



Д. Н. ЦЕРТЕЛЕВ

**Критика вырождения
и вырождение критики**

ГЛАВА ПЕРВАЯ

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

I

Свободный мыслитель

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

II

Философия и метафизика

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

III Наука

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

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

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

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

Итак, в вопросах познания точка зрения Ницше представляется полное смещение крайнего скептицизма с наивным рационализмом.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

IV История

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

V

Религия и нравственность

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Но так ли это просто на самом деле? Действительно ли сравнительное народоведение так ясно показывает призрачность идеи Божества? Вот что говорит по этому поводу Франсуа Ленорман¹², конечно, не менее компетентный, чем Ницше, в этой сфере:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Трудно отнести к числу эгоистических правил совет, вроде следующего.

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

VI Искусство

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Заключение

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

ГЛАВА ВТОРАЯ

I

Ницше и Нордау

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Таким образом, он сразу дает блестящий пример вырождения критического мышления. В вопросах этики и эстетики, которым посвящено его сочинение, решающим элементом для него являются не добро, не истина и не красота, а здоровье. Трудно найти не только менее философскую, но и более антифилософскую точку зрения. Конечно, о всяком явлении можно рассуждать с какой угодно точки зрения, и никто не мешает огороднику написать сочинение об архитектуре с точки зрения огородничества, но также странно было бы утверждать, что эта точка зрения на архитектуру — единственная разумная и пра-

вильная, как и то, что единственное правильное отношение к искусству есть гигиеническое или психиатрическое.

Можно себе представить самое разнообразное отношение к искусству, — возможно полное отрицание его или даже признание его вредным элементом в человеческой жизни; но рассматривать смысл и значение тех или других художественных произведений с точки зрения здоровья их авторов приблизительно все равно, что говорить о достоинстве кушаний, не принимая в соображение их вкуса, а только физические и нравственные качества поваров.

К этому вопросу мы еще вернемся впоследствии, а пока остановимся на тех причинах, которые, по мнению Нордау, в наше время превращают здоровых людей в неврастеников. Причину эту, ссылаясь на авторитет Фере²⁵, он видит в утомлении, которому подвергается все цивилизованное человечество в течение полувека. Все жизненные условия в течение последнего времени потерпели переворот, не имеющий примера во всемирной истории. Человечество не может указать на другой век, в течение которого, так же как в наш, столпились бы изобретения, так глубоко и тиранически врывающиеся в жизнь отдельных лиц. Открытие Америки и реформация без сомнения крайне возбудили умы и, конечно, нарушили равновесие в тысячах неустойчивых голов. Но материальное существование людей от этого не изменилось. Вставали и ложились, ели и пили, одевались и забавлялись, проводили дни и годы, так же как привыкли делать это всегда. Нордау цитирует затем проф. А. В. Гофмана²⁶, который приводит краткое описание образа жизни городского жителя в 1822 г. Естествоиспытатель едет на почтовых из Бремена в Лейпциг три дня и три ночи, и человек, разумеется, совсем разбит. Его встречают друзья, и он хотел бы немного подкрепиться. Но в Лейпциге нет еще мюнхенского пива. После краткой беседы с товарищами он разыскивает свою гостиницу. Это дело мудреное, потому что на улицах царит тьма египетская, которая кое-где, только изредка, прерывается дымящим пламенем масляных ламп. Наконец он разыскивает свою квартиру и хотел бы зажечь огонь. Но спичек еще не существует, и он должен околачивать себе пальцы кремнем, пока, наконец, ему не удастся зажечь свечу. Он ждет письма, но оно еще не пришло, и теперь уже он может получить его не ранее как через несколько дней, так как почта между Франкфуртом и Лейпцигом ходит только два раза в неделю.

Конечно, если сравнить это описание Лейпцига, одного из умственных центров Германии, с тем образом жизни, который

ведет теперь житель любого губернского города в России, мы наглядно увидим, какой скачок сделали условия материального существования в течение одного или двух поколений.

Это изменение материальных условий не могло, конечно, не повлиять и на духовную жизнь нашего века, не следует однако преувеличивать значение этого фактора в той несомненной смуте умов, которую мы наблюдаем теперь. Ведь спичками, пароходами, железными дорогами и почтами пользуется вся масса населения, а между тем Нордау справедливо замечает, что вырождение почти не коснулось ее. Между тем, если быстрая перемена в условиях жизни и недостаток времени, чтобы применить к ним, являются главной причиной, ощущаемой в наше время нервности и переутомленности, то это не только не слабее, а, пожалуй, даже сильнее должно было бы отразиться на низших классах общества, чем на высших. У них еще гораздо меньше подготовки для понимания изменившихся условий, а сама перемена еще более поразительна. Если бы Нордау не задался предвзятой мыслью доказать свою медико-эстетическую теорию, — одно это обстоятельство должно было бы заставить его усомниться в правильности его диагноза или по крайней мере определения причин болезни.

Правда, что для него как последователя Ломброзо число возможных причин ненормальных общественных явлений значительно сокращается, и для того, что вообще называется грехом, пороком или преступлением, уже не остается места, так как оно составляет только разновидность помешательства. Нордау идет даже дальше Ломброзо. «Ломброзо, — говорит он, — значительно расширил познание стигматов, но он приписал их только своим прирожденным преступникам»; ограничения этого, по мнению Нордау, никак нельзя оправдать именно с научной точки зрения Ломброзо, потому что «прирожденные преступники» не что иное, как разновидность выродившихся. Фере выражает это вполне определенно, говоря: «Порок, преступление и сумасшествие различаются только общественными предрассудками».

Приводя без оговорок такую сентенцию, Нордау сразу показывает нам, чего мы в праве ожидать от его критики. Ведь если различие между пороком и преступлением есть такой же предрассудок, как и различие между преступлением и помешательством, то сплошным предрассудком следует признать всю этику и все уголовное право, и если еще можно терпеть их в системе человеческих знаний, то лишь как второстепенный отдел психиатрии. С такой психиатрической точки зрения на си-

стему человеческих знаний нет уже надобности в новой классификации наук, так как половина их совсем устраняется, а значение остальных определяется их отношением к медицине. Приходится спрашивать уже не о том — верно или не верно то или другое научное положение, а о том — здорово ли оно? Но для человека, не стоящего на точке зрения Нордау и Фере, самая возможность постановки такого вопроса может вызвать сомнение в здравомыслии того, кто вздумал бы его поставить.

Не философская диалектика, а самый простой здравый смысл отличают понятия правды, добра и красоты от понятия здоровья; если в чем либо можно видеть признак вырождения, то, конечно, не в различении, а в смешивании этих понятий.

II

Материализм и мистицизм

Если бы надо было одним словом охарактеризовать мировоззрение Макса Нордау, можно было бы сказать, что это мировоззрение психиатрическое; но такое определение было бы несправедливо относительно психиатрии, которая, имея вполне определенную задачу душевных болезней, вовсе не имеет претензий решать вопросы, которые не входят в ее сферу и ничуть не повинны в увлечениях тех из ее поклонников, которые думают, что логику можно заменить анатомией, а психологию — физиологией или патологией.

Мы уже видели, что к категории таких поклонников принадлежит и Нордау; но прежде чем идти дальше, должны остановиться подробнее на его «научном» мировоззрении.

«Сознательное мышление, — говорит он, — есть деятельность серой оболочки мозга — ткани, состоящей из бесчисленного множества клеточек, соединенных между собой нервными сосудами; к этой ткани ведут нервы от поверхности тела и от внутренних органов. Если один из этих нервов возбуждается (зрительный нерв — лучом света, нерв кожи — прикосновением, нерв какого-нибудь другого органа — внутренним химическим явлением и т. д.), то возбуждение свое он проводит до нервной клеточки в оболочке мозга, где он кончается. Благодаря этому мозговая клеточка претерпевает химические изменения, которые, при здоровом состоянии организма, находятся в прямом отношении к силе возбуждения.

