нашего времени; *Астафьев П.* Генезис нравственного идеала декадента»). См. комментарии к этим статьям.

⁴ *Протопопов М. А.* (1848—1915) — рус. литературный критик, публицист («Литературно-критические характеристики» (1896), «Критические статьи» (1902)).

Боборыкин П. Д. (1836—1921) — русский писатель, автор первого отечественного романа в ницшеанском духе — «Перевал» (1893). Прототипом главного героя романа — московского ницшеанца Кострицина — стал В. Преображенский.

⁵ Соч. М. Нордау «Вырождение» (1893, рус. перев. 1894).

Макс Нордау (наст. имя — Симон Зюдфельд; 1849—1923) — знаменитый психолог и литературный критик рубежа XIX—XX вв., посвятил свое сочинение эпохе *Fin de Siècle*. В книге дана одна из самых страстных и непримиримых оценок творчества Ницше. Философ назван «просто сумасшедшим», его сочинения — «бессмысленной болтовней», а его поклонники — «кучкой прирожденных преступников, отличающихся слабостью воли» и «наивными дураками, опьяняющимися созвучием слов».

⁶ *Ломброзо Чезаре* (1835—1909) — итальянский судебный психиатр и криминалист, автор книги «Гениальность и помешательство» (1892), где доказывается родственность этих «паталогических проявлений».

⁷ *Гост Петер* (наст. имя Кезелиц Генрих; 1854—1918) — композитор, ученик, ближайший друг, а впоследствии издатель Ницше. Первая встреча Ницше и Гаста состоялась в 1875 г. (Гаст был слушателем лекций Ницше в Базеле). В сочинении «Ессе Номо» Ницше писал: «...В сущности эта книга («Человеческое, слишком человеческое». — Ю. С.) лежит на совести у господина Петера Гаста, тогда студента Базельского университета, очень преданного мне. Я диктовал, с обвязанной и большой головой, он писал, он также исправлял — он был в сущности писателем, а я только автором» (Ницше, II, 739). Гаст также помогал Ницше корректировать и переписывал набело и текст «Утренней зари». После туринской катастрофы 1889 г. архив Ницше оказался у Гаста, который в 1892 г., с согласия матери философа, занимался подготовкой первого полного собрания сочинений Ницше. Однако из-за вмешательства сестры Ницше — Э. Ферстер-Ницше, ставшей официальной владельницей архива, работа была прервана. В 1899 г. Гаст совместно с Э. Ферстер-Ницше предпринял новую попытку выпуска первого Полного собрания сочинений Ницше. Издание составило 20 томов. (Было опубликовано 19 томов (под редакцией Ферстер-Ницше и Гаста), последний, 20-й, том (составитель Р. Элер) вышел уже гораздо позднее, в 1926 г.)

⁸ *Ардов* (псевд. Е. И. Апрелевой; 1846—1923) — рус. писательница и публицист, мемуаристка.

⁹ *Штирнер Макс* (наст. имя Каспар Шмидт; 1806—1856) — немецкий философ-индивидуалист, теоретик анархизма. Гл. соч. «Единственный и его достояние» (1845) родственно по духу учению Ницше.

¹⁰ *Стендаль* (настоящее имя Анри Мари Бейль; 1783—1842) — французский писатель.

¹¹ Широко известна высокая оценка Ницше творчества Достоевского. Имя русского писателя упоминалось им неоднократно (см. «Человеческое, слишком человеческое», «Генеалогия морали», «Сумерки богов», «Воля к власти», переписка с Г. Брандесом). Некоторыми европейскими писателями, например Г. Брандесом (первым высказавшим эту мысль еще в 1888 году) и Ст. Цвейгом, Достоевский был понят как предшественник Ницше.

¹² Да здравствует истина, пусть погибнет жизнь (*лат.*).

¹³ См. комментарий к ст. П. Астафьева.

¹⁴ Наст. изд., с. 99.

¹⁵ Воля к власти (*нем.*).

¹⁶ *Фурье Шарль* (1772—1837) — французский философ, утопический социалист. Разработал план будущего общества — строя «гармонии».

¹⁷ Германия, Германия превыше всего (*нем.*).

¹⁸ Согласие мудрецов (*лат.*).

¹⁹ Чудовище с виду и в душе (*лат.*).

²⁰ См. комментарий к ст. Н. Грота.

²¹ По должности (*лат.*).

²² *Изида* — в древнеегипетской мифологии богиня плодородия, воды и ветра, символ женственности, семейной верности, мореплавания и охранительница умерших.

²³ «Без гнева и пристрастия» (лат.). Тацит. «Анналы» I, 1.

²⁴ Кредо (фр.).

²⁵ *Шиллер Иоганн* (1759—1805) — немецкий поэт, драматург и теоретик искусства Просвещения, основоположник немецкой классической литературы.

²⁶ Описка (лат.).

²⁷ По ту сторону добра и зла... по меньшей мере не означает по ту сторону хорошего и плохого (нем.).

²⁸ В первую очередь (фр.).

²⁹ *Штраус Давид* (1808—1874) — немецкий теолог и философ-младогегельянец. В соч. «Давид Штраус, исповедник и писатель» (1873) Ницше называет его «филистером от образования, плохо владеющим обыкновенным литературным языком».

³⁰ Война всех против всех (лат.).

³¹ *Спенсер Герберт* (1820—1903) — английский философ и социолог, один из родоначальников позитивизма, основатель органической школы в социологии. Ницше был хорошо знаком с учением Спенсера. В частности, некоторые идеи Спенсера о понятиях «добро» и «зло», «хорошее» и «плохое» из книги «The Data of Ethics», были использованы им в соч. «К генеалогии морали».

А. Волынский

Литературные заметки: Аполлон и Дионис

Публикуется по первому изданию: Северный вестник. 1896. № 11. С. 232—255.

Аким Волынский (псевд. Хаима Лейбы Флексера; 1861—1926) — литературный и театральный критик, теоретик и историк искусства, философ, признанный знаток и почитатель философии Ницше. Был ведущим идеологом модернистского религиозно-философского журнала «Северный вестник», внесшего существенный вклад в процесс интеграции философии Ницше в отечественную культуру.

Волынский одним из первых встал против радикальной критики учения Ницше философами-идеалистами старшего поколения, он взял под защиту и творчески истолковал эстетические идеи немецкого мыслителя прозорливо заметив, что имя Ницше не будет забыто в России. Волынский приветствовал Ницше прежде всего как блестящего теоретика искусства, историка античности и гениального художника, однако с опаской относился к его проповеди неоязыческой идеи Дионисизма.

Статья «Литературные заметки: Аполлон и Дионис» открыла российским читателям первоначальную ступень литературной деятельности Ницше — работу «Рождение трагедии из духа музыки». Дав сжатый критический анализ ницшевской концепции греческого искусства, Волынский изложил свой взгляд на проблему взаимосвязи искусства и жизни.

Центральными в очерке стали мотивы религиозного мистицизма, смешения христианской и языческой тем, понимание эстетического творчества как первоценности культуры.

¹ *Аполлон (Феб)* — в греческой мифологии сын Зевса и Лето, бог-целитель и прорицатель, покровитель искусств.

² *Дионис (Бахус, Вакх)* — в греческой мифологии сын Зевса и Семелы, бог плодоносящих сил земли, растительности, виноградарства и виноделия. Дионис для Ницше — главный символ мистерии человеческой жизни, исток культуры Древней Греции. Учение о Дионисе Ницше использовал для обоснования своей историософской концепции.

³ *Мидас* — в греческой мифологии сын Гордия, царь Фригии, славившийся своим богатством.

⁴ *Софокл* (ок. 496—406 до н. э.) — древнегреческий поэт-драматург, один из трех (Эсхил и Эврипид) великих представителей античной трагедии. Славя мощь свободного человека, предостерегал против нарушения «божеских законов» (традиций религии и гражданских норм жизни); усложняя психологические характеристики, сохранял монументальность образов и композиции.

Ницше читал курс лекций в Базельском университете (1874 г.) по истории греческой литературы, в отдельную тему был выделен анализ трагедии Софокла «Эдип-царь».

Эсхил (ок. 525—456 до н. э.) — древнегреческий поэт-драматург, «отец трагедии». Творчество проникнуто настроением суровой бодрости и доверия к справедливому устройству мира, но также и страха перед возможным нарушением человеком мировой «меры». Превратил трагедию из обрядового действия в собственно драматический жанр. В 1872 и 1877 гг. в Базельском университете Ницше проводил семинары по творчеству Эскила.

⁵ «Эдип-Царь» — трагедии Софокла.

⁶ Имеется в виду образ Эдипа в трагедии Софокла «Эдип в Колоне».

⁷ *Упанишады* (санскр. — сокровенное знание) — заключительная часть вед, основа всех ортодоксальных религиозно-философских систем Индии. Время создания: VII—III вв. до н. э. — XIV—XV вв. н. э. Содержание подчинено цели достижения духовного освобождения.

⁸ *Макиавелли Никколо* (1469—1527) — итальянский политический мыслитель, писатель. Идеализируя сильную государственную власть, считал допустимыми любые средства ее упрочения. «Макиавеллизм» — термин для определения политики, пренебрегающей нормами морали. В соч. «Сумерки богов» Ницше писал: «...Макиавелли ближе всего родственен мне самому безусловной волей ничем себя не морочить и видеть разумность в реальности — а не в “разуме”, еще того менее в “морали”...» (Ницше, II, 626).

⁹ *Брахма* (др.-индийское — основа) — в индуистской мифологии высшее божество, творец мира открывающий триаду верховных богов индуизма (Брахма, Вишну, Шива).

¹⁰ *Эврипид* (ок. 480—406 до н. э.) — древнегреческий поэт-драматург. Широко вводит в драматическое действие рассудочные интонации философского диспута, соединяя крайний рационализм с психологизмом. Для

Ницше Эврипид — «убийца Диониса» — выступает alter ego Сократа. Ницше возлагает на него ответственность за разложение трагического мировоззрения Древней Греции, утверждая, что с сократовски-эврипидовской рассудочности начинается неслыханная тирания разума и морали, вытеснившая жизнь в сферу бессознательного.

¹¹ *Александр VI* (1431—1503) — римский папа с 1492. Поддерживал завоевательные планы своего сына Цезаря Борджиа. Политических противников устранял с помощью яда и кинжала.

¹² *Сфорца Катерина* (1450—1535) — представительница династии миланских герцогов Сфорца.

¹³ Ницше высоко ценил эпоху Возрождения, рассматривая ее как классическое время расцвета человеческой личности, «первую весну свободы духа» (Ницше, I, 256).

Рафаэль Санти (1483—1520) — итальянский живописец и архитектор Высокого Возрождения.

Микеланджело Буонарроти (1475—1564) — итальянский живописец, скульптор, архитектор, поэт. Выразил полные героического пафоса идеалы Высокого Возрождения, а также трагическое ощущение кризиса гуманистического миропонимания Позднего Возрождения.

Леонардо да Винчи (1452—1519) — итальянский живописец, скульптор, архитектор, ученый, инженер, сочетая разработку новых средств худ. языка с теоретическими обобщениями, создал образ человека, отвечающий гуманистическим идеалам Высокого Возрождения.

¹⁴ *Шекспир Уильям* (1564—1616) — английский поэт, драматург.

Д. Н. Цертелев

Критика вырождения и вырождение критики

Публикуется по первому изданию: *Русский вестник*. 1897. № 3. С. 56—82; № 4. С. 79—122; № 11. С. 1—22; № 12. С. 1—28.

Кн. Дмитрий Николаевич Цертелев (1852—1911) — философ, публицист, общественный деятель, член московского психологического общества. Один из самых авторитетных отечественных исследователей философии А. Шопенгауэра.

Объемный труд Цертелева построен на сопоставлении недавно опубликованных в России, но уже пользовавшихся большим успехом книг Ф. Ницше «Человеческое, слишком человеческое» (т. 1—2, 1878—1879) и М. Нордау «Вырождение» (т. 1—2, 1892—1893, рус. перевод 1894). Автор предпринял попытку сравнить, оставаясь сторонним наблюдателем, как методы, так и сами мировоззренческие системы, с одной стороны, наиболее популярного и скандально известного философа современности, с другой, самого знаменитого критика подобного типа теоретизирования. В результате своего исследования Цертелев пришел к парадоксальному выводу о сходстве и одноплановости феноменов Ницше и Нордау. Двум авторам в одинаковой мере присущи попытки выстроить систему нравственности на «естественно-научной» основе, поскольку в вопросах этики и эстетики, которым были посвящены оба анализируемых им сочинения, решающими элементами являлись отнюдь не добро, не истина и не красо-

та, а критицизм и субъективизм (у Ницше) и здоровье (у Нордау). Исходной точкой утилитарной системы морали, проповедуемой философом, Цертелев считает эгоизм, вводя Ницше в ряд мыслителей, берущий начало от древних эпикурейцев и включающий в Новое время таких философов как Гельвеции и Гольбах.

Цертелев убежден в принципиальной неразрешимости метафизических задач с ницшеанской «научной» точки зрения, отрицавшей возможность «заглянуть за тесные пределы имманентного» и признававшей все истины относительными. При этом он не разделял обвинения Ницше в умышленной злой воле к разрушению истинных ценностей духа, будучи уверенным, что философ был совершенно искренен в своем желании оказать услугу человечеству, стремясь освободить его от «лишнего бремени» религии и нравственности и заменить это бремя научной теорией. Роковая ошибка Ницше, по мнению Цертелева, в том, что его этические постулаты так и остались в сфере внутреннего субъективного чувства своего творца, поскольку универсальное значение им могло бы придать лишь абсолютное, сверхнравственное начало.

¹ *Лихтенберг Георг Кристоф* (1742—1799) — немецкий писатель-сатирик, литературный критик эпохи Просвещения, мастер социально-критического, философского и бытового афоризма; ученый-физик, проф. Геттингенского ун-та (с 1769), ин. поч. чл. Петерб. АН (1794). Ницше позитивно относился к творчеству Лихтенберга и не единожды цитировал его афоризмы из труда «Размышления и максимы» (см.: *Lichtenberg G. Gedanken und Maximen. Leipzig, 1871. S. 186.*)

² *Декарт Рене* (1596—1650) — великий французский философ, математик, физик, представитель классического рационализма, один из родоначальников «новой философии», выступившей с требованием пересмотра всей прошлой традиции. Апеллировал к разуму и самосознанию, считал, что основоположением знания является непосредственная достоверность сознания («Я мыслю, следовательно, существую»).

³ *Спиноза Бенедикт* (1632—1677) — нидерландский философ-пантеист. Полагал, что природа, тождественная Богу, — единая, вечная и бесконечная субстанция, причина самой себя; мышление и протяжение — атрибуты субстанции; отдельные вещи и идеи — ее модусы. Человек — часть природы, душа — модус мышления, тело — модус протяжения. Воля совпадает с разумом, все действия человека включены в цепь универсальной мировой детерминации. Осн. соч.: «Богословско-политический трактат» (1670), «Этика» (1677). Ницше писал о Спинозе как о гении знания, заковавшем в броню математической формы свою философию, чтобы уберечь ее от нападков со стороны критиков. Основным мотивом творчества Спинозы Ницше считал взгляд на науку как на нечто «бескорыстное-невинное... к чему злые влечения человека не имеют никакого отношения» (Ницше, I, 540).

⁴ *Пирронизм* — философское направление (скептицизм), характеризующееся сомнением в существовании какого-либо надежного критерия истины. Названо по имени *Пиррона* из Элиды (ок. 360 — ок. 270 до н. э.) — древнегреческого философа, основателя скептической школы.

