



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 ранних⁵, — 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 противоположность 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 предъясняются 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 *угодно* 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

брат 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 долгому 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 культуре 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 повинuemся 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 такую *полифоническую*, вещью» (Morgenröthe, 133; Menschliches, I, 103).

Опыт противоречит и тому, будто в сострадании бывает какое-то особенно чуткое, пронизательное 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 ценности 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 меланхолик-крм 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 б 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 чистого 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 распаивают 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 изо 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!* За чем 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 тысячу 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 безбидности «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 «скирижалей 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 (Morgengr., 453). Мы сами перед собою отвечаем за свою жизнь, — будем же настоящими кормчими этой жизни и не дадим ей уподобиться бессмысленной случайности (Schor. als Erzieh., 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 (Morgenr., 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 таятся 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 (Morgenr., 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, простираться 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, воображение 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 великоление 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 недоставало 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 облагораживание 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 избранников 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 задачу* — 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 выращивает 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 великолепие 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 *нашею* 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, избыливающая 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.