Каждое возбуждение, касающееся какого-либо места мозговой оболочки, имеет последствием притока крови к этому месту, вследствие чего прибывает питательное вещество. Мозговая

клеточка разлагает эти вещества и превращает накопленную в них силу в другие формы силы, а именно: в представления и возбуждения двигательные. *Как из разложения вещей возникает представление, как химический процесс превращается в сознание — этого не знает никто.* Но тот факт, что с процессом разложения вещества в возбужденных клеточках мозга связаны сознательные представления — не подлежит сомнению».

Заниматься подробным разбором этой теории возникновения сознательных представлений совершенно бесполезно: это значило бы повторять общеизвестные указания на внутренние противоречия и несообразности материализма. В изложении Нордау интересна только крайне откровенная, наивная его форма. Нет даже попытки замаскировать эти противоречия, как будто автор и не подозревает об их существовании.

Совершенно откровенно заявляя, что никто не знает, *как химический процесс превращается в сознание*, Нордау в то же время утверждает, что превращение это совершается в мозговых клеточках. Это обращение не только не научного, но и не логического мышления, так как при таком утверждении не только ничего познавать, но и думать ничего определенного невозможно. Подобные фразы так же лишены смысла, как выражение дважды два = стеариновая свеча... Если стеариновая свеча, пройдя через ряд химических процессов и превращений в возбужденных мозговых клеточках, может превратиться в сознание того, например, что дважды два четыре, то совершенно не видно, почему сознание это в свою очередь не может превратиться в стеариновую свечу.

Вопрос об отношении между материальным миром и представлениями о нем всегда составляет одну из самых трудных философских задач, и все серьезные естествоиспытатели, не лишенные философского понимания, прекрасно сознавали, что он лежит уже вне сферы положительной науки. Для каждого, кто имеет понятие о теории познания, ясно, что нельзя познавать что бы то ни было, а следовательно, и материю, независимо от законов мышления.

Такие учения, как Гельмгольца, Лотца, Дю-Буа Реймонта или Клода Бернарда²⁷, настолько обладают действительно научным методом, что как бы специально они ни занимались той или другой отраслью знания — не могут не видеть ее пределов и не рискуют впасть в противоречие с требованиями логики, применяя специальные методы одной из них к другим, где они уже совершенно не применимы. Вспоминается мне по этому поводу, как Цельнер²⁸ однажды на лекции, объясняя значение

геометрических истин, привел рассказ об аптекаре, который находил Пифагорову теорему совершенно бесполезной, так как для него несравненно убедительнее казалось опытное доказательство, для которого достаточно было аккуратно начертить на бумаге квадрат гипотенузы и квадраты катетов и затем, вырезав их, положить квадраты катетов на одну чашку весов, а квадрат гипотенузы на другую. Рассказ этот вызвал дружный смех аудитории, но такие мыслители, как Нордау, могут, пожалуй, увидеть в этом доказательство вырождения не только самого Цельнера, но и его слушателей: они не знают и не хотят знать того, что материальные явления, которые одни для них имеют реальность, мы можем познавать только в акте мышления, что если бы не существовало в нашем сознании закона причинности, то не могло бы существовать и никакого представления о внешнем мире, о веществе или материи. В подтверждение этого позволю себе привести страницу из речи Гельмгольца: «О фактах в сознании», так как, конечно, его никто не заподозрит в непонимании научных методов и страсти к метафизике:

«Мне незачем объяснять вам, — говорил Гельмгольц, — что было бы *contradictio in adjecto*²⁹ хотеть представить себе реальное или и вещь о себе Канта в положительных определениях, не воспринимаемых в формах нашего представления.

Каждый индуктивный процесс опирается на уверенность, что наблюдавшееся до сих пор закономерное отношение оправдывается и во всех еще не наблюдавшихся случаях... Но закономерность есть условие постигаемости; таким образом, уверенность в закономерности есть в то же время уверенность в постижимости природных явлений».

Закон причинности есть действительно данный *a priori*³⁰ трансцендентальный закон. *Опытное доказательство его невозможно*, так как первые шаги опыта невозможны без применения индуктивных заключений, т. е. без закона причинности. Не только отвлеченное познание внешнего мира немислимо без применения закона причинности, но даже простое видение требует бессознательного применения того же закона, как это становится особенно ясно при оптических иллюзиях, где ошибки не может быть в самих ощущениях, так как она — только непосредственный факт нашего сознания, только в неправильном, хотя инстинктивном толковании факта. Непогрешность очевидного должна лежать в том бессознательном процессе, благодаря которому мы объективируем причины наших ощу-

щений и приписываем им ту или другую форму, то или другое положение в пространстве.

Мы не можем не признавать, что между явлениями внешнего мира и теми изменениями в нашем сознании, которые они вызывают, должна существовать некоторая связь или некоторый параллелизм; допуская даже, что такое признание есть только заблуждение или иллюзия, во всяком случае это иллюзия неизбежная и без нее невозможно не только естествознание, но и какое бы то ни было, даже самое грубое, познание внешнего мира, а остается лишь неосуществимая в действительной жизни, хотя и неопровержимая логически, гипотеза субъективного идеализма. Не только связь психических процессов с внешним миром, но самое возникновение этих процессов остается для нас совершенно необъяснимым; но лучше прямо признать это, чем посредством мнимых объяснений еще более запутывать вопрос.

«Признание тех поводов, при которых возникают психические процессы, ими самими есть иллюзия психологии и порча логики», — говорит Лотце. «Еще безнадежнее, — замечает он, — только мечта объяснить посредством усовершенствованной теории физики нервов то, на чем основана возможность всякой теории».

Но то, что для Гельмгольца и Лотце представляется безнадежной мечтой, то для Нордау не составляет даже вопроса.

Он совершенно спокойно трактует об основных свойствах нервных клеточек, как будто лично знаком со всеми их ощущениями:

«К основным свойствам нервной клеточки, — говорит он, — кроме способности отвечать на возбуждения химической деятельностью, относится и способность сохранять образ силы и свойства этого возбуждения. Выражаясь популярно, клеточка в состоянии помнить о своих впечатлениях. И когда является новое, хотя бы и слабое возбуждение, оно пробуждает в ней образ сходных возбуждений, которые она испытывала прежде, и этот вспоминаемый образ усиливает и делает яснее, понятнее сознанию новое возбуждение. Если бы клеточка не могла помнить, сознание никогда не было бы в состоянии истолковать ее впечатления и никогда не могло бы получить представления о внешнем мире»... Клеточка, которая сохраняет образ прежних возбуждений, которая помнит о них... Что это такое? Или бессмысленный набор слов, или одухотворение органической материи — перенесение качеств и свойств, данных нам во внутреннем опыте на внешний мир, являющийся в простран-

стве. Подобная метафизическая гипотеза совершенно произвольна, но допустима наравне со множеством других при объяснении явлений внешнего мира. Но когда она придумывается для объяснения факта сознания, она составляет настолько явный логический круг, что обнаруживает полную беспомощность автора в сфере философского мышления. При таких условиях, очевидно, нечего и спрашивать его, каким образом из бесчисленных своеобразных возбуждений и воспоминаний множества нервных клеточек может составиться то единое и непрерывное сознание, которое нам дано во внутреннем опыте и без посредства которого мы не можем познать что бы то ни было. «Уверения, что хотят изучить процесс познания вполне беспристрастным наблюдением, безо всякой примеси сомнительных рассудочных правил есть не выдерживающая критики иллюзия, — говорит Лотце. — Каждая попытка выполнить это полна метафизических предположений, только бессвязных и непроверенных, потому что они делаются лишь при случае, в тот момент, когда является потребность объяснения». Насколько справедливо это замечание, можно убедиться почти на каждой странице тех мнимо-научных трудов, которые с помощью физиологии хотят решать все вопросы познания. Вот, например, вздумал Нордау говорить об ассоциации идей — и оказывается, что кроме памяти «мозговая клеточка обладает особенностью, в связи с тем или другим представлением, вырабатывать одновременно противоположное ему».