⁵ *Атараксия* (греч. ataraxia — невозмутимость) — понятие др.-греческой этики о душевном спокойствии, безмятежности как высшей ценнос-

ти, развито Демокритом, Эпикуром, представителями стоицизма, скептицизма.

⁶ Иллюзия, дающая нам счастье, и есть истина (*нем.*).

⁷ *Эпиктет* (ок. 50 — ок. 140) — римский философ-стоик.

Сенека Луций (ок. 4 до н. э. — 65 н. э.) — римский политический деятель, философ и писатель, представитель стоицизма.

Плутарх (ок. 45 — ок. 127) — др.-греческий писатель и историк.

⁸ *Гераклит Эфесский* (кон. VI — нач. V вв. до н. э.) — древнегреческий философ-диалектик, представитель ионийской школы. Гераклит — один из незыблемых философских авторитетов для Ницше с поры филологических штудий и вплоть до «Ессе Номо»: «Вблизи Гераклита я чувствую себя вообще теплее и приятнее, чем где-нибудь в другом месте. Подтверждение исчезновения и уничтожения, отличительное для дионисической философии, подтверждение противоположности и войны, становление, при радикальном устранении самого понятия “бытие” — в этом я должен признать при всех обстоятельствах самое близкое мне из всего, что до сих пор было помыслено. Учение о “вечном возвращении”, стало быть, о безусловном и бесконечно повторяющемся круговороте всех вещей, — это учение Заратустры могло бы однажды уже существовать у Гераклита» (Ницше, II, 731).

⁹ *Геродот* (между 490 и 480 — ок. 425 до н. э.) — др.-греч. историк, прозванный «отцом истории». Автор соч., посв. описанию греко-перс. войн с изложением истории государства Ахеменидов, Египта и др.; дал первое систематическое описание жизни и быта скифов.

¹⁰ *Аргус* — в греческой мифологии многоглазый великан, стерегущий по приказу богини Геры возлюбленную Зевса Ио Перен — бдительный страж.

¹¹ Весьма заблуждается тот, кто думает, будто он любит свою любовницу только за ее любовь к нему (*фр.*). *Ларошфуко Франсуа де*. Максимумы и моральные размышления // Ларошфуко, Паскаль, Лабрюйер. Суждения афоризмы. М., 1990. С. 92, афоризм 374.

¹² *Ленорман Франсуа* (1837—1898) — французский археолог, профессор в Сорбонне.

¹³ Согласие народов и вообще людей (*лат.*).

¹⁴ Согласие мудрецов (*лат.*).

¹⁵ *Байрон Джордж Ноэл Гордон* (1788—1824) — английский поэт.

¹⁶ *Гораций* (полн. имя Квинт Гораций Флакк; 65 до н. э. — 8 до н. э.) — римский поэт.

¹⁷ После этого, значит, вследствие этого (*лат.*).

¹⁸ *Гендель Георг* (1685—1759) — немецкий композитор и органист. Крупнейший мастер монументальной оратории, гл. обр. на библейские сюжеты.

¹⁹ *Моцарт Вольфганг Амодей* (1756—1791) — австрийский композитор-новатор.

²⁰ *Расин Жан* (1639—1699) — французский драматург, представитель классицизма.

Лорен Клод (1600—1682) — французский живописец-пейзажист.

²¹ *Бетховен Людвиг ван* (1770—1827) — немецкий композитор.

Россини Джоаккино (1792—1868) — итальянский композитор, с творчеством которого связан расцвет итальянской оперы XIX в.

²² *Эпикур* (341—270 до н. э.) — древнегреческий философ-материалист, основатель философской школы в Афинах. Признавал бытие блаженно-безразличных богов, но отрицал их вмешательство в жизнь космоса илюдей. Девиз — живи уединенно; цель жизни — отсутствие страданий, здоровье тела и безмятежность духа. Имя Эпикура не сходило со страниц ницшевских сочинений начиная с «Рождения трагедии» и вплоть до «Антихристианина». Ницше неизменно подчеркивал свое мировоззренческое духовное родство с древнегреческим философом (см., например, афоризм «Эпикур» из соч. «Веселая наука» (Ницше, I, 543)). В учении Эпикура Ницше ценил прежде всего «противоположность дионисическому пессимизму», противостояние зарождающемуся духу христианства: «Эпикур боролся не с язычеством, но с “христианством”, я хочу сказать, с порчей душ через понятие вины, наказания и бессмертия. — Он боролся с подземными культами, со всем скрытым христианством, — отрицать бессмертия было тогда уже истинным освобождением. — И Эпикур победил, всякий достойный уважения дух в римском государстве был эпикурейцем...» (Ницше, II, 688).

²³ *Бэкон Френсис* (1561—1676) — английский философ и государственный деятель, родоначальник сенсуализма. Не удовлетворившись результатами схоластического философствования, противопоставил последнему доктрину «естественной» философии, стержнем которой, по его мнению, должна была стать индукция — новый метод исследования и истолкования законов («форм») природных явлений в целях использования их человеком. Предложенная им классификация знания — с теми или иными вариациями — используется и поныне; индуктивная методология стала отправным пунктом разработки индуктивной логики; изложенный проект государственной организации науки («Новая Атлантида») послужил прообразом научных обществ и академий наук.

Ньютон Исаак (1643—1727) — английский математик, механик, астроном и физик, создатель классической механики. В соч. «Веселая наука» Ницше писал о Ньютоне: «В последние столетия науке содействовали отчасти потому, что надеялись с нею и через нее лучше всего постичь божественную благодать и мудрость — основной мотив в душе великих англичан (например, Ньютона)» (Ницше, I, 540).

²⁴ Конец века (фр.).

²⁵ *Фере Шарль* (1852—1907) — французский физиолог.

²⁶ *Гофман Август* (1818—1892) — немецкий химик.

²⁷ *Гельмгольц Герман* (1821—1894) — немецкий ученый: физик, биофизик, физиолог, психолог.

Лотце Рудольф (1817—1881) — немецкий философ, врач, естествоиспытатель. Ввел философское понятие «ценности».

Реймонт Дю-Буа Эмиль (1818—1896) — немецкий физиолог и философ.

Бернар Клод (1813—1878) — французский физиолог и патолог; один из основоположников эксперим. медицины и эндокринологии, ин. чл. Петерб. АН (1860). Ввел понятие о внутренней среде организма.

²⁸ *Цельнер Иоганн* (1834—1882) — немецкий астрофизик.

²⁹ Противоречие в определении (лат.).

³⁰ До опыта (лат.).

³¹ *Бюхнер Людвиг* (1824—1899) — немецкий врач, естествоиспытатель и философ, представитель вульгарного материализма. Сторонник социального дарвинизма.

Фохт Карл (1817—1895) — немецкий философ и естествоиспытатель, представитель вульгарного материализма.

³² *Фехнер Густав* (1801—1887) — немецкий физик, психолог, философ, писатель-сатирик (псевдоним — доктор Мизес).

Валлас Уоллес Сэр Дональд Маккензи (1841—1930) — англ. писатель, автор серии очерков о России.

Крукс Уильям (1832—1919) — английский физик и химик.

Бутлеров А. М. (1828—1886) — русский химик-органик.

³³ *Ришпен Жан* (1849—1926) — французский поэт.

³⁴ Впервые очерк Д. Цертелева был опубликован в четырех номерах журнала «Русский вестник» за 1897 год. Здесь речь идет об апрельском номере.

³⁵ *Ибсен Генрик* (1828—1906) — норвежский драматург.

³⁶ *Тюрк Герман* (1856—1913) — немецкий писатель.

³⁷ Самому Дьяволу здесь нечего добавить (нем.).

³⁸ Ну ладно!

Не надо только слишком уж бояться,

Ведь там, где не хватает мысли —

Всегда найдутся нужные слова (нем.).

³⁹ В первую очередь (фр.).

⁴⁰ *Дарвин Чарлз* (1809—1882) — английский естествоиспытатель. В основном труде «Происхождение видов путем естественного отбора» (1859) вскрыл главные факторы эволюции органического мира. Автор гипотезы происхождения человека от обезьяноподобного предка. Интерпретаторы Ницше рубежа XIX—XX вв. часто упрекали Ницше в дарвинизме, особенно в связи с его концепцией сверхчеловека. Безусловно, Ницше был хорошо осведомлен относительно сочинений автора знаменитой теории «борьбы за существование», однако его отношение к Дарвину всегда оставалось критичным и эволюционировало от заинтересованного приятия (см. соч. «Веселая наука») до несогласия (см. афоризм «Анти-дарвин» в соч. «Сумерки богов»).

⁴¹ *Брем* (Брэм) *Христиан Людвиг* (1787—1864) — немецкий зоолог, орнитолог.

В. С. Соловьев

Словесность или истина?

Статья написана 30 марта 1897 г. Публикуется по первому изданию: *Соловьев В. С.* Полное собрание сочинений, СПб.: Книгоиздательское товарищество «Просвещение», 1914. Т. 10. С. 29—35.

Владимир Сергеевич Соловьев (1853—1900) — выдающийся русский философ, открывший новую страницу в истории восприятия творчества Ницше в России, сконцентрировав свое внимание на духовно-религиозной проблематике его произведений. В общем разделяя взгляды Ницше на кризис европейской цивилизации, Соловьев был склонен видеть в самом творчестве Ницше симптом этого кризиса (см. статью «Первый шаг к положительной эстетике»). В одном из первых анализов учения Ницше, работе «Оправдание добра», Соловьев критиковал ницшевский отрыв «красоты» и «власти» от религиозного контекста, настаивая на том, что истинная реализация ценностей Истины, Добра и Красоты возможна лишь как синтез этих трех сущностей в рамках религии, и что именно христианство призвано охранить красоту от смерти.

Тесно связанной с морально-духовной проблематикой и вопросами религиозного основания культуры, приоритетными для российского мыслителя, оказалась ницшевская концепция сверхчеловека, — тема, ставшая для Соловьева центральной в творчестве немецкого философа. Учению о сверхчеловеке, воспринятому им как «характерное явление» и «соблазн» современной умственной жизни, Соловьев посвятил две статьи — «Словесность или истина?» и «Идея сверхчеловека». Однако следы внутренней полемики с Ницше, с ницшеанским культом сверхчеловека и сверхчеловеческой красоты можно обнаружить чуть ли не во всех поздних произведениях Соловьева (см.: «Оправдание добра» (1897), «Три разговора» (1900)).

Идея сверхчеловека привлекла Соловьева, по собственному его выражению, прежде всего своею «истинностью». Соловьев приветствовал во взглядах Ницше отражение, хотя и искаженное, общечеловеческого стремления выйти за пределы сугубо автономного человеческого начала. Но для Соловьева, с его мечтой об идеале грядущего богочеловечества (согласно которому история представляет собой процесс постепенного восхождения мирового сообщества людей к Богу, с конечным воссоединением Бога и человечества, объединенных божественной любовью), истинным сверхчеловеком, т. е. Богочеловеком, в отличие от ницшевского человека-бога, мог быть только тот, кто сумел преодолеть смерть. Сверхчеловеку Ницше Соловьев противопоставил богочеловека Иисуса Христа, победившего смерть телесным воскрешением. Принимая саму идею сверхчеловека и подчеркивая заслугу Ницше в привлечении широкого внимания общественности к проблеме сверхчеловеческого начала, Соловьев принципиально иначе трактовал саму суть вопроса. Для него задача восхождения к сверхчеловеческому мыслилась как «перерастание собирательным человечеством своей наличной действительности» на пути к грядущему бессмертию, в ницшевском же сверхчеловеке Соловьев увидел не близкий себе идеал — Христа, — «Первенца из мертвых», а прообраз антихриста. Жизненный и философский опыт Ницше Соловьев характеризовал как изначально обреченную на провал, однако, замечательную попытку указать новый путь преодоления рамок «земной человеческой природы» как неудавшийся прорыв личности к истине.

На страницах своих работ Соловьев оставил многочисленные и недвусмысленные замечания о присутствии ему желании серьезно обсудить философию Ницше, вступить в диалог с современными защитниками ницшеанства. (См. ст.: «Идея сверхчеловека», «Особое чествование А. С. Пушкина»

(письмо в редакцию «Вестника Европы»), «Против исполнительного листа», «В. П. Преображенский» (некролог)). Однако воплотить свое желание — написать специальную работу, посвященную всестороннему анализу творчества Ф. Ницше, — В. Соловьеву помешала смерть.

Литература по теме: «Ницше и Соловьев»

Карутов Н. Две смерти: Владимир Соловьев и Фридрих Ницше // Новый век. 1900. № 10. С. 507—510; *Кауфман А. Е.* «Всечеловек» и «сверхчеловек». Некрологи: В. С. Соловьев 31 июля 1900 г. и Ф. Ницше 12 августа 1900 г. // Всемирная панорама. 1910. № 67. С. 11—12; *Носов А. А.* Ф. Ницше и Вл. Соловьев // Философские науки. 1991. № 7. С. 56—67; *Мотрошилова Н. В.* Вл. Соловьев и Ф. Ницше. Поиск новых философских парадигм // Ф. Ницше и философия в России. СПб., 1999. См. также отдельные замечания по этому вопросу: *Лосев А.* Владимир Соловьев и его время. М.: Прогресс, 1990; *Белый А.* Владимир Соловьев. Из воспоминаний // Книга о Вл. Соловьеве. М.: Советский писатель, 1991; *Маковский С.* Владимир Соловьев и Георг Брандес. Последние годы Вл. Соловьева // Там же. С. 214—227, 227—253; *Синеокая Ю. В.* Рубеж веков: русская судьба Сверхчеловека Ницше // Ф. Ницше и философия в России. СПб., 1999. С. 75—86.

¹ В возрасте 24 лет (1869 г.) Ницше получил должность профессора классической филологии в университете г. Базеля (Швейцария). С 1879 г. в связи с ухудшившимся состоянием здоровья, а также в результате разочарования в академической деятельности Ницше навсегда оставил преподавание.

² Герой романа Н. В. Гоголя «Мертвые души» (1842).

³ История (нем.).

⁴ *Зороастр* (греч.), Зардушт (среднеиран.) — герой иранской мифологии, основатель религии зороастризма, ставший прототипом ницшевского пророка Заратустры, главного героя сочинения «Так говорил Заратустра», в уста которого Ницше вложил проповедь сверхчеловека.

⁵ Иоанн 10; 18.

В. С. Соловьев

Идея сверхчеловека

Впервые: Мир искусства, 1899, № 9. С. 87—91. Публикуется по: В. С. Соловьев. Сочинения в 2 тт., М., Мысль, 1988, т. 2. С. 626—635.

¹ Речь идет о рецензии на книгу: *Ницше Ф.* Так говорил Заратустра: Девять отрывков (в переводе С. П. Нани). СПб., 1899 (Вопросы философии и психологии. 1899. № 46).

² Имеется в виду увлечение В. Соловьевым зоологией, приведшее его на естественное отделение физико-математического факультета Московского университета в 1869/70 учебном году.

³ *Маркс Карл* (1818—1883) — немецкий мыслитель, экономист, общественно-политический деятель, основоположник коммунистического учения.

⁴ Римл. 8, 22.

⁵ Цитата из стихотворения А. С. Пушкина «Пророк».

⁶ Боги и смертные (*греч.*).

⁷ Колос. 1, 18.

