



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 которым 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 “добре” 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 Раскольниково 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.

Достоинно 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, целью 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 единодушие, 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) индивидуум» («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 бежите 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 помещает, 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 судоустройства, 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 оцупью, 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, ступшевывается, 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 понимает 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, разуместь в том смысле, что мы имеем твердый, определенный, общепризнанный или могущий стать таковым критерий различения добра и зла. Напротив, наше время есть время особенного 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 господствующую 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 мезтью 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 Висвамитра, после тысячилетних 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-го 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 смирные, 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 интересную 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 полною определенностью высказал еще в 1872 г., в своем первом сочинении, «Geburt der Tragödie», и вернулся к ней в окончательной форме через семнадцать лет в «Götzendämmerung». 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 sapientium¹⁸ 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 iu animo¹⁹. 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 люди, 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 полной 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 officio*²¹ 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 пользу 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 ряде 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 науку, 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 “самосуществляющееся 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, взращенном 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, *animaе magnaе 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 оставлен раилучшими 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 calami²⁶ (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 стертыми 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, эсереньким 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 рабскою 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 резонансов. 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 выходы 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 беременностью.

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. Лъщу 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.