Но стоит ли дольше останавливаться на «научном» мировоззрении Нордау? Изложение этого мировоззрения легко найти в несравненно более связной и точной форме в произведениях Бюхнера или Фохта³¹; у Нордау оригинальна только попытка применить это мировоззрение к решению эстетических вопросов.

Но для того чтобы сделать возможным такое применение ему прежде всего необходимо расчистить поле от того, что он называет мистицизмом, в какой бы сфере и в какой бы форме оно ни появилось.

Мистицизм, по словам Нордау, есть один из главнейших признаков вырождения. «Но что следует разуметь под несколько неопределенным выражением мистицизм? — спрашивает он сам и отвечает, — Слово это обозначает душевное настроение, в котором думают, что воспринимают или предчувствуют неизвестные, необъяснимые отношения между явлениями, видят в предметах указание на тайны и рассматривают их как чувственные образы, посредством которых таинственная сила хо-

чет дать откровения или указание касательно всевозможных чудесных вещей, которые стремятся угадать большею частью напрасно. Такое состояние духа всегда связано с сильным возбуждением, и сознание рассматривает его как последствие своих предчувствий, хотя, наоборот, эти эмоции предшествуют им, предчувствия же вызываются ими и получают от них свою особую окраску и направление.

Господство над силами природы, — говорит Нордау, — является исключительно результатом внимания; все заблуждения, все предрассудки — следствие его недостатка. Ложные представления о связи явлений возникают благодаря неточному наблюдению и исправляются наблюдением более точным. Наблюдать же значит не что иное, как намеренно доставлять мозгу определенные впечатления чувств и таким образом настолько возвышать силу и ясность одной группы представлений, что она получает господство в сознании» и т. д.

Не будем спрашивать, *кто* должен намеренно доставлять мозгу известные впечатления и каким образом этот таинственный кто-то может *выбирать* между различными впечатлениями и представлениями, если сознание, а следовательно, и все представления существуют только во множестве нервных клеток, — посмотрим только, какое отношение имеет эта теория к мистицизму.

Отсутствие или слабость внимания приводит к ошибочным суждениям о явлениях, о свойствах вещей и их взаимных отношениях. Сознание получает искаженный и расплывчатый образ внешнего мира. Но к этому присоединяется еще другое последствие, благодаря физиологическому процессу, к которому мы не станем возвращаться. По мнению Нордау, в сознании возникают ясные, менее ясные и совсем темные представления, которые по истечении некоторого времени снова исчезают не будучи освещены сильнее, чем при их возникновении. Неясные представления дают мысль, которая, однако, ни на одно мгновение не может быть твердою и ясною, потому что к определенным представлениям, из которых она составлена, примешиваются еще другие которые сознание воспринимает лишь неясно или совсем не замечает. Такие полутемные представления являются и у здоровых людей за пределом сознательности, но тотчас же выступает внимание, чтобы вполне осветить их или подавить окончательно. Поэтому эти верхние созвучия каждой мысли не могут сделать неясным основного тона. Выплывающие призраки мыслей не могут получить влияния на мышление, потому что внимание или светит им прямо в

лицо, или прогоняет их обратно в подземный мир бессознательного. Другое дело у выродившегося и истощенного, страдающего слабостью воли и недостатком внимания. Бледные, едва заметные предельные представления воспринимаются вместе с хорошо освещенными центральными представлениями. Суждение становится колеблющимся и текучим, как туман в утреннем ветре. Сознание, которое замечает призрачно прозрачные, бесформенные предельные представления, напрасно старается понять их и недоверчиво истолковывает их, подобно тому как придумывается сходство облаков с теми или другими предметами. Кто пробовал в темную ночь рассмотреть, что происходит вдали, тот может составить себе понятие о картине, которую дает мысленный мир ослабленного. Вот темная масса: что это такое? Дерево? Копна? Разбойник? Дикий зверь? Бежать или идти на него? Невозможность узнать скорее предчувствуемый, чем различаемый предмет вызывает беспокойство и тревогу. Таково и душевное состояние ослабленного относительно его предельных представлений.

Ему кажется, что он видит в них сотни вещей разом, и все формы, которые ему чудятся, он ставит в связь с главным представлением, которое вызвало их. Но он отлично чувствует, что связь эта непостижимая и необъяснимая. Он связывает представления с мыслью, находящуюся в противоречии со всяким опытом, но такую, на которую, несмотря на это, он вынужден смотреть как на равноценную со всеми другими своими мыслями и суждениями, так как она возникает тем же самым способом, как и он. И когда он хочет уяснить себе, в чем собственно состоит содержание его суждения, из каких отдельных представлений оно составляется, — он замечает, что представления эти в сущности не представления, а неузнаваемые тени представлений, которым он напрасно подыскивает имя. Вот это-то состояние духа, во время которого стараются видеть и думают, что видят, но в действительности не видят, во время которого приходится образовывать мысли и представления, которые обманывают и дразнят сознание как блуждающие огни или туман над болотом, во время которого чудится неуловимая связь между ясными явлениями и многозначными бесформенными схемами, — это состояние духа и называется мистицизмом.

Это состояние духа я называю мистицизмом, — с полным правом мог бы сказать Нордау. В общей же форме описание его дает яркую и определенную картину того состояния мысли, которое является при всяком ослаблении сознательной воли,

при невозможности сосредоточить внимание вследствие ли переутомления или каких-либо других причин. Это несомненно есть состояние ненормальное, но которое может встречаться в связи с мистицизмом точно так же, как и с другими направлениями мысли.

Смысл мистицизма состоит совсем не в этом. Люди, стоящие на точке зрения наивного реализма, не делают различия между миром своих представлений и миром как причиной этих представлений. Поэтому то, что так или иначе не представляется им, по их мнению, не существует. Если в силу религиозной привычки или научного требования они и допускают иногда, что между причиной их представлений и этими представлениями может существовать различие, то никаких выводов отсюда они не делают и продолжают мыслить совершенно так же, как если бы этого различия не существовало. Но если весь мир явлений, как он представляется нам, есть только некоторое отношение между нашим сознанием и неизвестными причинами этих явлений, то на каком основании можно утверждать, что существующее отношение есть единственно возможное?

Вопрос этот отнюдь не предполагает скептической точки зрения, так как им не подвергается сомнению реальность воспринимаемых нами явлений, а только допускается возможность совершенно другого рода явлений, нами не воспринимаемых при данной нашей организации. А такое допущение не только не противоречит научному мировоззрению, но, наоборот, составляет его постулат. Последнее время нам то и дело приходится признавать действительность того, что сравнительно недавно считалось совсем невозможным. Правда, что все открытия и усовершенствования остаются в пределах доступных нашим чувствам; но можно ли утверждать, что наш организм есть величина вполне неизменная?

Можно ли без всякой критики относить к области субъективных патологических явлений все то, что при настоящей нашей организации и при современном уровне знаний кажется нам непонятным? Ведь если так, то слепорожденные должны были бы сомневаться в существовании света и возможности видеть его. Они имеют, однако, средство проверить хоть отчасти справедливость утверждения зрячих, сравнивая их с теми представлениями о пространстве и о телах, которые они приобретают посредством движения и осязания. Почти в таком же отношении находится и рациональная (а не узко-рационалистическая) философия к мистицизму; она не имеет основания отвергать сверхчувственное знание потому только, что такое

знание не может быть логически объяснено и обосновано, но она вправе требовать, чтоб это действительное или мнимое знание не противоречило тому, что логически необходимо.