⁸ *Геккель Эрнст* (1834—1919) — немецкий биолог-эволюционист, сторонник и пропагандист учения Ч. Дарвина.

Н. Минский

Фридрих Ницше

Публикуется по первому изданию: Мир искусства. 1900. № 19—20. С. 139—147.

Н. Минский (псевд. Николая Максимовича Виленкина; 1855—1937) — поэт, философ, публицист, теоретик и один из зачинателей русского символизма. Тема художника — творца новой реальности, личность которого обожествлялась, — ведущая в его эстетике.

Статья Минского о Ницше интересна прежде всего критической настроенностью автора, назвавшего немецкого мыслителя «падшим ангелом идеализма». Его позиция не характерна для теоретика русского символистического движения. Именно философы-неоидеалисты, символисты провозгласили Ницше проповедником неохристианства, подготовив настоящий духовный переворот, обусловивший небывалый успех его идей у отечественных интеллектуалов начала века. Минский же, опираясь на религиозные основы культуры, отказывает Ницше в праве именоваться ни мистическим проповедником, ни творцом новых нравственных ценностей, ни даже художником-поэтом. Более того, он видит в Ницше врага идеализма и философии. Вслед за классическими идеалистами старшего поколения, Минский характеризует учение Ницше как духоборческое и причисляет к разряду полу-философских, полу-научных систем, расплодившихся под влиянием открытий Дарвина. Первородным грехом философии Ницше Минский считает замену в ней религиозного пафоса естественнонаучным — превращение религии в здравый смысл жестокой и жизнерадостной толпы.

¹ *Гиперборейцы* (или гипербореи) — в греческой мифологии народ, живущий на крайнем севере, «за Бореем» и особенно любимый Аполлоном; это народ, близкий к богам и любимый ими, их блаженная жизнь сопровождается песнями, танцами, музыкой и пирами; вечное веселье и благоговейные молитвы характерны для этого народа — жрецов и слуг Аполлона.

² Герой комедии А. С. Грибоедова «Горе от ума» (1822—1824).

³ *Базаров* — герой романа И. С. Тургенева «Отцы и дети» (1862).

⁴ *Писарев Д. И.* (1840—1868) — русский публицист и литературный критик, философ-материалист и утопический социалист, революционный демократ.

⁵ *Ахиллес* (Ахилл) — в греческой мифологии один из героев Троянской войны.

⁶ *Зевс* — в греческой мифологии верховный бог. Низвергнув в Тартар своего отца титана Кроноса, стал владыкой богов и людей.

Прометей — в греческой мифологии титан, похитивший у богов с Олимпа огонь и передавший его людям. За это по приказу Зевса был прикован к скале и обречен на постоянные муки: прилетающий каждый день орел расклевывал его печень, отраставшую снова за ночь. Геракл освободил его, убив орла.

⁷ Казус Шопенгауэр (нем.).

⁸ *Будда* (санскр. — просветленный) — имя, данное основателю буддизма Сиддхартхе Гаутама (623—544 до н. э.), происходившему, по преданию, из царского рода племени шакьев в Северной Индии. Об отношении Ницше к буддизму см. афоризм 20 из соч. «Антихристианин».

⁹ *Дюрер Альбрехт* (1471—1528) — немецкий живописец и график, основоположник искусства Возрождения.

¹⁰ *Бизе Жорж* (1838—1875) — французский композитор.

Л. Троцкий

Кое-что о философии «сверхчеловека»

Публикуется по: *Троцкий Л.* Собр. соч. М., 1926. Т. 20: Перед первой революцией. С. 147—162. Впервые: Восточное обозрение № 284, 286, 287, 289: 22, 24, 25, 30 декабря 1900.

Лев Троцкий (псевд. Лейбы Давидовича Бронштейна; 1879—1940) — политический деятель, публицист, после социалистической революции 1917 года занимал посты наркома по иностранным делам, по военным и морским делам, председателя Реввоенсовета республики, члена Политбюро ЦК и Исполкома Коминтерна. В 1927 году был исключен из коммунистической партии, в 1929 году выслан из СССР и в 1932 году лишен советского гражданства. Убит по политическим мотивам.

Статья была задумана как газетный фельетон, представляющий в общих чертах социальный базис нищезанятия как одного из общественных течений сегодняшнего дня. Свою задачу автор видел в деидеологизации учения Ницше, «снижении» нищезанятия с литературно-философских высот к «земным основам социальных отношений». Троцкий не сводил объяснение идей Ницше к складу личности и жизни мыслителя, предпочитая рассматривать его творчество, главным образом, как социальное явление, теорию, объясняющую и оправдывающую общественную жизнь современников. Акцент в статье сделан на социальном аспекте философии Ницше, определенной как «буржуазный индивидуализм». Подчеркивая близость идей Ницше и Г. Спенсера, Троцкий противопоставляет концепции Ницше и Д. Бентама.

¹ *Джаншиев Г. А.* (1851—1900) — историк и публицист либерального направления, автор книги по истории реформ царствования Александра II — «Из эпохи великих реформ». Пользовался большим авторитетом в либеральных кругах.

² *Либкнехт Вильгельм* (1826—1900) — вождь германского рабочего движения, один из основателей германской социал-демократической партии.

³ «Vorwärts» — центральное печатное издание германской социал-демократической партии, выходящее в Берлине с 1883 года.

⁴ *Киланд* (1849—1888) — норвежский писатель-реалист.

⁵ *Риль Алоиз* (1844—1924) — немецкий философ-неокантианец, представитель школы «критического реализма», автор популярного в России исследования «Фридрих Ницше как художник и мыслитель» (первый рус. перев. З. Венгеровой, СПб., 1898).

⁶ См.: *Салтыков-Щедрин М. Е.* Собр. соч. СПб., 1887. Т. 7. С. 48.

⁷ *Лихтенберже Анри* (1864—1941) — французский германист, профессор в Сорбонне, автор книги «Философия Ницше» (1899, рус. перев.: СПб., 1901).

⁸ *Золя Эмиль* (1840—1902) — французский писатель.

⁹ *Штрац Рудольф* (1864—1936) — немецкий беллетрист.

¹⁰ *Смайльс* (1816—1904) — английский писатель-моралист, автор сочинений: «Самодеятельность», «Характер», «Бережливость», «Долг».

¹¹ *Бентам Иеремия* (1746—1832) — английский философ, социолог, юрист, основатель утилитаризма.

¹² Панамский скандал — знаменитый судебный процесс конца XIX века по поводу злоупотреблений в правлении акционерного общества, созданного для прорытия Панамского канала, который должен был соединить Атлантический и Тихий океаны. Во время процесса обнаружилось много скандальных подробностей, скомпрометировавших ряд представителей власти и печати. «Панама» стало нарицательным именем для всякого крупного общественного или политического скандала.

¹³ Дрейфусиада — процесс по обвинению французского офицера Альфреда Дрейфуса в государственной измене, стоявший в центре политической жизни Франции в 1890-х гг. Дело Дрейфуса, возникшее в 1894 г. на основании ряда документов, оказавшихся впоследствии подложными, закончилось оправданием Дрейфуса.

¹⁴ *Криспи Франческа* (1819—1901) — итальянский политический деятель, в 1887—1891 и 1893—1896 премьер-министр, с именем которого связаны скандальные разоблачения злоупотреблений в крупных банках Италии.

¹⁵ Мамонтовская эпопея — процесс 1900 г. о растратах, подлогах и других злоупотреблениях в правлении общества Московско-Ярославско-Архангельских железных дорог. Главным обвиняемым по этому делу был крупный промышленник и меценат С. И. Мамонтов. Все обвиняемые по этому делу были оправданы.

¹⁶ *Д'Аннунцио Габриэль* (1864—1938) — итальянский политический деятель, писатель, близкий по духу Ф. Ницше. Современники рассматривали его творчество как беллетристическое выражение философских идей Ницше. Воплощение своего идеала аристократического индивидуализма искал в средневековье, когда люди были цельны, сильны и жестоки. Автор романов: «Наслаждение», «Триумф смерти», «Мертвый город».

¹⁷ *Андреевич* (псевд. Е. А. Соловьева; 1867—1929) — публицист, писатель, литературный критик журнала «Жизнь». Автор книги «Ницше» (СПб., 1902), а также исследований «Книга о Чехове и Горьком», «Очер-

ки по истории русской литературы XIX века», «Опыт философии русской литературы».

П. Б. Струве

Miscellanea. К характеристике Ницше как мыслителя и художника

Статья написана в 1897 г. Публикуется по: На разные темы. Сборник статей (1893—1901 гг.). СПб., 1902. С. 170—176.

Петр Бенгардович Струве (1870—1944) — общественно-политический деятель, публицист, философ, историк, экономист, социолог и издатель.

В литературном наследии Струве можно отыскать немало размышлений о творчестве Ницше. Русский писатель хорошо знал и пропагандировал сочинения философа: «Ницше честный и смелый ум, и, я думаю, прикосновения к нему бояться нечего. Сбить с толку он может только очень слабых людей». Струве внимательно следил за появлением новых ницшеведческих работ (его перу принадлежат рецензии на книги А. Рия, Ю. Цейтлера, Г. Зиммеля, А. Лихтенберже), он знакомил отечественного читателя со свежими публикациями непереведенных писем немецкого мыслителя.

Очерк «К характеристике Ницше как мыслителя и художника», не исчерпывая всех нюансов, представляет, на наш взгляд, наиболее полный спектр проблем, волновавших Струве в связи с учением Ницше.

Суммируя мысли и положения Струве о философии Ницше, рассыпанные на страницах его статей разных лет, можно представить образ Ницше — отрицателя идеи долга, пришедшего в итоге к ее утверждению в самой мистической форме (учение о сверхчеловеке); врага метафизики, создавшего одно из самых смелых и потрясающих метафизических построений (учение о вечном возвращении); врага религии, отвергнувшего бога, всю жизнь думавшего только о религии и искавшего бога.

Струве определяет специфику ницшевского философствования как «гносеологический и психологический скепсис по поводу истины» — полный разрыв с абсолютизмом мышления, подчеркивая, что именно признание исторической условности истины делает Ницше одним из самых современных и плодотворных мыслителей. Видя в учении Ницше «гениальную попытку построения психологии познания», Струве писал, что принципиальным достоинством Ницше-философа является понимание проблем метафизики как различных психологических мотивов и умственных складов их творцов. Наиболее ценным в философском отношении сочинением Ницше он признавал «Человеческое, слишком человеческое».

Корень нравственной проповеди Ницше Струве (подобно А. Вольтеру и Ф. Зелинскому) видел в его «эстетике двоебожия», борьбе в душе философа дионисийского и аполлонийского начал. Главным результатом моральных исканий Ницше исследователь считал взаимопроникновение и взаимообусловленность двух основных категорий морали — идеи высшего блага и человеческой личности. Культ силы, аристократический индивидуализм и «сверхчеловечность» были, по его мнению, лишь «художественным атавизмом» философии Ницше. Струве подчеркивал, что конечное признание Ницше безусловного достоинства и абсолютной ценности чело-

веческой личности сближает его учение с метафизикой христианства. Специфической особенностью истолкования наследия Ницше у Струве стала первая в России попытка указать на общее в учениях Ницше и Маркса. Признавая, что Ницше был ненавистником равенства, пролетариата и демократической культуры, Струве сделал акцент на критике им духа буржуазного филистерства. Однако, выделив гегелевскую идею о прогрессивном значении «злого» начала в истории человечества и воспевание культа силы как точки соприкосновения между Ницше и Марксом, Струве подчеркивал диаметрально противоположность их практических идеалов.

¹ Искусство опасно для художника (нем.).

² *Лукиан* (ок. 120 — ок. 190) — древнегреческий писатель-сатирик. Его философская сатира, проникнутая влиянием эпикуреизма, скептицизма и философии киников, направлена против догматизма и житейских предрассудков.

³ Постыдное происхождение (лат.).

⁴ См.: *Риль А.* Фридрих Ницше как художник и мыслитель / Пер. З. Венгеровой. СПб., 1898.

⁵ *Юм Дэвид* (1711—1776) — английский философ, историк и экономист. Сформулировал основные принципы агностицизма; предшественник позитивизма. Гл. соч.: «Трактат о человеческой природе» (1739—1740).

⁶ Образованный обыватель (нем.).

Л. Шестов

Добро в учении гр. Толстого и Ф. Ницше:
философия и проповедь

Впервые: *Шестов Л.* Добро в учении гр. Толстого и Ф. Ницше: философия и проповедь. СПб., 1899. Публикуется по: *Шестов Л.* Избранные сочинения. М.: Ренессанс, 1993. С. 39—157.

Рецензии: *Андреевич* // Жизнь. 1900. № 84; *Бигалец И.* // Киевское слово. 3 апреля 1900; *Михайловский Н. К.* Добро в учении гр. Толстого и Ф. Ницше г. Л. Шестова // Русское богатство. 1900. № 2. С. 155—167; *Ортодокс* // Современный мир. 1908. № 3. С. 112—115; *Перцов П.* // Мир искусства. 1900. № 5—6.

Лев Шестов (псевдоним Иегуды Лейбы Шварцмана; 1866—1938) — философ, представитель религиозного экзистенциализма, литературовед. К метафизическому и религиозному опыту Ницше Шестов обращался на протяжении всего своего творческого пути. Уже в первом крупном сочинении «Шекспир и его критик Брандес» (1898) обозначился его интерес к философии и судьбе немецкого мыслителя. В конце 1899 года при содействии В. Соловьева была опубликована книга Шестова «Добро в учении гр. Толстого и Ницше. Философия и проповедь», а в 1902 году в журнале «Мир искусства» появился объемный труд писателя «Достоевский и Ницше. Философия трагедии». Именно эти две работы создали славу начина-

ющему мыслителю. Автор двух очерков о Ницше стал широко известен не только в России (где его работы собрали самое большое количество рецензий), но и за рубежом. После издания на немецком языке в 1923—1924 гг. работ «Добро в учении гр. Толстого и Ницше. Философия и проповедь» и «Достоевский и Ницше. Философия трагедии» Шестов был избран в состав президиума Ницшевского общества (Nietzsche-Gesellschaft) (Мюнхен) и стал соиздателем ежегодника «Ариадна» (Ariadne: Jahrbuch der Nietzsche-Gesellschaft). Последующие, получившие мировое признание сочинения Шестова: «Potestas clavium (Власть ключей)», «Афины и Иерусалим», «На весах Иова», «Киргегард и экзистенциальная философия» и др., также содержат экскурсы в философию Ницше.

Восприятие учения Ницше Шестовым отличается от характерного для его современников подхода. Прежде всего это было связано с умственным типом и мировосприятием самого Шестова, по мнению которого, теоретические вопросы, занимающие умы профессиональных философов, не составляют собственно философских проблем, а служат лишь основанием для философии. Начало же философии Шестов видел там, где в центре внимания стоят проблема «оправдания человека» и «проклятые вопросы» человеческого бытия: о месте и назначении человека в мире. Человек, которого он хотел оправдать, — это человек, существующий вне идеалов норм и ценностей не потому, что он их преодолел, а потому, что он вдруг понял, что ни одна ценность, ни одна культурная величина, ни один идеал не сможет разрешить его личную человеческую трагедию. Шестов связывал творчество исследуемых им авторов с историей трагедии их личной жизни, перепетиями судьбы, в которых и скрывается, по его мысли, разгадка тайны философии каждого гениального писателя.