Такое отношение было бы справедливо даже в том случае, если бы мистическое настроение составляло нечто исключительное, но в большей или меньшей степени оно свойственно всему человечеству, и религия является всюду и во все века отражением и выразительницей потребности человека в мистическом, сверхчувственном отношении к действительности. Можно ли при таких условиях утверждать, что мистицизм есть вернейший признак ненормальности и вырождения?

Не есть ли, наоборот, претензия все объяснить на основании сравнительно ничтожного числа доступных нам опытов — не есть ли такая претензия доказательство ограниченности умственного кругозора или, как говорит Шопенгауэр, отсутствия самого предчувствия о том, в какое море загадок и непостижимостей мы погружены? Не прав ли он, утверждая, что христианская мистика находится, наоборот, в согласии с критикой чистого разума? «Так как интеллект есть продукт природы и потому рассчитан в ее целях, христианские мистики, по мнению Шопенгауэра, очень вежливо назвали его природным светом и указали ему его пределы. Только природа — тот объект, для которого он является субъектом. В основании этого выражения в сущности лежит уже мысль, из которой возникла критика чистого разума».

Я не стал бы так долго останавливаться на этом вопросе, если бы отрицание всякой мистики не составляло краеугольного камня критических приемов Нордау. Как бы мы ни относились к мистике в сфере философского и научного мышления, отрицать ее место в поэзии нельзя уже потому, что влияние ее то и дело чувствуется на величайших поэтических произведениях. Конечно, можно объявить гений особого рода помешательством и тогда не трудно объяснить мистический оттенок таких произведений, как «Макбет», «Фауст» или «Манфред»; но на это Нордау не решается и, наоборот, выступает противником смешения гения с помешательством.

«Гений есть нервная болезнь, это — неосторожное выражение, — говорит он, — потому что оно дало невежественным болтунам предлог с видимостью основания говорить о преувеличении и осмеивать врачей по нервным болезням и психиатров, так как они будто бы видят помешанного в каждом, кто позволяет себе быть чем-либо другим, чем-либо большим, чем самый, обыкновенный безличный нормальный субъект. Наука

не утверждает, чтобы каждый гений был помешанный. Бывают гении здоровые, преисполненные сил, гении, которых великое счастье состоит в том, что та или другая из их умственных способностей необычайно развита, причем все остальные, однако, не остаются ниже среднего уровня. Разумеется, точно так же не каждый помешанный — гений; большинство, наоборот, — даже если принимать в расчет слабоумных различных степеней, — до жалости глупы и неспособны. Но в некоторых, даже во многих, случаях у выродившихся высшего порядка является чрезмерное развитие тех или других умственных способностей, но только за счет других, которые отчасти или совсем погибают. Это именно и позволяет людям сведущим сразу отличать здоровый гений от весьма и даже в высшей степени способного выродившегося. Отнимете у первого ту исключительную способность, которая делает его гением, — и останется человек порядочный, часто с выдающимся умом, способный, нравственный, рассудительный, который мог бы приличным образом занимать любое место в нашем общественном строе. Попробуйте сделать то же с выродившимся — и останется только преступник или сумасшедший. Если бы Гете не написал ни единого стиха, он все-таки был бы человеком, знающим свет, хороших правил, тонким знатоком искусства, коллекционером с замечательным вкусом, проникательным наблюдателем природы. Представьте себе, наоборот, какого-нибудь Шопенгауэра, который не был бы автором удивительных книг — и перед вами останется только отталкивающий чудак, которого нравы его должны были бы исключить из всякого порядочного общества и которого его мания преследования предназначала для сумасшедшего дома».

Нельзя не признать, что мысль, лежащая в основании этой характеристики гения и помешательства, справедлива, хотя примеры выбраны далеко не удачно, и выражена она не вполне точно.

Стремление найти близость между гением и помешательством основано на недоразумении. Гениальный человек тою или другою своею способностью должен стоять неизмеримо выше среднего уровня этой способности в других людях. В человеке психически ненормальном, наоборот, та или другая умственная способность или нравственное качество должны быть парализованы и извращены несравненно сильнее, чем в людях только глупых или порочных.

Выражения этой извращенности должны быть настолько осязательны, чтобы являться людям нормальным и здоровым

не только неинтересными и антипатичными, но и непонятными. Гениальный скульптор, музыкант или математик может быть человеком весьма ограниченным в других отношениях, и эта ограниченность может выступать еще ярче, благодаря контрасту и благодаря тому, что все внимание такого человека сосредоточивается в сфере его исключительно развитой способности, оставляя другие в дремлющем состоянии. Вообще говоря, однако, для того, чтобы та или другая способность могла достигнуть того развития, которое называется гением, нужен довольно высокий общий умственный уровень. Платон, Аристотель, Декарт, Лейбниц, Ньютон или Гете не могли, разумеется, быть людьми ограниченными.

Но что касается чудачества и симпатичности или несимпатичности личного характера, то это вопрос очень сложный, и если Нордау в «мистицизме» не только Цельнера и Шопенгауэра, но и Толстого и Достоевского и в характере их видит доказательство психической ненормальности, то ведь перечень нездоровых гениев выйдет, пожалуй, такой длинный, что здоровых почти не останется; кроме того, к числу помешанных придется причесть и Фехнера, и Валласа, и Крукса, и Бутлерова³², и многих других, так как все они склонны к мистицизму, причем окажется что мистическое помешательство совсем не мешает быть выдающимся естествоиспытателем. Правда, что критерием здорового гения предлагаемый Нордау на Гете как будто оправдывается; но представим себе, что Декарт не написал бы ни одного философского или научного сочинения и продолжал бы вести тот образ жизни, который он вел, или что Паскаль, продолжая страдать галлюцинациями, не был бы известен в математике и в литературе, — в них несомненно, по теории Нордау, пришлось бы видеть не только чудаков, но и выродившихся, место которым в сумасшедшем доме.

Мы не будем останавливаться на тех научно-критических приемах, которые позволяют Нордау без хлопот производить свою литературно-клиническую классификацию, относя к одной категории помешанных Рихарда Вагнера и Льва Толстого, Ришпена³³ и Достоевского, и др., а пока остановимся на другом признаке вырождения.

«Эгоизм есть выдающаяся характеристическая черта вырожденных», — говорит Нордау. Не будем рассматривать этого тезиса с точки зрения научной или психиатрической, что для Нордау почти одно и то же, и посмотрим только, насколько такое утверждение согласно с общепринятыми понятиями. В практической жизни едва ли кто-нибудь решится утверждать

что люди, ставящие выше всего собственные интересы, составляют исключение и их следует считать ненормальными. Наоборот, преобладание эгоистических мотивов в громадном большинстве людей настолько очевидно, что, к сожалению, любовь к ближним и способность к самопожертвованию, скорее, можно бы считать чем-то ненормальным. Правда, что философский позитивизм придумал даже слово «альтруизм» для противоположения его эгоизму, но почти все практические позитивисты — позитивисты в жизни, а не на словах только — продолжают относиться скептически к альтруистическим мотивам, требующим от них жертвования собственным интересом по совершенно непонятным соображениям. Понятие общей пользы, играющее, несомненно первостепенную роль в государственной и общественной организации, не имеет никакого значения как основание личной морали. С точки зрения личного эгоизма, каждому, разумеется, выгодно, чтобы процветало то государство или то общество, к которому он принадлежит, но лишь до тех пор, пока государственная польза не вступает в противоречие с его личной пользой. А как только такое противоречие наступит, никакие разумные соображения не заставят его предпочесть интересы ближнего или всего государства своим собственным. Некоторый противовес эгоизму могут составить только любовь и сострадание; но эти чувства возможны лишь на почве того мистицизма, который Нордау только что признал первым признаком вырождения. Понятна любовь к добру, истине и красоте, понятна любовь и сострадание к людям, пока эти идеи мы считаем высшими и неизменными началами, а людей — реальными единичными существами, так же как и себя самих. Но какой смысл имеет любовь к тому или другому химическому процессу, в результате которого должны будто бы явиться те или другие представления о добре или истине, представления, которые неизбежно так же изменчивы, как сами эти процессы?

Рассуждая об эгоизме и об эготизме — о той форме самообожания, для которого у нас, как и на немецком языке, нет слова, Нордау приходится поневоле коснуться понятия личности, нашего *я*, и вернуться к вопросу о возникновении сознания.

«Мы можем допустить, — говорит он, — что некоторое сознание есть сопутствующее явление каждого воздействия протоплазмы на внешние влияния и, следовательно, основное свойство живого вещества.

Клеточка чувствует изменения внутри себя, и эти изменения вызывают другие изменения согласно определенным био-

химическим и биомеханическим законам; она воспринимает некоторое впечатление и отвечает на него некоторым движением; но она, конечно, не имеет никакого представления о том, что впечатление является следствием чего-либо происходящего во внешнем мире и что движение ее воздействует на внешний мир...». Сознание своего я не есть равнозначущее сознание вообще. Тогда как последнее принадлежит всему живому веществу, первое есть результат взаимодействия нервной ткани, высоко дифференцированной и находящейся в отношении взаимного подчинения (иерархии). Так как вся нервная система нашего тела находится в разнообразной взаимной связи, то она, взятая в целости, отчасти замечает все возбуждения и находящееся с ними в связи сознание частей. Таким образом, в главном центре, где сходятся все нервные пути всего тела, в мозгу, возникает одно общее сознание, состоящее из бесчисленного множества частичных сознаний, но которое, разумеется, имеет содержанием лишь происходящее внутри собственного организма. Вот объяснение сознания нашего я, очень несложное, но столь же понятное и столь же полезное, как если бы на вопрос «каким образом из желудя вырастает громадный дуб?» мы ответили: «Из желудя вырастает не громадный, а маленький дуб; но взявши бесчисленное множество маленьких дубов и сложив их, мы можем получить один большой дуб». Беда только в том, что при такой научной аргументации мы сразу попадаем в тот лес, где много дров, но нет не только науки, но и определенной мысли. Клеточки, клеточки, клеточки; но из самого непроходимого леса маленьких клеточек без объединяющего начала нельзя составить и одной большой, так же как из целого леса кустов нельзя составить ни одного дерева.

Христианских богословов нередко упрекали в том, что они прибегают ко всемогуществу Божию как к убежищу собственного незнания; они, по крайней мере, и не претендовали на всеведение или на научность, а просто требовали веры. Но что сказать о тех ученых, которые, высокомерно отмалчиваясь от метафизических вопросов, драпируются в мантию своей клеточной психологии и морали? Они невольно напоминают басню о короле, который гордился своею удивительною одеждой, пока кто-то не закричал: «А король-то ведь голый!»

В таких же легких одеяниях разгуливают теперь пред публикой и те ученые, которые посредством биохимических и биомеханических процессов берутся решить все вопросы нравственности, права, эстетики. Только почтительное доверие их

читателей и почитателей спасает их от удивленного возгласа который сразу обнаружил бы, что под их ученою мантией кроется крайняя ограниченность кругозора и полное непонимание самого смысла тех вопросов, за решение которых они берутся.

ГЛАВА ТРЕТЬЯ

В последней книжке «Русского Вестника»³⁴ я старался в кратких чертах познакомить читателей с тем методом и тем научным мировоззрением, которыми Нордау руководствуется при оценке художественных произведений. Проследить применение этого метода ко многочисленным литературным явлениям, о которых он говорит, значило бы предпринять труд столь же утомительный, как и бесплодный; достаточно познакомиться хотя с одним из его медикоэстетических разборов, чтобы вполне оценить критическое дарование его.

Едва ли не самым интересным в двух томах о «Вырождении» является этюд о Ницше, — и не столько по его выводам, сколько по сходству, которое представляют иногда приемы и мирозерцание критика с приемами и мирозерцанием разбираемого им автора. Та же самоуверенность, та же резкость выражений, то же преклонение перед «наукой», под которою разумеются, в сущности, обрывки материалистической метафизики, и то же неумение не только примирить, но даже маскировать внутренние противоречия, как только приходится применять «науку» к явлениям нравственного порядка.

Это не мешает, однако, Нордау довольно ясно указывать на противоречия и промахи Ницше, хотя сам он на той странице впадает в те же противоречия и промахи.

Самообожание, замечает он, нашло в Ницше своего философа, так же как оно нашло в Ибсене³⁵ своего поэта. Возвеличение марания в литературе, в живописи и в скульптуре парнасийцев и эстетов, кажделение преступлению и разврату, болезни и разложению у диaboликов и декадентов, возвеличение «хотящего», «свободного», вполне «себе равного» человека у Ибсена, — ко всему этому Ницше дает теорию или нечто такое что выдает себя за нее.

Нельзя не согласиться, что те сомнения и то отрицание общеобязательных нравственных законов, которые составляют едва ли не самую яркую отличительную черту в мировоззрении Ницше, должны были прийти весьма кстати для всевозможных уродливых литературных и художественных явлений и

что может быть, небывалый успех его книг в значительной мере объясняется тем, что книги эти появились как раз в то время, когда стали возможными подобные явления и когда публика стала относиться к ним с интересом, а не с отвращением или равнодушием. Конечно, в другое время, когда взгляды и стремления общества более устойчивы и целены, мнимо-научные фантазии Ницше не нашли бы себе отголоска; но едва ли это дает право утверждать, что «этот оригинальный», по мнению его поклонников, «безумно смелый мыслитель» старается посредством хорошо известных приемов, практикуемых на распродажах, сбыть залежавшиеся отбросы других более крупных философов за с иголки новый товар.

Такое уверение находится в полном противоречии даже с тем что говорит о Ницше сам Нордау как о помешанном, невменяемом, психопате. Но прежде чем перейти в данном случае к рассмотрению специального критического метода усвоенного Максом Нордау, остановимся на тех его замечаниях, которые не лишены некоторого интереса с общечеловеческой точки зрения.

Книги Ницше составляют, по его мнению, ряд бессвязных мыслей, где перемешаны проза и стихи и где нет ни начала ни конца. Редко мысль получает хотя некоторое развитие; редко несколько последовательных страниц связаны единством намерения, правильно расчлененным ведением доказательства. Когда в его воображении возникает мысль о возможности какого-либо возражения, он или осмеивает и вышучивает ее, или коротко и прямо объявляет: это неверно.

Не менее основателен упрек в том, что Ницше не видит проблемы нравственности, так как разумным образом проблема эта может означать только: могут ли человеческие действия делиться на добрые и на злые? Почему одни должны быть добрыми, а другие злыми? Что должно заставлять человека делать добрые и не делать злых?

«Ницше как будто отрицает правильность классификации человеческих действий с нравственной точки зрения. «Нет ничего истинного, — все позволено». Нет ни доброго ни злого. Удержание этих искусственных понятий есть суеверие и наследственный предрассудок. Сам он стоит «по ту сторону добра и зла» и приглашает «свободных мыслителей», «добрых европейцев», последовать за ним на эту точку зрения; но сейчас же вслед за тем этот «свободный мыслитель с величайшею откровенностью говорит об «аристократических добродетелях» и о «нравственности властителей». Значит, — есть добродетели?