Шестова Ницше интересовал прежде всего как личность. Исследователь был захвачен не столько взглядами великого философа, сколько трагедией его души, безутешным поиском смысла. Подлинный Ницше открывался ему в свете страшной болезни, в том неожиданном повороте судьбы, который вывел «безумного мыслителя» за пределы морали и эстетики, индивидуализма, гражданского долга, культуры. В стороне от культуры, один на один со страшной болезнью, Ницше искал Бога.

В восстании Ницше против традиционной морали русский мыслитель увидел борьбу с современной духовностью от позитивизма до идеализма, против всех на свете идеалов и отвлеченных благ, во имя признания и оправдания ценности жизни человека, оставленного, забытого наукой и философией.

Началом душевного переворота Ницше Шестов считал внезапное осознание им того факта, что «Бог умер», и его гибель явлена миру в понятной лишь избранным формуле: «Бог — есть добро», признанной большинством за сущность христианства и почитаемой религиозным сознанием современников за символ веры. Предвосхищая позднее отношение К. Ясперса к Ницше как религиозному мыслителю, Шестов называл Ницше единственным философом — врагом христианства, отдавшим все силы поиску веры. Он считал, что именно незаурядный теологический инстинкт Ницше не позволил ему удовлетвориться представлением о Боге как «Добре», «нравственности» или «судье», заставив отшатнуться от привычных религиозных взглядов, гнев Ницше, по мысли Шестова, был направлен против божества добра и истины, провозгласив формулу «по ту

сторону добра и зла», Ницше покинул сократовский мир, отрекся от него. Для Шестова это было доказательством того, что философ сделал шаг к Богу. С помощью сложной системы доказательств Шестов показывал, что Ницше, как и другой его любимый философский герой — Кьеркегор, вплотную подошел к той черте, за которой рацию — «чары Сократа» теряют свою власть над человеком, за которой смельчака ждет свобода и спасение — Бог. Но перейти за эту черту, «последовать за Авраамом», Ницше так и не смог. Мудрость Сократа, мудрость, уводящая от спасения, свободы и от Бога в бесконечный тупик лабиринтов разума, целиком сводилась для Шестова к *amor fati*. Глубокой скорбью проникнуты те страницы сочинений Шестова, на которых он, сокрушаясь, описывает, как его любимый учитель отшатнулся от испугавшей его области духа — «философии трагедии» и, сорвавшись в обезвоженный мир Сократа, начал проповедывать теорию о «власти Ничто» — *amor fati*. Драма Ницше вне традиционного оправдания в культуре, но его «проповедь», как любая проповедь вообще, была для Шестова лишь бегством от трагедии.

Ницше стал для Шестова пионером религиозной философии. Идеи Ницше были осмыслены им через призму истолкования Библии, в ницшеанстве российский исследователь видел продолжение духовной традиции величайших гениев человечества — пророка Исаи, ап. Павла и Лютера, смысл учений которых сводился, по Шестову, к тому, что человек спасается «не делами своими, а единой верой — *sola fide*», и что «уповающие же на свои добрые дела обречены на вечную смерть».

¹ Имеется в виду письмо В. Г. Белинского В. П. Боткину, 1 марта 1841 г. (См.: *Белинский В. Г. Собр. соч. М., 1982. Т. 9.*)

² *Филипп II (1527—1598)* — испанский король с 1556 г. Укрепил испанский абсолютизм; вел войны с Англией и Францией; усилил гнет в Нидерландах; присоединил к Испании Португалию (1581); поддерживал инквизицию.

³ Имеется в виду знаменитый памфлет Белинского, письмо к Гоголю от 15 июля 1847 г.

⁴ Белинский был разочарован философией Гегеля, для которой «субъект... не сам себе цель, но средство для... выражения общего» (*Белинский В. Г. Собр. соч. М., 1982. Т. 9. С. 443.*)

⁵ *Лессинг Готхольд (1729—1781)* — немецкий драматург, теоретик искусства и литературный критик Просвещения, основоположник немецкой классической литературы.

⁶ До опыта (*лат.*).

⁷ После опыта (*лат.*).

⁸ Горе всем любящим, у которых нет более высокой вершины, чем сострадание их! (*нем.*). (Ницше Ф. Так говорил Заратустра («О сострадательных»)).

⁹ Статья «Мысли, вызванные переписью в Москве» (первоначальное название «Так что же нам делать?») была написана после московской переписи 23—25 января 1882 г., в которой Толстой принимал участие.

¹⁰ В себе (*нем.*).

¹¹ *Диккенз Чарлз (1812—1870)* — английский писатель, автор романов: «Посмертные записки Пиквикского клуба» (1837), «Приключения

Оливера Твиста» (1838), «Холодный дом» (1853), «Наш общий друг» (1865) и др.

¹² *Бурже Поль Шарль Жозеф* (1852—1935) — французский писатель.

¹³ «Степной король Лир» — повесть И. С. Тургенева (1869).

¹⁴ «Лурд» — роман Э. Золя (1894), первая часть трилогии «Три города».

¹⁵ В работе «Что такое искусство?» (гл. 10) Толстой писал о поэтах Ш. Бодлере, П. Верлене, С. Малларме, М. Метерлинке и др., которые «опираясь на Ницше и Вагнера... полагают, что им не нужно быть понятыми грубыми массами, им достаточно вызвать поэтические состояния наилучше воспитанных людей» (*Толстой Л.* Т. 15. С. 104—118).

Верлен Поль (1844—1896) — французский поэт-символист. *Бодлер Шарль* (1821—1867) — французский поэт, предшественник французского символизма.

¹⁶ *Уальд Оскар* (1854—1900) — английский писатель, поэзия которого близка французскому символизму.

¹⁷ См. прим. 2 к ст. В. Чуйко.

¹⁸ В 1869—1879 гг. Ницше работал профессором классической филологии в Базельском университете.

¹⁹ После свершившегося события (*лат.*).

²⁰ Бесплатный Ляпинский ночлежный дом в Москве получил название по имени основателей, фабрикантов М. И. и Н. И. Ляпиных.

²¹ Толстой познакомился с «Критикой практического разума» Канта в 1887 г. и был под сильным впечатлением от «того основного положения, к которому пришел Кант, что наша свобода, определяемая нравственными законами, и есть вещь сама в себе (т. е. сама жизнь)» (*Толстой Л.* Т. 19/20. С. 153). «Категорический императив» Канта Толстой приравнивал к «высшему нравственному религиозному закону», перед требованиями которого уничтожается мирской суд (Там же. Т. 19/20. С. 569).

²² Речь идет о соч. Канта «Пролегомены ко всякой будущей метафизике, которая может выступать в качестве науки» (1773).

²³ К высшей славе (*лат.*).

²⁴ *Данте Алигьери* (1265—1321) — итальянский поэт и философ.

²⁵ Кредо (*фр.*).

²⁶ Матф. 18; 14.

²⁷ Совершенное животное (*фр.*).

²⁸ *Добролюбов Н. А.* (1836—1861) — русский литературный критик, публицист.

²⁹ Речь идет о статье Писарева «Пушкин и Белинский» (Русское слово. 1865. Кн. 4, 6), посвященной полемике с Белинским и критике его высокой оценки творчества Пушкина.

³⁰ Имеются в виду статьи Писарева «Три смерти. Рассказ графа Л. Н. Толстого» (Рассвет. 1859. № 12) и «Проблески незрелой мысли» (Русское слово. 1864. Кн. 12).

³¹ Болтовня (*фр.*).

³² Подтверждение (*фр.*).

- ³³ *Мюссе Альфред де* (1810—1857) — французский поэт-романтик.
Клейст Генрих фон (1777—1811) — немецкий писатель.
По Эдгар Аллан (1809—1849) — американский писатель-романтик.

³⁴ Слава (лат.).

³⁵ Имеется в виду стихотворение из пушкинского цикла «Подражание Корану» (1824): «И путник усталый на Бога роптал...»

³⁶ Тосковать должен ты, тосковать (нем.).

³⁷ Для специального случая (лат.).

³⁸ *Гейне Генрих* (1797—1856) — нем. поэт, писатель и публицист: «Книга песен» (1827), «К истории религии и философии в Германии» (1834), «Лютеция» (1842—1843), «Атта Тролль» (1843), «Романсеро» (1851). Ницше видел в Гейне прежде всего мастера слова («Когда-нибудь скажут, что Гейне и я были лучшими артистами — немецкого языка — в неизмеримом отдалении от всего, что сделали с ним просто немцы»), гения сатиры и лирической поэзии, а также, наряду с Наполеоном, Гете, Бетховеном, Стендалем, Шопенгауэром и Вагнером, вдохновителя и провозвестника идеи объединения Европы.

³⁹ «Matrazengruft» (дословно: матрасный склеп) — собственное определение Гейне, подхваченное его биографами. «Он лежал на груде матрацев, тело его так высохло, что под одеялом он казался маленьким ребенком, глаза были закрыты, а лицо было таким болезненным, таким изнуренным, какие можно увидеть в изображениях ессе homo...» (Воспоминания Л. Дуф-Тордон, 1853 г. — *Гейне Г.* Собр. соч. М., 1959. Т. 10. С. 504).

⁴⁰ «Романсеро» — сборник стихов Г. Гейне (Гамбург, 1851), запрещенный в Германии и Австрии за «безнравственность».

⁴¹ «Если ты преклоняешься перед Богом, который в силах тебе помочь — а это ведь самое главное — то ты должен принять его личность, его потустороннее существование и его святые атрибуты, всю его доброту, его везание, справедливость ко всем и т. д.» (нем.).

⁴² Сидеть на облаках и петь псалмы,

Не лучшее ли это времяпровождение (нем.).

⁴³ О Боже, уменьши мои муки, — Чтобы меня могли поскорее похоронить, — Ты же знаешь, я лишен таланта — Быть мучеником. Твоей непоследовательности, О Господи, — Позволь мне удивиться, — Ты создал самого веселого поэта, и крадешь — У него сейчас его хорошее настроение. Узкий лоб испаряет боль, — И я становлюсь меланхоличным. — Это печальное развлечение никак не закончится, — Я стану в конце концов католиком. Я выплакаюсь тебе — Как другие хорошие христиане — О черт! Пропадает — Самый лучший из весельчаков (нем.).

⁴⁴ Основной критерий истинного искусства, по Толстому, — объединение людей (отсюда требование доступности и понятности произведения искусства для всех). По этому критерию из толстовского «списка» исключены Данте, Шекспир, Гете, Рафаэль, «Девятая симфония» Бетховена и т. д. В качестве «хорошей» литературы Толстой рекомендует «Дон Кихота» Сервантеса, «Кюперфильда» и «Пиквикский клуб» Диккенса, повести Гоголя, Пушкина или некоторые произведения Мопассана. (См.: *Толстой Л.* Т. 15. С. 177, 182).

⁴⁵ Оставь надежду всяк сюда входящий (итал.).

⁴⁶ «Разбойник Чуркин» — уголовный роман Н. И. Пастухова (1882).

⁴⁷ Чужак (фр.).

⁴⁸ См.: Ницше Ф. Сумерки богов. Гл. «Набеги несовременного человека», афоризм «Невыносимые для меня».

⁴⁹ См. соч. Ницше «По ту сторону Добра и Зла», гл. «Народы и отечества», афоризм 253.

⁵⁰ Необходимое условие (фр.).

⁵¹ Имеются в виду лингвистические изыскания Ницше, относящиеся к его различению двух типов морали: рабов и господ. Bonus, bonus он возводил к греч. duonus — воинственный, а malus — к черный; так белокурые арийцы, предки эллинов, определяли, по мнению Ницше, поступки подданных, жителей Средиземноморья.

⁵² Хочет ли кто-нибудь посмотреть вниз и взглянуться в секрет, как на земле фабрикуются идеалы? У кого хватит духу на это?.. Ну, так что ж! Здесь открытый вид в эту темную мастерскую. Подождите еще мгновение, господин любосластец и сорвиголова: Ваш глаз должен сперва привыкнуть к этому фальшивому переливчатому свету... Так! Довольно! Говорите теперь! Что происходит там, внизу? Рассказывайте, что Вы видите, человек опаснейшего любопытства, — теперь я тот, кто будет Вас слушать. —

— «Я ничего не вижу, но я тем больше слышу. Это вкрадчивый, коварный, едва различимый шепот и шущуканье во всех углах и закоулках. Мне кажется, что здесь лгут; каждый звук липнет от обсахаренной нежности. Слабость следует перелгать в заслугу, это бесспорно — с этим обстоит так, как Вы говорили», —

— Дальше!

— «а бессилие, которое не воздаст, — в “доброту”; трусливую подлость — в “смирение”; подчинение тем, кого ненавидят, — в “послушание” (именно тому, о ком они говорят, что он предписывает это подчинение, — они именуют его Богом). Безобидность слабого, сама трусость, которой у него вдосталь, его попрошайничество, его неизбежная участь быть всегда ожидающим получает здесь слишком ладное наименование — “терпение”, она столь же ладно зовется добродетелью; неумение отомстить за себя называется нежеланием мстить, может быть, даже прощением («ибо они не ведают, что творят, — только мы ведаем, что они творят!»). Говорят также о “любви к врагам своим” — и потеют при этом». —

— Дальше!

— «Они убоги, нет никакого сомнения, все эти шептуны и подпольные фальшивомонетчики, хотя им тепло на корточках друг возле друга, — но они говорят мне, что их убожество есть знак Божьего избранничества и отличия, что бьют как раз тех собак, которых больше всего любят; это убожество, может стать, есть также некая подготовка, экзамен, выучка, может стать, и нечто большее — нечто такое, что однажды будет возмещено и с огромными процентами выплачено золотом, нет! счастьем. Это называют они “блаженством»».

— Дальше!

— «Теперь они дают мне понять, что они не только лучше, чем сильные мира сего, господа земли, чьи плевки им надлежит лизать (не из страха, вовсе не из страха! но понеже Бог велит почитать всякое началь-

ство), — что они не только лучше, но что и им “лучше”, во всяком случае однажды будет лучше. Но довольно! Довольно! Я не выношу больше этого. Скверный воздух! Скверный воздух! Эта мастерская, где фабрикуют идеалы, — мне кажется, она вся провонялась ложью» (*Ницше Ф. К генеалогии морали // Ницше, II, 432—433*).

⁵³ Избавление от стыда (*нем.*).

⁵⁴ *Брандес Георг* (1842—1927) — датский литературный критик, историк; знаток творчества Ницше, его друг, почитатель и корреспондент (с 1887 г.). Автор книги «Фридрих Ницше: Аристократический радикализм» (1889, рус. перев. 1900). Углубленным знакомством с философией Ницше европейская общественность, так же как и отечественная читающая публика, во многом были обязаны Брандесу. Он одним из первых начал популяризировать учение Ницше, прочитав в 1887—1888 гг. в Копенгагене курс публичных лекций по его философии.

⁵⁵ Свободные духом (*фр.*).

⁵⁶ *Галлиани Фернандо* (1728—1787) — итальянский аббат, экономист. Его письма (впервые изданные в 1818 г.) к выдающимся современникам славились изяществом стиля и остроумием. Ницше включал Галлиани (как и Стендаля) в круг «умерших друзей».

⁵⁷ Выставленное на показ мужество вкуса (*нем.*).

⁵⁸ «Черный хлебушко — калачу дедушка» — рассказ писателя из крестьян Ф. Ф. Тищенко, автора книги «Как учит писать гр. Л. Н. Толстой» (1903); корреспондент Л. Толстого.

⁵⁹ Сверхчеловек (*нем.*).

⁶⁰ Зубастая пасть (*греч.*).