значит, есть нравственность, если она противопоставляется нравственности властителей? Каким образом согласуется это с отрицанием всякой морали? Стало быть, действия людей не все равноценны? Можно, следовательно, различать между ними добрые и злые».

Делая это весьма веское возражение, критик, по-видимому, совсем позабыл, что, вместе с Фере, утверждал ранее, что «порок, преступление и сумасшествие различаются только общественными предрассудками». Таким образом, он почти теми же словами выражал ту же мысль, что и Ницше. И Ницше, конечно, отрицая различие между добром и злом в нравственном отношении, не думает отрицать различия между здоровым и больным. Разница может быть только в том, что то, что Нордау считает здоровым, — для Ницше будет больным, и наоборот. Но внутреннее противоречие, в которое впадает Макс Нордау, опровергая Ницше, несколько не ослабляет значения его возражений по существу и справедливости того, что говорит д-р Тюрк³⁶, на которого он ссылается, о причинах популярности Ницше. «Умственный пролетариат больших городов ликует по поводу нового великого открытия — что мораль и истина совершенно излишни и вредны для развития индивидуума. Они втихомолку всегда твердили себе: «Нет ничего истинного, — все позволено», и действовали по возможности сообразно с этим, но теперь они могут признаваться в этом громко и гордо, так как Фридрих Ницше, новый пророк, восхваляет это правило как высшую жизненную истину. Общество не только не имеет права со своею оценкою морали, науки и истинного искусства преследовать тех, кто стремится к эгоистическим личным целям, лишь притворяясь, что дорожит истиной, но, наоборот, они — фальшивые монетчики истины, бессовестные борзописцы, изолгавшиеся рецензенты, литературные воры и фабриканты псевдореалистических зловонных товаров, — они-то и есть настоящие герои, хозяева положения, истинно свободные мыслители».

Остановимся, однако, несколько подробнее на теории происхождения морали у Ницше.

Господствующая мораль, по его мнению, золотит, обожествляет, превозносит неэгоистические инстинкты сострадания, самопожертвования; но мораль сострадания есть величайшая опасность для человечества — начало конца, застой, озирающийся назад, усталость, воля, обращаясь против жизни. Нам нужна критика нравственных ценностей, говорит он. Надо, наконец, поставить вопрос о цене самих этих ценностей. До

сих пор не сомневались, что добро более ценно, чем зло, в смысле развития, пользы, успеха для человека вообще, включительно с его будущностью. Что если истиной было бы противоположное? Что если бы в добре заключался симптом регресса? Опасность, соблазн, яд, наркотическое средство, благодаря которому настоящее жило бы за счет будущего? Что если бы именно мораль была виновницей того, что человеческий тип никогда не достиг бы возможной по существу силы и красоты?

В начале человеческого развития Ницше видит хищного зверя, великолепное, белокурое животное, жадно гонящееся за добычей и за победой. Находившиеся на воле хищные звери были свободны от какого бы то ни было социального принуждения. В невинности хищного зверя, они ходили как жизнерадостные чудовища; убийства, пожары и пытки тревожили их самонадеянность и душевное равновесие не больше чем студенческая шалость.

«Эти белокурые звери составили высшие расы; они напали на остальные, победили их и обратили в рабство. Таким образом устраняется теория образования государства на основании договора. Какая надобность в договоре тому, кто может повелевать, кто является властным и по делам, и по наружности?»

В возникшем таким образом государстве явились поэтому раса господ и раса рабов. Раса господ первая создала нравственные понятия. Она стала различать между добром и злом. Добро было для нее синонимом знатности, зло — синонимом вульгарности; хорошими она признавала собственные качества, плохими — качества покоренной расы. Добром были: твердость, жестокость, храбрость, презрение опасности, любовь к риску, полное ко всему пренебрежение. Злым был трусливый, боязливый, мелочный, думающий о пользе, также недоверчивый, самоунижающийся, нищенствующий и прежде всего лжец.

Подвластная раса, наоборот, имеет мораль рабов; она выдвинула и осветила те свойства, которые служат для облегчения существования страдающих: сострадание, готовность оказать помощь, горячее сердце, терпение, прилежание, скромность. Мораль рабов по существу своему — мораль утилитарная. Одно время мораль господ и мораль рабов существовали совместно; но затем последняя восстала на первую, победила, развенчала ее и заняла ее место. Последовало изменение ценности всех нравственных понятий. То, что прежде — при морали господ — считалось добром, теперь стало злом, и наоборот: слабость стала преимуществом, жестокость — преступлением, самопожерт-

вание, жалость к чужим страданиям, самоотречение стали добродетелями».

Ницше гордится своим открытием, что понятие вины происходит от весьма узкого материального понятия долга. Допустим, — говорит Нордау, — что это справедливо. Что же это доказывало бы в пользу его теории? Только то, что первоначально грубое вещественное понятие расширилось, углубилось и одухотворилось. Но кому же приходило в голову оспаривать этот процесс? Кто же из занимавшихся хотя сколько-нибудь историей нравственности не знает, что понятия развиваются?.. Может быть, первый долг, который сознали люди, была обязанность возвращения займа; но и долг в смысле вещественного обязательства не может возникнуть между «белокуроыми животными», между «жестокими хищными зверями». Он предполагает договорное отношение, признание права собственности, уважение чужой индивидуальности, он не возможен при отсутствии у заимодавца стремления угодить ближнему и уверенности в готовности должника отплатить за благодеяние и добровольно подчиниться неприятной необходимости расплаты. А все эти чувства составляют уже мораль истинную, «мораль рабов» долга, уважения, сочувствия, самоограничения, а не мораль господ, состоящую в эгоизме, грабеже, жестокостях и безграничных желаниях.

Подчас в своей апологии морали Нордау настолько увлекается, что говорит об обязанностях, о сострадании, даже об *одухотворении*, по-видимому придавая этим словам общепринятый смысл, не имеющий ничего общего с материалистической точкой зрения.

Однако на следующей же странице оказывается, что «биологическая истина состоит в том, что постоянное самообуздание есть жизненная необходимость как для самых сильных, так и для самых слабых. Она есть деятельность высших человеческих мозговых центров. Они чахнут, если не упражняются. Это значит, что человек перестает быть человеком, — мнимый сверхчеловек превращается в низшее, чем человек, иначе сказать — в скотину. При ослаблении и прекращении сдерживающих приспособлений (*Hemmungsvorrichtungen*) организм обречен на анархию своих составных частей, а эта последняя с полной неизбежностью ведет к гибели, к болезни, сумасшествию и смерти, даже в том случае, если со стороны внешнего мира не встречается никакого сопротивления против взбесившегося эгоизма разнузданного индивидуума, что само по себе немислимо».

Итак, сострадание, любовь, чувство долга, одним словом — вся нравственность сводится к самосохранению организма чрез правильное отправление нервных центров; но ведь в таком случае выдвинутый Ницше вопрос о возможности переоценки нравственных ценностей сразу является в совершенно ином свете и получает совсем не то решение, которое предлагает Нордау. Если нравственное от безнравственного отличается не внутреннею логическою противоположностью понятий, а биологическим законом, благодаря которому нравственное полезно или, что то же, здорово для данного организма, а безнравственное вредно, и следовательно, не здорово, — то тезис, защищаемый Нордау, окажется в крайней опасности, так как та биологическая истина на которую он ссылается, существует только в его воображении.

Конечно, утилитарная мораль может иметь видимость основания в применении ее к человеческим обществам, но никак не к отдельным индивидуумам. В противном случае пришлось бы утверждать, вопреки поговорке, что от трудов праведных не наживешь палат каменных, — что люди нравственные должны быть не только здоровее, но и богаче других. Но этого мало: если признать, что отношение нравственного к безнравственному определяется *здоровою деятельностью нервных центров*, то первое место в числе функций этих центров мы, конечно, должны будем предоставить инстинкту самосохранения, и тогда окажется, например, что человек, который выбрасывает другого из лодки, чтобы не потонуть самому, поступает нравственнее, нежели тот, кто бросается в воду, чтобы спасти утопающего. Но это такого рода мораль, которую можно бы коротко определить словами Мефистофеля:

Der Teufel selbst hat hier nichts mehr zu sagen³⁷.

Нордау и сам, по-видимому, чувствует, насколько шатки его «биологические основы» нравственности и потому совершенно неожиданно делает прыжок в ненавистный ему мистицизм. Без этого прыжка ему было бы очень трудно удержать свою позицию пред утверждениями Ницше, что добродетели большею частью вредны их обладателям, что похвала добродетелям есть похвала чему-то вредному для индивидуума и что воспитание отдельных лиц стремится направить их к такому образу действий и мыслей, который, сделавшись привычкой, потребностью и страстью властвующею над ними, направлял бы их, вопреки собственной выгоде, ко всеобщему благу.

«Это, — восклицает Нордау, — старое безумное возражение против альтруизма, которое уже шестьдесят лет плавает во всех помойных ямах. Если бы каждый действовал самоотверженно и жертвовал собою для ближнего, то в результате получилось бы, что каждый повредил бы себе самому и, следовательно, человечество в целом понесло бы великий ущерб».

«Конечно, — продолжает Нордау, — это было бы так, если бы человечество состояло из разрозненных, не связанных между собою, индивидуумов. Но оно есть организм, каждая особь дает высшему организму лишь избыток своей действующей силы, и процветание общего организма, которое она возвышает своею альтруистическою жертвой, снова оказывается ей на благо как личной участнице общего состояния всего организма».

Взгляд на человечество как на организм не представляет, конечно, ничего нового, хотя и носит все признаки того, что Нордау называет мистицизмом, иными словами — бессмыслицей. В самом деле, считать человечество организмом можно только тогда, когда признаешь, что все составляющие его части связаны едино некоторою невидимою таинственною силой, что существует столь же неуловимая, но тем не менее реальная граница которая отделяет этот организм от других организмов, хотя остается еще совершенно неизвестно — не составляет ли само человечество часть нового коллективного организма, так как с точки зрения эволюционизма нет никакого основания ограничивать такие коллективные организмы человечеством, если сам человек должен искать своих предков в низших формах животного царства. Но что все это может значить с точки зрения Нордау? Где те биохимические и биомеханические законы, которые управляют развитием таких коллективных, невесомых и невидимых, организмов? Не есть ли в данном случае и этот всечеловеческий организм применение совета Мефистофеля:

Schon gut! Nur muss mann
Sich nicht alzu ängstlich quäen
Denn eben wo Begriffe fehlen,
Da stellt ein Wort zu rechten Zeit sich ein³⁸.

Стремление применить к основным вопросам нравственной философии «научные методы» сыграло одинаково плохую шутку с Ницше и с Нордау: оба они действительно старались по возможности применять эти методы в своих сочинениях; но нет ничего удивительного, что ни история и психология, ни

физиология и психиатрия не могли дать не только убедительных, но даже осмысленных ответов на такие вопросы, которые совершенно выходят из их сферы.

Заменяя вечный вопрос о происхождении зла вопросом об историческом происхождении этого понятия (или, точнее, даже не понятия, а слова), Ницше гордится своим «научным» приемом, не замечая, что сущность он заменяет тенью и что «историческое исследование» тут так же мало может подвинуть решение задачи, как филологическое исследование употребления слов *круг* или *квадрат* не может заменить математического изучения этих фигур. Говоря о своих ранних, юношеских размышлениях на тему о добре и о зле, он замечает: «К счастью, я вовремя научился отделять теологический предрассудок от морального и не искал уже происхождения зла за миром. Некоторая историческая и психологическая школа и некоторый прирожденный критический смысл в отношении психологических вопросов вообще скоро превратили мою задачу в другую. При каких условиях выдумал себе человек предрассудки добра и зла? И какое значение имеют они сами по себе? Препятствовали ли они или содействовали человеческому преуспеванию? Составляют ли они признак нужды, обеднения, вырождения? Или, наоборот, в них проявляется полнота, сила, воля к жизни, ее мужество, ее уверенность, ее будущность?» Если бы Ницше «не имел счастья» стоять скорее на исторической и филологической точке зрения, нежели на логической и философской, он не мог бы не заметить, что в самых его вопросах содержится уже ответ на них или же внутреннее противоречие, а то и другое делают одинаково излишними и бесполезными его дальнейшие «научные» изыскания.

В самом деле, если добро и зло только предрассудки, то что значат помянутые вопросы? Ясно, что дилемма, поставленная Ницше имеет смысл только в том случае, если признать, что *жизнь и процветание человечества есть благо, а нужда, обеднение и вырождение — зло*. Таким образом, вопрос предreshается самою его постановкой. Или если не существует ни добра, ни зла вообще, то не может существовать и его разновидностей, и является внутреннее противоречие, которого скрыть невозможно, какою бы филологическою приправою оно ни было маскировано. И при такой постановке вопроса Ницше полагает, что в данном случае ему надо было «разобраться только с его великим учителем Шопенгауэром!» Но если б он сделал хоть это — и то было бы уже хорошо, так как, несмотря на все возражения, которые вызывает система Шопенгауэра, нельзя

не признать, что вопрос об основах нравственности поставлен в ней глубоко и ясно. Что же вместо того дает Ницше? Ряд смутных настроений, резких выходов против аскетической морали и беглых исторических намеков, догадок и замечаний. А между тем, он думает, что ставит новое требование, имеющее мировое значение. Это новое требование, которое высказывается с некоторою торжественностью, состоит, как мы уже видели, в переоценке нравственных ценностей. Но ведь каждая система нравственной философии есть не что иное, как именно попытка ответить на это требование. Ведь признание долга, пользы или сострадания основаниями нравственных действий неизбежно предполагает некоторую переоценку или по крайней мере пересмотр оценки отдельных нравственных категорий. Отношение ко лжи, например, не может быть одно и то же в системе Канта и Шопенгауэра, и даже менее существенные различия в основных принципах философских систем или религиозных воззрений не могут не иметь последствием различного отношения к правовым и этическим понятиям.

Идеи добра и зла — одни из самых отвлеченных, и потому крайне трудно дать им определение, не впадая в более или менее скрытую тавтологию. Трудность эта еще увеличивается тем обстоятельством, что в обычной речи добро и зло как нравственные категории не отличаются от тех же слов в применении к предметам или поступкам нравственно безразличным; мы говорим: хорошая погода, дурная дорога, так же как говорим: дурной поступок или хороший человек; таким образом, понятия хорошего и дурного, блага и худа, добра и зла оказываются в обычной речи шире, нежели понятия добра и зла в смысле нравственном. Если же на время оставить в стороне это их нравственное значение, мы увидим, что благом каждый считает то что так или иначе удовлетворяет его, а худом — то, что так или иначе препятствует исполнению его желаний; таким образом, один и тот же предмет, одно и то же явление или поступок оказываются благом для одного и худом для другого; выигранное сражение является благом для победителей, но именно поэтому оно худо для побежденных. Кроме того, относительность в понятиях блага и худа зависит не исключительно от различия в точках зрения или противоположности интересов, — она идет дальше. Для того же самого человека тот же самый факт может являться благом или худом, смотря по тому, к какой цели он в данный момент стремится. Даже такие явления, как страдания и боль, которые никогда не могут быть желательны сами по себе, могут являться благом в тех случаях