⁶¹ Вы ведете жизнь свободного мыслителя (*фр.*).

⁶² *Гюго Виктор Мари* (1802—1885) — французский писатель, поэт, автор романов «Собор Парижской богородицы» (1831), «Отверженные» (1862), «Человек, который смеется» (1869) и др. Ницше считал Гюго талантливым новатором, изобретателем новых словесных средств выражения, сравнивая вклад Гюго в литературу с вкладом Вагнера в музыку.

⁶³ Любовь к року (*фр.*).

Л. Шестов

Достоевский и Ницше. Философия трагедии

Впервые: Мир искусства. 1902. № 2. С. 69—88; № 4. С. 230—246; № 5/6. С. 321—351; № 7. С. 7—44; № 8. С. 97—113; № 9/10. С. 219—239. Публикуется по: *Шестов Л. Избранные сочинения*. М.: Ренессанс, 1993. С. 158—211.

Рецензии: *Гершензон М.* // Научное слово. 1904. Кн. 2; *Гольцев М.* // Вестник Европы. 1903. № 9; *Сожин Т.* // Курьер. 1903. № 24; *М. Х.* Образование. 1903. № 7.

¹ Имеется в виду Г. Гейне.

² И живой имеет право (*нем.*).

³ *Тамерлан* (Тимур) (1336—1405) — среднеазиатский государственный деятель, полководец, эмир с 1370. Создатель государства со столицей

в Самарканде. Разгромил Золотую Орду, возглавлял грабительские походы в Иран, Закавказье, Индию и др.

Аттила (?—453) — предводитель гуннов с 434, при котором гуннский союз племен достиг наивысшего могущества. Возглавил опустошительные походы в Восточно-Римскую империю, Галлию и Северную Италию.

⁴ ...Любишь ли ты проклятых? Скажи мне,
знаешь ли ты непростительное?

Ш. Бодлер (фр.)

⁵ В конце концов (фр.).

⁶ См. прим. 8 к ст. Н. Михайловского.

⁷ *Занд* (*Санд*) *Жорж* (наст. имя — Аврора Дюпен; 1804—1876) — французская писательница, произв. которой проникнуты пафосом романтической борьбы за освобождение личности, (см.: «Индиана» (т. 1—2, 1832), «Орас» (т. 1—3, 1841—1842), «Консуэло» (т. 1—8, 1842—1943). Хотя *Жорж Санд* не входит в круг излюбленных авторов Ницше, имя писательницы нередко появляется на страницах его книг. Характеристику Ницше ее творчества см. в работе «Сумерки идолов».

⁸ Ненавистное преимущество (лат.).

⁹ См. прим. 1 к ст. Л. Шестова «Добро в учении гр. Толстого и Ф. Ницше: философия и проповедь».

¹⁰ Имеется в виду отзыв Белинского о повести Достоевского «Хозяйка» в письме В. П. Боткину от 4—8 ноября 1847 г. (*Белинский В. Г. Т. 9. С. 671*).

¹¹ *Григорович Д. В.* (1822—1899/1900) — рус. писатель, чл.-кор. Петерб. АН (1888). (Произв.: «Деревня» (1846), «Переселенцы» (1854), «Гуттаперчевый мальчик» (1883) и др.)

¹² Спасайся, кто может (фр.).

¹³ Речь идет о незавершенном цикле Достоевского «Ряд статей о русской литературе» (Время. 1861. № 1, 3, 7, 8, 11). Цикл был реакцией Достоевского на ожесточенные столкновения в литературной критике полярных точек зрения: сторонников «чистого» искусства и «утилитаристов»-демократов; западников и славянофилов.

¹⁴ *Градовский А. Д.* (1841—1889) — юрист, журналист, публицист, профессор Петербургского университета. В статье «Мечты и действительность» (Голос. 1880. № 174. 25 июня) выступил с резкой критикой речи Достоевского о Пушкине, прежде всего мысли о «всечеловеческой» роли России.

¹⁵ «*День*» — еженедельная газета славянофилов, издавалась И. С. Аксаковым (Москва, 1861—1865). Имеется в виду работа Достоевского из цикла «Ряд статей о русской литературе» — «Последние литературные явления. Газета “День”».

¹⁶ Достоевский цитировал передовую статью И. С. Аксакова «Москва 14 сентября» (День. 1861. № 1).

¹⁷ См.: *Достоевский Ф.* Дневник писателя. 1877. Июль—август. Гл. 2.

¹⁸ См.: *Достоевский Ф.* Дневник писателя. 1877. Июль—август. Гл. 1.

¹⁹ Заключительная часть романа «Анна Каренина» вышла отдельной книгой, поскольку «Русский вестник» отказался ее публиковать. «...Кат-

ков не разделяет моих взглядов, — писал Толстой, что и не может быть иначе, так как я осуждаю именно таких людей как он» (Толстой Л. Т. 17/18. С. 803).

²⁰ Все-таки (фр.).

²¹ Имеется в виду период освободительной войны Сербии против Турции (1876 г.), во время которой русская общественность поддерживала сербов. В следующем году началась русско-турецкая война (1877—1878 гг.). Толстой отрицательно относился к русскому вмешательству.

²² По следам (фр.); Лишение самых важных гражданских прав (фр.).

²³ Имеется в виду рассуждение А. Шопенгауэра о том, что смерть не противостоит жизни, а входит в нее как постоянная составляющая. Толстой хорошо знал Шопенгауэра, высоко ценил его философию и часто подчеркивал близость своего учения и шопенгауэрского (См.: Толстой Л. Т. 17/18. С. 681, 786).

²⁴ Вещь в себе (нем.).

²⁵ Речь идет о педагогическом журнале Л. Толстого «Ясная Поляна» (1861—1862). Как приложение к нему выходила серия «Книжки Ясной Поляны» для народного чтения.

²⁶ У нас есть семейное счастье, а все то большее, что нам обещают, суть зло (нем.).

²⁷ Создателями концепции «назад к Канту» были философы-неокантианцы А. Ланге (1828—1875) и О. Либман (1840—1912).

²⁸ Абсолютное сомнение (лат.).

²⁹ Имеется в виду статья Н. Михайловского «Жестокий талант» (Отечественные записки. 1882. № 9—10).

³⁰ Речь идет о статье Н. Михайловского «Прудон и Белинский» (1875) из цикла «Заметки профана».

Прудон Пьер Жозеф (1809—1865) — франц. социалист, теоретик анархизма, философ, социолог, экономист. Противник революционных преобразований, пропагандировал мирное переустройство общества путем реформы кредита и обращения. Соч.: «Что такое собственность?» (1840), «Система экономических противоречий, или Философия нищеты» (1848).

³¹ Сочинения Н. К. Михайловского. СПб., 1896. Т. 1. С. 1.

³² Вечнее меди (лат.).

³³ Я ненавижу этих разбойников (фр.).

³⁴ Заслуженная награда (лат.).

³⁵ Имеется в виду книга Г. Брандеса «Уильям Шекспир» (1896). *fabula docet* — басня учит (лат.) — формула, которой вводится в басню нравоучение.

³⁶ Искусство будущего (нем.).

³⁷ Король умер, да здравствует король (фр.).

³⁸ Воля к власти (нем.).

³⁹ На войне как на войне (фр.).

⁴⁰ В устах Мити Карамазова (героя романа Достоевского «Братья Карамазовы») имя «Бернар» становится нарицательным обозначением позитивистского сознания.

⁴¹ *Ренан Жозеф* (1823—1892) — французский писатель, востоковед, в «Истории происхождения христианства» (1863—83) пытался осмыслить евангельские легенды, устраняя из них все сверхъестественное.

⁴² Они, фанатики социальной справедливости, заявляющие с готовностью, что если мир несправедлив или не способен таковым стать, лучше было бы, чтобы он подвергся самоуничтожению: манера мышления крайне ложная, но весьма плодотворная; ибо подобно всем доктринам отчаяния она дает рост героизму и грандиозному пробуждению человеческих сил (*фр.*).

⁴³ В статье Михайловского «Литературные и журнальные заметки» (Отечественные записки. 1873. № 1. Отд. 2) речь шла о современной публицистике, которая, превознося развитие промышленности и хозяйства, тем самым «радует за нищету».

⁴⁴ Все аргументы суть аргументы, апеллирующие к эмоциям (*лат.*).

⁴⁵ Искренне (*лат.*).

⁴⁶ См. прим. 14 к ст. А. Волынского.

⁴⁷ В периоды обострения болезни рядом с Ницше была его сестра Элизабет Ферстер (1843—1939) (будущий биограф и издатель Ницше), а также друзья: Франц Овербек (1837—1905), Петер Гаст (1854—1918), Ипполит Тэн (1826—1893).

⁴⁸ В предисловии к «Человеческому, слишком человеческому» Ницше писал: «Когда я... выражал свое благоговение перед первым и единственным своим учителем, великим Артуром Шопенгауэром... я уже больше ни во что не верил... не верил и в Шопенгауэра... даже моя победная, торжествующая речь в честь Рихарда Вагнера... была в сущности выражением почтения и благодарности отрывку из моего прошлого... стало быть, в сущности, разрывом, прощанием» (Ницше, II, 370).

⁴⁹ Смысл существования (*фр.*).

⁵⁰ Все обусловлено различием во взглядах (*нем.*).

⁵¹ Имеется в виду тайная секта ассасинов, созданная в IX веке в Персии как оппозиция исламскому правосерию. В X—XI веках, не брезгуя никакими средствами в борьбе за власть, ассасины создали свое государство, разгромленное крестоносцами. Часто становились наемными убийцами. В XIX веке их имя употреблялось как нарицательное.

⁵² Признаться рад я слышать,
Что Карлос все мои советы ненавидит,
Однако с огорченьем узнаю,
Что он их презирает (*нем.*)

(Ф. Шиллер. «Дон Карлос»)

⁵³ Кожная язва (*фр.*).

⁵⁴ Принципиальная разница во взглядах (*нем.*).

⁵⁵ Иссушенные кости, внимлите слову Господа (*лат.*).

⁵⁶ Непорочное зачатие (*лат.*).

⁵⁷ *Цирцея* (Кирка) — в греческой мифологии волшебница, обратившая в свиней спутников Одиссея, а его самого удерживавшая на острове Эя в течение года; перен. — коварная обольстительница.

⁵⁸ Уэвелль Уильям. (1794—1866) — английский математик, философ-неокантианец. С его критикой Джон Стюарт Милль выступил в книге «Система логики» (1843). Уэвелль отвечал статьей «Об индукции» (1844).

⁵⁹ Знать, чтобы предвидеть (фр.).

⁶⁰ Выступает величественный и очень сильный осел (лат.).

⁶¹ Не смеяться, не плакать, не клясть, а понимать (лат.) (Спиноза Б. Политический трактат).

⁶² В первую очередь (фр.).

⁶³ «Другая танцевальная песнь» (нем) (Ницше Ф. Так говорил Заратустра. Ч. 3).

⁶⁴ «Самый тихий час», «Выздоровливающий», «Семь печатей (или: пение о Да и Аминь)» (нем.).

⁶⁵ Искусство для искусства (фр.).

⁶⁶ Пусть исчезнет мир, да будет философия, да будет философ, да буду я... (лат.).

⁶⁷ Цицерон Марк Туллий (106—43 до н. э.) — рим. полит. деятель, оратор и писатель, сторонник респ. строя. Его сочинения — источник сведений об эпохе гражд. войн в Риме.

⁶⁸ Генрих IV (1553—1610) — французский король с 1589 (фактически с 1594). С 1562 король Наварры (Генрих Наваррский).

⁶⁹ См. прим. 4 к настоящей статье.

С. Л. Франк

Фр. Ницше и этика «любви к дальнему»

Впервые: Проблемы идеализма. Сборник статей. М.: Московское Психологическое общество, 1902. С. 137—195. Публикуется по: Франк С. Л. Сочинения. М.: Правда, 1990. С. 9—64.

Рецензии: Луначарский А. В. // Образование. 1903. № 2; Волжский // Журнал для всех. 1904. № 4; Курьер. 1903. № 11. С. 3; Философов Д. Проповедь идеализма: Сборник «Проблемы идеализма» // Новый путь. 1903. № 10. С. 177—184; Ш. С. Франк, Ф. Ницше и этика любви к дальнему (Сборник «Проблемы идеализма») // Новый путь. 1903. № 3. С. 206—216.

Семен Людвигович Франк (1877—1950) — крупнейший отечественный метафизик, представитель религиозной философии всеединства, один из главных редакторов полного собрания сочинений Ницше, издание которого было начато «Московским книгоиздательством» в 1909 году.

Творчество Ницше оказало решающее воздействие на философа: уже став именитым мыслителем, Франк в мемуарах описал историю своего обращения к идеям Ницше: «Зимой 1901—02 гг. мне случайно попала в руки книга Ницше “Так говорил Заратустра” <...> с этого момента я почувствовал реальность духа, реальность глубины в собственной душе — и без каких-либо особых решений моя внутренняя судьба определилась. Я стал “идеалистом”, не в кантианском смысле, а идеалистом-метафизиком, носителем некоего духовного опыта, открывшего доступ к незримой

внутренней реальности бытия» (Франк С. Предсмертное. Воспоминания и мысли // Сборник памяти С. Л. Франка. Мюнхен, 1954. С. 8).

Статья «Ф. Ницше и этика “любви к дальнему”» — первая серьезная философская работа двадцатипятилетнего мыслителя. Основную цель своего сочинения он определял так: «Характеристика учения Ницше как этического идеализма» (Франк С. Предисловие к сб.: Философия и жизнь. Этюды и наброски по философии культуры. СПб., 1910. С. 3) Франк сделал казавшийся парадоксальным многим из его современников вывод о том, что учение Ницше представляет собой не что иное, как «нравственный кодекс жизни героя, впервые написанное евангелие для людей творчества и борьбы» (Франк С. Фр. Ницше и этика «любви к дальнему» // Франк С. Сочинения. М.: Правда, 1990. С. 21), «этику активного героизма» (Там же. С. 25) и даже «нравственный императив самопожертвования» (Там же. С. 23).

Главной заслугой Ницше Франк считал выработку новой этической системы, в основе которой лежит принцип «любви к вещам и призракам» — впервые выделенный германским философом вид нравственного чувства, равноудаленный, по мысли Франка, как от эгоизма, так и от альтруизма, и по своему этическому значению претендующий на большую ценность, нежели любовь к людям. (Франк взял понятие «любовь к призракам» из знаменитого изречения Заратустры: «Выше, чем любовь к ближнему, стоит любовь к дальнему и грядущему; еще выше, чем любовь к человеку, ценю я любовь к вещам и призракам» (Ницше Ф. Так говорил Заратустра. М.: Прогресс, 1994. С. 86)). Речь идет о любви к отвлеченным ценностям — истине, справедливости, свободе, религиозному или нравственному идеалу, красоте, чести.)

Несмотря на тот факт, что дальнейшая интеллектуальная эволюция философа привела его к не столь безоговорочному принятию взглядов германского мыслителя, как это было в первой апологетической статье, Франк и в последующем своем творчестве продолжал обращаться к идеям Ницше (см.: Свет во тьме. Опыт христианской этики и социальной философии. Париж, 1949; Реальность и человек, метафизика человеческого бытия. Париж, 1956).

¹ Грядущее и наиотдаленнейшее да будут причиной нынешнего дня твоего...

Братья мои, не подаю вам совет любить ближнего своего, — подаю совет любить наиотдаленнейшего своего. — Так говорил Заратустра. (Ницше Ф. Так говорил Заратустра / Пер. А. В. Михайлова. Ч. 1. Гл. «О любви к ближнему»).

² Я не люблю ближнего вблизи — пусть убирается ввысь и вдаль! Иначе как бы он стал моей звездой? (Ницше Ф. Веселая наука / Пер. А. В. Михайлова. Афоризм 30. (Сочинение «Fröhliche Wissenschaft» С. Франк переводит как «Радостная наука», — так называлась в Средние века поэзия трубадуров — *Gaya scienza*; общеприятый перевод — «Веселая наука». Далее в тексте статьи особенности авторского перевода сохранены.)

³ «Так говорил Заратустра». Ч. 1. Гл. «О радостях и страстях».

⁴ Постоянная гражданская война (нем.).

⁵ Всякая любовь есть страдание (нем.).

⁶ См.: Чаадаев П. Я. Сочинения. М., 1989. С. 139.

⁷ Зиммель Георг (1858—1918) — немецкий философ, социолог, представитель «философии жизни», автор работ: Ф. Ницше: Этико-философский силуэт. Одесса, 1898; Модернизированная нравственность: Философия Ф. Ницше // Политико-историческая и популярно-научная библиотека. СПб., 1907. № 12.

⁸ Речь идет о героях сатирических произведений М. Е. Салтыкова-Щедрина «Господа ташкентцы» и «В среде умеренности и аккуратности».

⁹ Смерть; Переход (нем.).

¹⁰ Самой по себе (нем.).

¹¹ Г. Гейне «Anno» (1829).

¹² Противоречие в определении (лат.).

¹³ Ювенал Децим Юний (ок. 60 — ок. 127) — римский поэт-сатирик.

Свифт Джонатан (1667—1745) — английский писатель и политический деятель, автор знаменитых сатир и памфлетов.

¹⁴ Любовь к наидальнейшему нашему и грядущему выше любви к ближнему нашему, и еще выше любви к людям в моих глазах любовь к делам и привидениям (нем.) (Пер. А. В. Михайлова).

¹⁵ Принцип, сформулированный родоначальником утилитаризма, английским мыслителем Иеремией Бенхамом (1748—1832) в работе «Отрывок о правительстве».

¹⁶ В первую очередь (фр.).

¹⁷ Третьего не дано (лат.).

¹⁸ Г. Зиммель «Философия денег» (1900).

¹⁹ Меткое слово (нем.).

²⁰ В общем и целом (нем.).

²¹ Смысл существования (фр.).

²² Иеринг Рудольф фон (1818—1892) — немецкий юрист, трактовавший право как юридически защищенный практический интерес.

Уорд Лестер (1841—1913) — один из основателей американской социологии, автор популярных в России того времени книг «Психические факторы цивилизации» (М., 1897), «Очерк социологии» (М., 1901).

²³ Основная тема (лат.).

²⁴ В силу этого (лат.).

²⁵ Кому выгодно? (лат.).

²⁶ Пусть свершится правосудие, даже если погибнет мир (лат.).

²⁷ Пусть торжествует польза, даже если погибнет правосудие (лат.).

²⁸ Благо народа — высший закон (лат.).

²⁹ Любовь ваша к жизни да будет любовью к высшей вашей надежде, а высшая надежда да будет высшей мыслью вашей жизни...

— Где же молния, язык которой лизнет вас? Где безумие, чтобы привить вам его? Се учу вас надчеловеку: он — молния, он — безумие! (нем.) (Ницше Ф. Так говорил Заратустра / Пер. А. В. Михайлова).

³⁰ До последнего предела (лат.).

³¹ Надсон С. Я. (1862—1887) — русский поэт. Речь идет о стихотворении «Нет, я больше не верую в ваш идеал...» (1883).

³² Многие, слишком многие (*нем.*).

³³ С известными оговорками (*лат.*).

³⁴ *Карлейль Томас* (1795—1881) — английский историк, философ и публицист; выдвинул концепцию «культы героев», являющихся носителями божественного предназначения и духовными творцами истории. Автор знаменитой книги «Герои, почитание героев и героическое в истории» (1840, рус. пер. 1891).

³⁵ *Брут Марк Юний* (85—42 до н. э.), в Др. Риме глава (вместе с Кассием) заговора против Цезаря. По преданию, одним из первых нанес ему удар кинжалом, возглавил республиканцев в борьбе со 2-м триумвиратом; потерпев поражение, покончил с собой.

³⁶ Речь идет о трагедии У. Шекспира «Юлий Цезарь» (1599).

Е. В. де Роберти

Ницше: его философия, его социология
(Опыт общей характеристики)

Публикуется по первому изданию: Научное обозрение. 1903. № 2. С. 13—31; № 3. С. 121—141.

Евгений Валентинович де Роберти (Де Роберти де Кастро де ла Серда; 1843—1915) — социолог, публицист, общественный деятель, профессор Русской высшей школы в Париже, Психоневрологического института в Петербурге (1908—1915).

Статью составляют две лекции, прочитанные автором на Русских высших курсах в Париже в 1902 г. В самом начале работы де Роберти объявляет своей задачей представить будущим историкам мысли свидетельство современника о сущности ницшеанства — одного из самых модных течений мысли рубежа XIX—XX столетий. Однако его труд фактически представляет собой добротное, хотя порой и спорное по своим выводам, научное исследование философии Ницше — «Дон-Кихота общей мысли века» с позитивистской точки зрения. Очерк содержит глубокий критический анализ идей философа и интересные исторические параллели (Спиноза, Бисмарк, М. Штирнер и др.). Автора интересует не личность Ницше, перипетии его трагической судьбы, а собственно творчество — «объективные... составные части его философии и социологии».

Центральным пунктом философии Ницше де Роберти считает проблему свободы, антиномию науки и свободы: «Миропонимание Ницше в главных своих частях — теории познания и этике выдвинуло на первый план вопрос: не может ли абсолютная свобода заменить нам наше ограниченное знание...».

Де Роберти видит в Ницше прежде всего полемиста-логика, стремящегося, не всегда успешно, подчинить инстинкт рассудку.

Ставя Ницше в один ряд с такими мастерами строгих рассуждений как Конт, Милль и Спенсер, де Роберти замечает, что немецкого философа выгодно отличает способность не только строить логически верные умозаключения, но и наблюдать. Смелость же суждений в области нравственности автор выводит из идеи прогресса, пронизывающей оптимистически окрашенное творчество Ницше.

¹ *Бэн Александер* (1818—1903) — английский психолог, представитель ассоцианизма, основатель журнала «Майнд» (1876). Способствовал развитию экспериментальной психологии.

Льюис Джорж Генри (1817—1878) — английский журналист, литературный критик и философ-позитивист, медик, популяризатор науки.

² Герои неоконченного сатирического романа Г. Флобера «Бувар и Пекюше» (1881).

³ См. прим. 8 к ст. Преображенского.

⁴ *Лассаль Фердинанд* (1825—1864) — немецкий политический деятель, социалист, публицист.

⁵ Образ жизни (лат.).

⁶ Соч. Ф. Ницше «Утренняя заря».

⁷ Ручное домашнее стадное животное (нем.).

⁸ Потенциальная; актуальное (лат.).

⁹ *Рэскин Джон* (1819—1900) — английский писатель, теоретик искусства, идеолог прерафаэлитов.

¹⁰ Боги младшего рода (лат.).

¹¹ *Брюнетьер Фердинанд* (1849—1906) — французский критик, историк и теоретик литературы. Смену литературных направлений и эстетических вкусов объяснял художественными устремлениями творческой личности.

¹² Чистая доска (лат.).

¹³ *Готье Теофиль* (1811—1872) — франц. писатель и критик, сторонник теории «искусства для искусства», один из основателей «Парнаса» (кн.: «Новое искусство» (1852), «Капитан Фракасс» (1863) и др.).

¹⁴ *Пастер Луи* (1822—1895) — французский ученый, основоположник современной микробиологии и иммунологии.

Е. Н. Трубецкой

Философия Ницше. Критический очерк

Публикуется по первому изданию: Вопросы философии и психологии. 1903. № 66. С. 1—36; № 67. С. 190—230; № 68. С. 256—290; № 69. С. 329—378.

Рецензия: *Философов Д.* Профессор Евгений Трубецкой о Ницше // Новый путь. 1903. № 2. С. 167—170.

Кн. Евгений Николаевич Трубецкой (1863—1920) — философ, правовед, религиозный и общественный деятель; профессор Киевского (1897—1905) и Московского (1905—1917) университетов, один из организаторов Психологического общества при Московском университете и Религиозно-философского общества памяти Вл. Соловьева. Издатель (совместно с братом кн. С. Н. Трубецким) «Московского еженедельника» (1906—1910), инициатор и участник книгоиздательства «Путь» (1910—1917).

Книга Трубецкого — одна из наиболее полных и подробных работ по философии Ницше в России — занимает ведущее место по цитируемости в отечественном ницшеведении начала XX столетия.

Исследование написано с религиозно-либеральных позиций: автор продолжает линию Лопатина—Грота—Соловьева «contra Ницше». Однако в духе своего времени (а к 1903 году в России уже сложилась и обрела силу про-ницшеанская литературная традиция) Трубецкой не отказывает немецкому мыслителю в философском и художественном даровании, и даже отмечает ряд позитивных моментов его учения: призыв к пересмотру современных культурных и моральных ценностей, протест против измельчания и вырождения современного человека, поиск идеала разумной и нравственной личности. Руководящий мотив творчества Ницше Трубецкой определяет как искание смысла жизни с позиции продуманного до конца атеизма. Именно в атеизме, по его глубокому убеждению, и коренится ницшевский пафос презрения к человеку и культуре. Трубецкой ставит своей задачей опровержение «выпадов» Ницше против современной цивилизации, религиозных верований, философских идей и социально-этических идеалов века. В фокусе исследования оказываются практически все центральные проблемы философии Ницше: метафизика, гносеология, этика, религия, социальные и политические вопросы. Острые критики Трубецкой направляет против сочетания в учении Ницше противоположных тезисов, называя его творчество «лабиринтом противоречий», главным из которых исследователь считает соседство философского пессимизма с оптимистической верой в смысл жизни, высшее назначение человека. Свой анализ Трубецкой строит по принципу триады: сначала дается изложение взглядов Ницше по определенному вопросу, затем следует критика данного положения с привлечением цитат из самого же Ницше, а в заключение делается вывод об искусственности и безжизненности его суждений.

¹ См. рус. переводы: *Риль А.* Фридрих Ницше как художник и мыслитель. СПб., 1898; *Файгингер Г.* Ницше как философ. СПб., 1913; *Гаст П.* Предисловие к сочинению Ф. Ницше «Так говорил Заратустра» // *Жизнь.* 1898. № 35—36.

² Трубецкой переводит название сочинения Ницше «Menschliches, Allzumenschliches» (общепринятый пер. «Человеческое, слишком человеческое») как «Человеческое, чересчур человеческое».

³ Трубецкой переводит название сочинения Ницше «Fröhliche Wissenschaft» (общепринятый пер. «Веселая наука») как «Радостная наука».

⁴ *Файгингер Ганс* (1852—1933) — немецкий философ, разработчик концепции фикционализма, популяризатор кантианства, комментатор «Критики чистого разума». Автор книг: «Ницше как философ» (1902), «Философия отрицания» (1901).

⁵ После опыта (*лат.*).

⁶ *Протагор* из Абдеры (ок. 490 — ок. 420 до н. э.) — древнегреческий философ, виднейший из софистов. Исходя из учения Гераклита о всеобщей текучести вещей, утверждал субъективную обусловленность знания и выдвинул тезис: «Человек есть мера всех вещей, существующих, что они существуют, несуществующих, что они не существуют».

⁷ *Элеаты* — древнегреческая философская школа кон. VI—V вв. до н. э., в которую входили Парменид, его ученик Зенон Элейский (оба из г. Элея в современной Италии) и Мелисс Самосский. В учении элейской

школы заметно влияние идей Ксенофана и ранних пифагорейцев. Элеаты учили, что чувства дают людям недостоверное знание, и стремились постичь истину о мире силой разума.

⁸ *Кратил из Афин* (2-я. пол. V в. — нач. IV в. до н. э.) — древнегреческий философ, последователь Гераклита и учитель Платона; гл. персонаж платоновского диалога «Кратил». Признавал всеобщую изменчивость вещей, отрицая какую-либо возможность правильно назвать вещь, и предпочитал указывать на нее пальцем.

⁹ *Софисты* — условное обозначение группы древнегреческих мыслителей сер. V — 1-й пол. IV вв. до н. э. Профессиональные учителя философии и красноречия (Протагор, Горгий, Гиппий, Продик, Антифонт, Критий и др.). Для софистов характерно перемещение интересов от поиска абсолютной истины о мире к выработке практических рецептов поведения человека в обществе (критика традиционной морали, скептическая теория познания, риторическая, логическая и лингвистическая теория «убедительной речи»).

¹⁰ *Демокрит* из Абдеры (ок. 460 до н. э. — год смерти неизвестен) — древнегреческий философ-атомист и ученый-энциклопедист. Ученик Левкиппа и пифагорейцев. Его философия — прототип материализма.

¹¹ См. рус. перевод: *Андреас-Саломе Лу. Ф.* Ницше в своих произведениях: Очерк // Северный вестник. 1896. № 3—5.

Андреас-Саломе Л. Г. (1861—1937) — немецкая поэтесса и писательница рус. происхождения, личный друг Ницше.

¹² *Катилина* (ок. 108—62 до н. э.) — римский претор в 68 г. В 66—63 гг. пытался захватить власть, привлекая недовольных обещанием касации долгов. Заговор был раскрыт Цицероном.

¹³ Веселое чудовище представляет большую ценность, чем занудный sentimentalный человек (*лат.*).

¹⁴ *Фихте Иоганн Готлиб* (1762—1814) — немецкий философ, общественный деятель, представитель немецкого классического идеализма, профессор Иенского (1794—99) и Берлинского (1800—10) университетов. Вслед за Кантом считал, что философия должна быть фундаментом всех наук — «учением о науке» (гл. соч. «Наукоучение»). Отвергал кантовскую «вещь в себе». Центральное понятие его философии — деятельность безличного всеобщего «самосознания», «Я», полагающего себя и свою противоположность — мир объектов, «не-Я».

¹⁵ *Шеллинг Фридрих Вильгельм* (1775—1854) — немецкий философ, представитель немецкого классического идеализма. Был близок иенским романтикам, исходя из учения Фихте развивал принципы диалектики природы как живого организма, бессознательно-духовного творческого начала, восходящей системы ступеней («потенций»), характеризующейся полярностью, динамическим единством противоположностей. Метод усмотрения этого единства — интеллектуальная интуиция, присущая филос. и худ. гению. Гл. соч.: «О мировой душе» (1798), «Система трансцендентального идеализма» (1800), «Философия искусства» (1803), «Философия и религия» (1804).

В. И. Иванов

Ницше и Дионис

Публикуется по первому изданию: Весы. 1904. № 5. С. 17—30.

Учение Ницше оказало определяющее влияние на Вячеслава Ивановича Иванова (1866—1949) — выдающегося отечественного литератора, философа, поэта, основателя и теоретика религиозного символизма.

Решающую роль в обращении Иванова к текстам Ницше сыграла его глубокая укорененность в античной традиции, стремление к мистическому постижению окружающей действительности; наиболее существенными для Иванова явились размышления Ницше о «Дионисово-аполлонийском гении». Ницшевское учение о дихотомии аполлонийского и дионисийского начал Иванов использовал для обоснования своей историсофской концепции.

Центральным для Иванова стал образ Диониса, воспринятого не только как первопринцип творческой энергии, объединяющий культуру и человека, но и как живое религиозное начало — «бог страдающий и ликующий», во многом благодаря ему на страницах толстых журналов Москвы и Петербурга начала века появилось и часто мелькало имя Диониса. (См.: «О Дионисе орфическом» (Русская мысль. 1903. № 11), «Эллинская религия страдающего бога» (Новый путь. 1904. № 1—3, 5, 7), «Вагнер и Дионисово действо» (Весы. 1905. № 2), «О Дионисе и культуре» (Иванов В. По звездам. СПб., 1909), «О существе трагедии» (Иванов В. Борозды и межи. М., 1916) и пр.) В стихии ницшеанско-дионисийского гения, боге хаотического смещения и «ночной стороны души», боге восторженного исступления, крушащего границы между человеком и внешним миром, Иванов уловил возможность спасения от индивидуализма и рационализма европейской цивилизации, тяготящей душу современного «теоретического» человека мертвенностью отчужденных от «живой жизни» культурных форм. Вновь явленный Ницше миру дионисизм мог бы, по Иванову, стать способом преодоления культурного кризиса, способствуя «рождению» из личного опыта человека — опыта сверхличного. К концу 1910-х годов, под влиянием усилившихся православных настроений, в интерпретации Ивановым дионисизма четко обозначились христологические акценты.

Именно учение Ницше о Дионисе и сверхчеловеке, получившее у Иванова название «мистический сверхиндивидуализм», стало мостом от индивидуализма к принципу вселенской соборности. Ницше был воспринят философом как провозвестник новой «соборной» религиозной культуры будущего. В противоположность В. Соловьеву, Иванов видел в сверхчеловеке Ницше предшественника Христа, а в отличие от Ницше — не противопоставлял Диониса Христу, полагая, что христианство, сменив умирающее язычество, вобрало в себя его мудрость. По мысли Иванова, именно Ницше в тоне и стиле мессианизма приблизил образ сверхчеловека к божественному образу Христа.

¹ Павсаний — древнегреческий писатель II в. н. э., автор «Описания Эллады» в 10 книгах. Рассказ о Эврипиде, сыне Эвемона, царе Ормении, приведенный Ивановым, содержится в VII части («Ахайя»), XIX главе книги Павсания.

² Главным местом почитания олимпийского бога Аполлона в Греции был храм в Дельфах, где восседавшая на треножнике жрица-прорицательница (Пифия) сообщала в экстазе предсказания.

³ См. прим. 2 к ст. В. Чуйко.

⁴ Начиная с соч. «Рождение трагедии из духа музыки (1872)», Дионис для Ницше — главный символ мистерии человеческой жизни, исток культуры древней Греции. Учение о Дионисе Ницше использовал для обоснования своей историософской концепции.

⁵ См.: Псалтырь. Пс. 28.

⁶ Так утверждает трагедия! (*лат.*).

⁷ *Мойры* (на греческом букв. «часть», «доля», отсюда «участь», которую получает каждый при рождении), в греческой мифологии богини судьбы.

⁸ *Палимпсест* — древняя рукопись, написанная на пергамене.

⁹ См. соч. Ницше «Ессе homo», гл. «Почему я пишу такие хорошие книги»: «...я смею утверждать, что у меня самые маленькие уши».

¹⁰ См. ст. В. Соловьева «Словесность или истина?» (наст. изд., с. 290).

¹¹ *Германн Готфрид* (1772—1848) — немецкий филолог, профессор Лейпцигского университета, сторонник эстетическо-формального понимания филологии в целом и античности в частности.

¹² *Мюллер Карл Отфрид* (1797—1840) — немецкий ученый, профессор Геттингенского университета, представитель историко-филологического подхода к изучению истории древности.

¹³ *Бек Август* (1785—1867) — немецкий ученый, профессор Берлинского университета, представитель историко-филологического подхода к изучению истории древности.

¹⁴ *Велькер Фридрих* (1784—1868) — немецкий филолог, профессор Боннского университета, специалист по греческой словесности и археологии.

¹⁵ *Ричль Фридрих* (1806—1876) — немецкий филолог, крупнейший специалист по систематическому изучению архаической латыни. В 1864 г. Ницше изучал классическую филологию в Бонском, а затем в Лейпцигском университетах под руководством Ричля. В 1869 г. Ницше получил профессию в Базельском университете по рекомендации Ричля.

¹⁶ Речь идет о цикле статей 1868—1869 гг. по источниковедению и текстологии Диогена Лаэртского и соч. «Флорентийский трактат о Гомере и Гесиоде» (1870), которые Ницше опубликовал в «Рейнском научном журнале».

Диоген Лаэртский (первая половина III в. н. э.) — афинский грамматик, автор единственной дошедшей до настоящего времени «истории философии», написанной в античности, состоящей из 10 книг.

Гесиод (VIII—VII вв. до н. э.) — первый, известный по имени, др.-греч. поэт. Поэмы: «Труды и дни», «Теогония».

¹⁷ *Лисей* (разрешитель) — один из постоянных эпитетов Диониса в литературе орфиков. См.: *Иванов В.* О Дионисе орфическом // Русская мысль. 1913. № 11.

¹⁸ А. С. Пушкин. «В начале жизни школу помню я...» (1830).

¹⁹ *Атман* — одно из центральных понятий индуизма, индивидуальное духовное начало; начиная с Упанишад утверждается тождество атмана с брахманом — космическим духовным началом.

²⁰ Большинство отечественных исследователей полагало, что термин *Übermensch* Ницше заимствовал из «Фауста» Гете, вложив в него самостоятельное содержание.

²¹ *Гете*. Фауст. II, 4704—4714.

²² *Ликург* — в греческой мифологии сын царя эдонов во Фракии, воспротивившийся введению культа Диониса. Был в наказание за это ослеплен Зевсом.

В. М. Хвостов

Этика Ницше

Публикуется по первому изданию: Русская мысль. 1905. № 7. С. 46—79; № 12. С. 11—41.

Вениамин Михайлович Хвостов (1868—1920) — философ, правовед, преподаватель методологии истории и истории этики, профессор Московского университета и Высших женских курсов.

Работа Хвостова представляет собой одно из самых содержательных и добротных исследований моральной философии Ницше в России начала века. Автор, не будучи апологетом Ницше, но и не причисляя себя к лагерю его суровых оппонентов, подробно анализирует эволюцию нравственных воззрений философа, размышляя над спецификой ницшевской доктрины «иммориализма». Свою задачу исследователь видит не в критической оценке мировоззрения Ницше вообще, а в содержательном разборе главных положений его этики. Очерк носит обобщающий характер, в нем представлен обзор основной отечественной (Е. Трубецкой, Е. де Роберти и др.) и зарубежной (Л. Циглер, А. Дреус, А. Риль, А. Лихтенберже) литературы о Ницше, а в заключительном разделе, посвященном рассмотрению положительных и отрицательных сторон философии и этического учения немецкого философа, наряду с оригинальными идеями автора суммированы мнения российских критиков Ницше практически всех идейных ориентаций.

Метод исследования автор сам определяет как «генетический» — исходящий из предпосылки, что «у Ницше была, строго говоря, не одна философия, а несколько», поскольку от этапа к этапу творческого пути менялись основы его воззрений, и соответственно им менялись выводы по отдельным вопросам. Хвостов показывает, что интерес Ницше к вопросам этики постепенно возрастал по мере развития его учения (и в той же мере увеличивалась его антипатия к господствующей христианской морали любви и сострадания). Наиболее интересной для себя и значительной, с точки зрения этической доктрины, исследователь считает в творчестве Ницше «эпоху Заратустры» — время переоценки ценностей и проповеди сверхчеловека, когда отношение Ницше к общепринятым нормам морали становится радикально отрицательным. Однако Хвостов более чем скепичен в своих суждениях относительно содержания новой «свободной и творческой морали», провозглашенной Ницше: «В конечном результате

Ницше проповедует власть для власти и не влагает в это понятие никакого положительного содержания». При этом в этике Ницше автор признает наличие элементов «здоровой» морали, например, концепция любви (к дальнему) и связанная с ней идея долга. Главными заслугами этического учения Ницше Хвостов считает честную и страстную критику современной культуры, привлечение внимания к значению эстетического элемента в области этики, оптимистичность мирозерцания, а также протест против утилитаризма и эвдемонизма в этике.

¹ См. рус. перевод: *Фулье А. Ницше и имморализм*. СПб., 1905.

Фулье Альфред (1838—1912) — французский философ, объединявший идеи волюнтаризма с принципами позитивизма; сторонник органич. школы в социологии, автор кн.: «Ницше и имморализм» (рус. перев. 1905), «Социальные идеи Ницше» (рус. перев. 1905).

² *Циглер Леопольд* (1881—1958) — нем. философ, близкий по взглядам к философии жизни. Его мировоззрение сформировалось под влиянием идей Ф. Ницше, Э. Гартмана и А. Дрекса.

Дрекс Артур (1865—1935) — немецкий философ, представитель школы мифологического происхождения религии; автор работ: «Основы философской системы Э. Гартмана» (1902), «Философия Ницше» (1904), «История монизма в древности» (1913), «Происхождение христианства из гностицизма» (1924) и др.

³ См. публикацию Е. Трубецкого в настоящем издании.

⁴ Любовь к ближнему; любовь к дальнему (*нем.*).

⁵ *Теогнис из Мегары* (540—600 до н. э.) — древнегреческий элегический поэт.

⁶ *Майя* — в ведийской мифологии — действительность, понимаемая как греза божества, а мир как божественная игра; способность к перевоплощению, иллюзорность бытия, метаморфоза.

⁷ См. прим. 4 к ст. В. Иванова.

⁸ В первую очередь (*фр.*).

⁹ Помни о смерти. Помни о жизни (*лат.*).

¹⁰ Вступает Заратустра (*лат.*).

¹¹ *Пифагорейцы* (VI—IV вв. до н. э.) — последователи древнегреческого философа и религиозно-нравственного реформатора Пифагора, основавшего в г. Кротоне пифагорейский союз — свободную религиозную общину, сосредоточенную главным образом на проблеме спасения, научно-философскую школу и политическую партию.

¹² Стихотворение из части третьей сочинения Ницше «Так говорил Заратустра», гл. «Другая танцевальная песнь».

Ср. переводы:

Раз!

О, внемли, друг!

Два!

Что полночь тихо скажет вдруг?

Три!

«Глубокий сон сморил меня, —

Четыре!
 Из сна теперь очнулась я:
 Пять!
 Мир так глубок,
 Шесть!
 Как день помыслить бы не смог.
 Семь!
 Мир — это скорбь до всех глубин, —
 Восемь!
 Но радость глубже бьет ключом!
 Девять!
 Скорбь шепчет: сгинь!
 Десять!
 А радость рвется в отчий дом, —
 Одиннадцать!
 В свой кровный, вековечный дом!»
 Двенадцать!

(Пер. Ю. Антоновского // Ницше, II, 165—166).

Раз!
 О муж! внимай!
 Два!
 Что говорит глубь-полночь, знай!
 Три!
 «Спала... был срок —
 Четыре!
 Глубокий сон разбил звонарь: —
 Пять!
 О, мир глубок,
 Шесть!
 И глубже, чем дню дан намек.
 Семь!
 Скорбь — мир глубин —
 Восемь!
 Но радость глубже в мир вошла:
 Девять!
 Стон скорби: «Сгинь!»
 Десять!
 Но радость к вечности стрела —
 Одиннадцать!
 — к глубокой вечности стрела!»
 Двенадцать!

(Пер. Я. Голосовкера // Ницше Ф. Так говорил Заратустра. М.: Прогресс, 1994. С. 274).

¹³ Я самейший (*лат.*).

¹⁴ Да будет благо народа верховным законом (*лат.*).

¹⁵ См. комметарий к ст. де Роберти в настоящем издании.

¹⁶ Бессмыслица (*лат.*).

¹⁷ «Неудавшиеся гении» (*нем.*).

Лампрехт Карл (1856—1915) — немецкий историк, автор много- томной «Истории Германии». Уделял внимание истории экономики, об- ществ, отношений, культуры; критиковал с либерально-позитивистских позиций «школу Ранке».

А. Белый

Фридрих Ницше

Впервые: Вesy. 1908. № 7. С. 45—50; № 8. С. 55—65; № 9. С. 30— 39. Публикуется по: *Белый А.* Символизм как миропонимание, М., 1994. С. 177—195.

Андрей Белый (псевд. Бориса Николаевича Бугаева; 1880—1934) — философ, теоретик символизма, поэт, публицист, литературовед, высоко ценил Ницше прежде всего как художника религиозной ориентации, наиболее полно раскрывшего преимущества «телеологического символиз- ма».

Ко времени написания очерка всеобщее увлечение Ницше в России на- чало угасать. В силу огромной популярности его творчества идеи Ницше стали порой использоваться в превращенной форме второсортными сочи- нителями, отдающими дань моде. Чувствуя снижение философии Ницше в популярных беллетристике и публицистике, Белый выступил в защиту его идей, против «ницшеанцев» — писателей стиля модерн. Сближая Христа и Ницше, «Так говорил Заратустра» и Евангелие, Белый утверж- дал, что Ницше — истинный символист, проповедник новой жизни, но- вых ценностей, преобразующих мир. Более того, он считал, что учение Ницше — это религия творчества жизни; немецкий мыслитель открыл миру новую истину, после которой уже нельзя говорить ни о христиан- стве, ни о языке, ни о безрелигиозной культуре. Ницшеанство объем- лет в себе все. Статья служит своеобразным манифестом «художественно- го символизма» А. Белого.

¹ *Бургхарт Яков* (1818—1897) — швейцарский историк и философ культуры. Ницше впервые встретился с ним в 1869 г. В соч. «Сумерки богов» Ницше назвал Бургхарта «глубочайшим из ныне живущих знато- ков культуры греков» (Ницше, II, 628).

² *Дейссен Пауль* (1845—1919) — немецкий ученый-индолог, школь- ный товарищ Ницше. Встреча, о которой идет речь, состоялась в 1887 г.

³ *Тэн Ипполит* (1828—1893) — французский литературовед, фило- соф, историк, корреспондент Ницше с 1886 г.

⁴ *Сфинкс* — в греческой мифологии крылатая полуженщина-по- лульвица, обитавшая на скале, близ Фив; задавала прохожим неразрешимую загадку и затем, не получив ответа, пожирала их.

⁵ *Шанкара* (Шанкараачария; 788—820) — религиозный философ средневековой Индии, реформатор индуизма.

Патанджали (приблизительно II в. н. э.—II в. до н. э.) — древнеин- дийский философ, основатель системы йога.

⁶ Откр. 2, 17.

⁷ *Авенариус Рихард* (1843—1896) — швейцарский философ, один из основоположников эмпириокритицизма.

⁸ *Лао-Дзы* (Лао Цзы, Ли Эр; IV—III вв. до н. э.) — автор древнекитайского трактата «Лао Цзы», канонического сочинения даосизма.

Магомет (Мухаммед; ок. 570—632) — основатель ислама, глава первого мусульманского теократического государства (в Аравии), почитается как пророк.

⁹ *Бокль Генри* (1821—1862) — английский историк и социолог-позитивист.

¹⁰ Матф. 26, 27—28.

¹¹ Иоан. 13, 34; Матф. 22, 39.

¹² Ср.: «Не мир Я пришел принести, но меч» (Матф. 10, 34).

¹³ Лук. 12, 49.

¹⁴ Матф. 11,30.

¹⁵ Иоан. 14, 10.

¹⁶ *Вотан* — верховный бог германской мифологии; одно из главных действующих лиц тетралогии Р. Вагнера «Кольцо Нибелунга».

¹⁷ Иоан. 16, 12—13.

¹⁸ См. коммент. 54 к ст. Л. Шестова «Достоевский и Ницше. Философия трагедии».

¹⁹ Матф. 18, 3.

²⁰ См.: Откр. 20, 4—7.

²¹ Матф. 9, 15.

²² *Геффдинг Харальд* (1843—1931) — датский философ и психолог.

²³ *Вундт Вильгельм* (1832—1920) — немецкий психолог, физиолог и философ.

²⁴ Матф. 11, 12.

²⁵ *Риккерт Генрих* (1863—1936) — немецкий философ-неокантианец, один из основателей баденской (фрейбургской) школы.

²⁶ «Боже мой, Боже мой! для чего Ты меня оставил? (*древнеевр.*) (Матф. 27, 46).

²⁷ *Скрябин А. Н.* (1871—1915) — русский композитор, пианист.

Регер Макс (1873—1916) — немецкий композитор, органист, музыкальный теоретик.

Штраус Рихард (1864—1949) — немецкий композитор и дирижер.

Дебюсси Клод (1862—1918) — французский композитор.

²⁸ *Боттичелли Сандро* (наст. имя Алессандро Филлипепи; 1445—1510) — итальянский живописец.

²⁹ *Деметра* — в греческой мифологии богиня плодородия, покровительница земледелия.

³⁰ *Карр Александр*, соученик А. Белого в младших классах гимназии. Уголовный процесс по его делу имел в России скандальную известность. См.: *Белый А.* На рубеже двух столетий. М., 1989. С. 314.

³¹ См. комментарий к ст. В. Соловьева.

³² Иоан. 16. 16—22.

³³ *Безант Анни* (1847—1933) — английская писательница, общественный деятель, одна из лидеров Теософского общества.

С. П. Знаменский

«Сверхчеловек» Ницше

Публикуется по первому изданию: *Вера и разум*. 1909. № 1. С. 1—19; № 2. С. 33—50; № 3/4. С. 67—79.

С. П. Знаменский (год рождения неизвестен — 1912) — религиозный публицист, священник, представитель обновленческого крыла русской православной церкви начала XX века, стремящегося по-новому истолковать христианское учение о человеке.

Статья Знаменского открывает новую страницу в истории отечественной ницшеаны. Это практически первое признание со стороны православного богослова, близко стоящего к официальной церкви, присутствия в учении Ницше ценных идей, способствующих выработке христианского идеала человека. Знаменский увидел в Ницше не морального нигилиста, а проповедника новой нравственности, лишенной духа утилитарности, которым проникнуто большинство современных этических учений. И хотя для Знаменского безусловно превосходство христианского идеала человека — Богочеловека над ницшевским сверхчеловеком — «суррогатом религиозной веры», все же учение Ницше, по его мнению, содержит два элемента, значительных для православной этики: провозглашение ценности индивидуальной личности, и понимание основной задачи жизни как развертывания заложенных в человеке сил и способностей.

На рубеже веков о ницшевской концепции сверхчеловека много писали и спорили, однако работа ««Сверхчеловек» Ницше» выделяется новизной подхода к проблеме и исследовательской добросовестностью. Знаменский одним из первых выступил против рассмотрения творчества Ницше в генетической связи с биопсихологией автора, за непредвзятое отношение к его наследию.

Если в ортодоксально-религиозной среде (см., например, ст. С. Левитского «Сверхчеловек (Uebersmensch) Ницше и человек Христа» // *Богословский вестник*. 1901. № 7—9) и представителями классического русского идеализма (см. статьи В. Соловьева и Е. Трубецкого в наст. изд.) сверхчеловек Ницше был воспринят как воплощение злого начала, то Знаменский — представитель «нового религиозного сознания» — выступил категорически против интерпретаций, признающих сверхчеловека олицетворением сатаны, прообразом антихриста. Ницшевский сверхчеловек для Знаменского — художественно-образное воплощение этических идеалов. Называя Ницше «протестантом окружающей жизни», Знаменский видел в учении о сверхчеловеке прежде всего провозглашение свободы творчества в области морали, страстную борьбу с вырождением религиозно-нравственных понятий и чувств, вызов, брошенный моральному лицемерию и ханженству. Вопреки популярным мнениям Знаменский полагал, что значение учения Ницше заключено не в критике теоретических основ нравственности, а в критике практической стороны современной ему морали, попытке указать истинно нравственный строй жизни.

Безусловной исследовательской заслугой автора статьи следует считать первую в отечественной литературе попытку классификации интерпретаций образа сверхчеловека. Знаменский выделяет две концепции сверхчеловека у Ницше (кстати сказать, наиболее часто рассматриваемые в российском ницшеведении) биологическую теорию «*homo supersapiens*», исходящую из дарвиновского учения об эволюции; и культурно-исторический подход, согласно которому сверхчеловек — «*homo sapiens perfectus*» — совершеннейший человеческий тип. Дарвинистическую трактовку сверхчеловека Знаменский находит в соч. «Шопенгауэр как воспитатель» и «Так говорил Заратустра»; культурно-историческую — в соч. «Утренняя заря» и «Антихристианин». В дальнейшем к классификации Знаменского добавились и другие прочтения ницшевской теории сверхчеловека: культурно-этическое (Н. Авксентьев, Н. Абрамович), религиозно-метафизическое (А. Белый, Н. Бердяев, Д. Мережковский), социально-аристократическое (Е. Тарле, Ф. Зелинский).

¹ *Гауптман Герхарт* (1862—1946) — немецкий писатель, сочетавший социальный критицизм с символистскими и мистическими тенденциями. В публицистике рубежа XIX—XX веков (см., например, А. Роде, П. Струве и др.) нередки были сопоставления творчества Гауптмана и Ницше.

² Человек разумный; человеческий сверхразумный (*лат.*).

³ О дарящей добродетели (*нем.*).

⁴ О великом желании-чаяньи (*нем.*).

⁵ См. комментарий к ст. Е. Трубецкого.

⁶ Абстрактно (*лат.*).

⁷ Не абстрактно, а конкретно (*лат.*).

⁸ Недочеловек (*нем.*).

⁹ Самолюбие, властолюбие, твердость (*нем.*).

¹⁰ Сладкое ничегонеделание (*итал.*).

¹¹ О жрецах (*нем.*).

Ф. Ф. Зелинский

Фридрих Ницше и античность

Публикуется по первому изданию: Всеобщий ежемесячник. 1911. № 12. С. 13—27. Год спустя эта статья была опубликована как вводная к Полн. собр. соч. Ф. Ницше (Т. 1. М., 1912).

Фаддей Францевич Зелинский (1859—1944) — филолог, поэт-переводчик, интерпретатор и популяризатор античной культуры, профессор Петербургского университета (1887—1922). В творчестве совмещал либеральный рационализм и символистский вкус к иррациональному, считая, что либеральный идеал культуры включает в себя религию и мистику как один из своих моментов. Был близок символистам, увлекался музыкой Вагнера и считался среди современников одним из поклонников и лучших знатоков философии Ницше.

Наряду с С. Франком, Г. Рачинским и Я. Берманом, Зелинский — один из редакторов-издателей Полного собрания сочинений Ницше (М.: Московское книгоиздательство, 1909—1912. Т. 1—4), которое осталось незавершенным.

Ницше для Зелинского прежде всего ученый филолог, «проповедник античности», оставшийся верным своей науке от первой до последней написанной им строки. Основной тезис предлагаемой работы заключен в утверждении автором последовательности творческой эволюции Ницше, органического единства его наследия, источником которого служит проникнутость духом античной культуры. Творчество немецкого мыслителя трактуется как служение идеалам античности: идеи дионисизма и имморального понимания трагедии, идеи гераклитизма и имморального понимания мирового становления, идеи греческого аристократизма и имморального понимания этики и политики. Признавая Ницше изысканным мастером языка Зелинский подробно разбирает ницшевский писательский почерк, выделяя два стиля изложения «символический» (образцом которого служит творчество Гераклита) и «эпиграмматический» (вершиной которого сам Ницше называет произведения Саллюстия). Центральное внимание в статье уделено двум главным ницшевским концепциям: идее сверхчеловека (ее происхождению и развитию) и учению о вечном возвращении.

¹ В 1864—1867 гг. Ницше изучал классическую филологию в Боннском и Лейпцигском (с 1865) университетах под руководством Ф. Ричля (1806—1876). В 1870—1879 гг. Ницше был ординарным профессором филологии в Базельском университете.

² *Петрарка Франческа* (1304—1374) — итальянский поэт, родоначальник гуманистической культуры Возрождения.

³ *Саллюстий* (86 — ок. 35 до н. э.) — римский историк.

⁴ Вечнее меди (*лат.*).

⁵ Благородно-возвышенное (*нем.*).

⁶ В первую очередь (*фр.*).

⁷ *Феогнид* — древнегреческий поэт-лирик 2-й половины VI в. до н. э.

⁸ Студент теологии (*лат.*).

⁹ Автор замечательной эолийской поэмы, которая ведет к итальянцам (*лат.*).

¹⁰ Соч. Ницше «О пользе и вреде истории для жизни» (1874).

¹¹ Соч. Ницше «Воля к власти» (опубл. 1889—1901).

¹² *Пиндар* (ок. 518—442 или 438 до н. э.) — древнегреческий поэт-лирик.

Вакхилид из Юлиса на Кеосе (ок. 520—450 до н. э.) — древнегреческий поэт-лирик.

¹³ В январе—марте 1872 г. Ницше прочитал пять публичных докладов «О будущем наших образовательных учреждений».

¹⁴ Соч. Ницше «Греческое государство» (1873) и «Гомеровское соревнование» (1873) (*Ницше Ф.* Полн. собр. соч. М., 1912. Т. I. С. 167—178. 201—211).

¹⁵ *Спарта* (Лакедемон) — древнегреческий полис, превратившийся (после завоевания южной части Пелопоннеса) в VIII—VI вв. до н. э. в крупное государство. Классический образец полиса с олигархическим государственным строем.

¹⁶ *Эон* — в греческой мифологии персонификация времени. В представлениях христианского гностицизма II в. — некое духовное существо, персонифицирующее один из аспектов абсолютного божества.

¹⁷ Своеобразный, оригинальный (*лат.*).

А. Ф. Лосев

Фридрих Ницше

Впервые: *Лосев А. Ф.* Очерки античного символизма и мифологии. Т. 1. М.: Издание автора, 1930. Публикуется по: *Лосев А. Ф.* Очерки античного символизма и мифологии. М.: Мысль, 1993. С. 26—38.

Алексей Федорович Лосев (1893—1988) — философ, филолог и религиозный мыслитель с широким кругом научных интересов (история философии, прежде всего античной, типология культуры, эстетика, математика, философия музыки, мифология, семиотика, лингвистика, стилистика и др.); переводчик и комментатор античных и средневековых текстов. Автор коммуникативной концепции символизма, разработанной на основе синтеза неоплатонической диалектики (в ее христианском понимании) и новоевропейской интеллектуальной техники, по признанию Лосева, идеи Ницше оказали огромное влияние на формирование у него нового понимания античности, которое вскрывает ее специфичность и несводимость ни к какому другому культурному типу, и в то же время ставит ее в диалектическую взаимозависимость с другими культурно-историческими эпохами.

Безусловной заслугой Лосева является открытая пропаганда и позитивная оценка философии Ницше в 1930-е годы. Как известно в это время мало кто решался сослаться в своих работах на наследие немецкого мыслителя. Это явилось результатом проводимой в Советской России «культурной политики», частью которой стало запрещение работ Ницше. С 1923—1924 гг. его книги были изъяты из библиотек. Философия культуры, в особенности интерпретация античности, оставалась единственным аспектом творчества Ницше, получившим, во многом благодаря Лосеву, резонанс в Советской России.

Сюжет о Ницше является составной частью фундаментального труда, в котором автор детально исследует античную мысль, историю восприятия античности европейской культурой и развивает свою оригинальную концепцию платонизма. В очерке обозначены основные истоки («воля» Шопенгауэра, «хаос» Шлегеля и Шеллинга, музыка Вагнера, идеи Гегеля и Шиллера) принципиально нового взгляда Ницше на античность как целостность, бросающего вызов позитивизму и сенсуализму своего времени. Очерк содержит подробный разбор ницшевской трактовки аполлонийского и дионисийского начал античной культуры, которые, по оценке Лосева, поняты и изображены Ницше «с гениальной прозорливостью». Одновременно автор критикует Ницше за излишнюю модернизацию древности:

Аполлон и Дионис в его интерпретации несут на себе печать новоевропейского романтического мироощущения.

¹ См. комментарий к ст. В. Иванова.

Родэ Эрвин (1843—1892) — немецкий филолог и историк, друг (с 1866 г.) и корреспондент Ницше.

² *У. Вилламовиц-фон-Меллендорф* — один из молодых коллег Ницше, автор получившего известность памфлета «*Zukunftsphilologie* (Филология будущего)», в котором было подвергнуто жесткой критике соч. Ницше «Рождение трагедии из духа музыки». С резкой отповедью-ответом Вилламовицу выступил Э. Родэ, опубликовавший брошюру «*Afterphilologie*».

³ Соч. Ницше «Рождение трагедии из духа музыки» опубли. в 1872 г.

⁴ *Ад* (лат.).

⁵ *Силен* — в греческой мифологии демон плодородия, воплощение стихийных сил природы. Силены вместе с сатирами составляют свиту Диониса.

⁶ *Елена* — в греческой мифологии спартанская царица, прекраснейшая из женщин.

⁷ *Архилох* — др.-греческий поэт-лирик (2-я пол. VII в. до н. э.). Придумал к гомеровской традиции, но противопоставлял эпическому идеалу новый образ индивидуализированного человека, отмеченного страстностью и сарказмом.

⁸ *Гемма* — драгоценный или полудрагоценный камень с врезанными или выпуклыми изображениями.

⁹ *Прокл* (ок. 412—485) — греческий философ-неоплатоник, осуществивший универсальную разработку системы неоплатонизма на основе триадичного метода. Ступени триады: пребывание в себе, выступление из себя (эманация), возвращение из инобытия обратно в себя.

¹⁰ *Орфей* — в греческой мифологии фракийский певец, сын речного бога Эагра и музы Каллиопы. Славился как чудесный певец и музыкант, наделенный магической силой искусства, которой покорялись не только люди, но и боги, и даже природа.

¹¹ *Шлегель Фридрих* (1772—1829) — немецкий философ культуры, литературный критик, языковед, писатель. Ведущий теоретик йенских романтиков (учение о романтической иронии и др.).

¹² «*Кольцо Нибелунга*» — тетралогия Р. Вагнера, в которую входят оперы «Золото Рейна», «Валькирия», «Зигфрид», «Гибель богов» (1854—1874).

¹⁸ *Шпенглер Освальд* (1880—1936) — немецкий философ, историк. Представитель философии жизни. Развил учение о культуре как множестве замкнутых «организмов», выражающих коллективную «душу» народа и проходящих определенный жизненный цикл. Гл. соч. «Закат Европы» (т. 1—2, 1918—1922) написано под влиянием идей Ф. Ницше.