когда избавляют от еще большего страдания или ведут к значительно большему удовольствию и радости. Вся человеческая деятельность состоит в том, чтобы выбирать между разными мотивами, и все то, что влияет на его волю в одном положительном смысле, к чему она стремится то неизбежно представляется ему благом, а все то, что действует на нее в смысле отрицательном, чего она страшится и избегает, — все это кажется ему худом. Ясно, что при такой относительности понятий, при их полной зависимости от субъективной оценки не может быть речи о точном определении блага и худа вне его отношений к личной воле человека. Нельзя говорить о хорошем и дурном вообще, так же как нельзя говорить вообще о большом и малом, так как то что для одного велико — мало для другого, и то, что для одного хорошо, может быть худо для другого. Есть, однако, некоторые общие нормы которые обыкновенно подразумеваются, когда речь идет о подобных вопросах; для человека, на которого нападают разбойники, могло бы быть благом лишиться своего состояния прежде этого нападения, а для самоубийцы могла бы быть счастьем естественная смерть; но понятно, что ни политическая экономия, ни медицина не могут принимать в соображение таких случайностей.

Поэтому добром и злом, благом или худом называется в обычной речи то, что является таковым для большинства людей, или, иными словами, то, что для большинства людей при нормальных условиях представляется желательным.

Теперь вернемся к понятию добра и зла в тесном смысле — в смысле нравственном. Понятие это предполагает Свободу выбора и потому может относиться только к существам активным и сознательным. Камень или дерево не могут быть ни добры, ни злы, а хороши или худы лишь постольку, поскольку содействуют или препятствуют живым сознательным существам в достижении их целей. Но живое существо может намеренно совершать те или другие поступки, которые причиняют другим удовольствие или страдание, содействуют или препятствуют им в достижении их целей, и на эти существа человек примитивный, не прошедший чрез школу религии или философии, не может не переносить тех чувств и определений, которые вызывают в нем их поступки. Того, кто доставляет ему удовольствие и радость, он не может не считать хорошим, так же как не может не считать дурным того, кто вызывает в нем чувство страдания или боли. До тех пор, пока не является в нем представление о *другом*, как о такой же сознательной, как и он сам, личности, имеющей свои потребности, свои цели, — иное

отношение невозможно и нет места понятиям добра и зла в нравственном смысле. Именно на этой стадии и остановился Ницше в исследовании происхождения этих идей.

Но на такой ступени развития не может быть речи ни о какой морали. Если даже принять на веру всю историко-филологическую аргументацию Ницше, из нее будет следовать только — что понятия добра и зла различными расами применялись к различным предметам, а в этом нет ровно ничего удивительного, так как для первобытного человека вопрос о добре и зле, независимо от его отношения к собственным интересам, или совсем не являлся, или почти не имел значения, так как то качество, которое представлялось ему наиболее полезным для него самого, должно было казаться ему *главным* и *лучшим* вообще. Только тогда, когда способность и потребность отвлеченного мышления развиваются настолько, что является ясное сознание, что то, что есть благо для одного, может быть злом для другого, и наоборот, — только тогда является и потребность в критериуме добра и зла независимо от относительного и случайного мерила личного чувства. Понятно, однако, что в такой абстрактной форме вопрос этот не только не представлялся в доисторические времена торжества «хищных белокурых животных», но даже в современной Германии с ее бесчисленными школами он представляется лишь относительно редко; а между тем, как только человек успеет подняться над уровнем невменяемого животного, слепо подчиняющегося минутному влечению своих инстинктов, этот вопрос то и дело возникает в бесчисленных формах конкретных явлений каждый раз, как в человеке борются чувства мести и жалости, любви и справедливости, великодушия и самосохранения, каждый раз, как в нем является вопрос: что он *должен* делать? Вопрос этот есть не что иное как применение к отдельному случаю общего вопроса о том: что хорошо и что дурно? Где добро и где зло? Бывают сложные случаи, где самому добросовестному и развитому человеку трудно ответить на это, но большею частью древнее правило: «Поступай относительно других так, как желал бы, чтоб они относительно тебя поступали» — вполне достаточно. И человек, следуя этому правилу, чувствует, что он делает *хорошо*, так же как чувствует, что делает не хорошо, заставляя их страдать. Попытка Ницше изобрести две морали, будто бы противоречащие друг другу, лишена всякого основания.

Очень возможно и даже вполне естественно, что при одних жизненных условиях на первый план выступают качества (например, сила, храбрость и честность), а при других — другие

(смирение, терпение, добросердечие); очень возможно, что при исключительном развитии и преобладании одних качеств другие иногда значительно ослабевают и атрофируются; но отсюда еще очень далеко до утверждения, что между этими различными качествами есть внутреннее противоречие, что они исключают друг друга и вызывают необходимость допущения двух противоположных идеалов и двух различных нравственностей. Никто не решится утверждать, что добродушный человек непременно должен быть трусом или что сильный человек должен быть жестоким.

Та апология жестокости, которую предпринимает иногда Ницше, основана на недоразумении: жестокость состоит не в причинении страдания другому, а в наслаждении этим страданием; страдание другого должно быть не средством, а целью; но, к счастью, такого рода, если можно так выразиться, бескорыстная жестокость и теперь, так же как и в древности, составляет лишь исключительное, болезненное явление.

Те ужасы, которые мы встречаем в истории в громадном большинстве случаев, имеют источником не желание причинить страдания другому, а стремление оградить себя от возможного вреда с его стороны. Конечно, и такого рода мотивы не дают еще нравственного оправдания поступков, но между эгоизмом и сознательною, намеренною жестокостью остается громадная разница.

Невозможность устоять на почве измышленной им морали или найти равновесие между этой моралью и моралью общепонятною, основанною на любви к ближнему, заставляет самого Ницше колебаться как маятник между противоположными настроениями. Объявить угрызения совести болезнью, а христианскую или, как он ее называет, аскетическую мораль наркотическим средством — не трудно; но построить какое бы то ни было мирозерцание на почве индивидуального эгоизма — совсем невозможно.

Каково бы ни было, однако, первоначальное происхождение нравственных понятий, оно может иметь лишь исторический интерес и в лучшем случае отчасти выяснить термины; но установить значение этих понятий теперь и влияние их на современную жизнь — вот несравненно более важный вопрос, и Ницше, по-видимому, чувствует это, когда восклицает:

«Ах, разум, серьезность, господство над аффектами, — все это грустное дело, которое называется размышлением, все эти преимущества, которыми гордится человек, как дорого они

оплачены, сколько крови и ужасов лежит на дне всех “хороших вещей”!»

Хотя и тут «хорошие вещи» поставлены в кавычки, трудно предположить, чтобы Ницше считал размышление и господство над аффектами вещами нехорошими.

В только что приведенных строках чувствуется скорее некоторое колебание, невозможность стать на определенную точку зрения. То же чувство проглядывает и тогда, когда понятия вины и наказания выводятся из узкого понятия материального долга.

«В обществе было бы мыслимо такое сознание могущества, — говорит Ницше, — при котором оно могло бы позволить себе величайшую роскошь, которая только может существовать для него — оставить безнаказанным того, кто вредит ему. “Какое мне дело до моих паразитов? — могло бы оно сказать. — Пусть себе живут и процветают: я для этого достаточно сильно...” Справедливость начавшая с того, что «все исчислимо» и все должно быть отплачено, — кончает тем, что смотрит сквозь пальцы и позволяет бежать несостоятельным должникам. Она кончается как все хорошее на земле — сама себя уничтожая; известно, каким прекрасным именем она тогда называется: помилование. Она составляет, само собою разумеется, привилегию могущественнейшего и остается по ту сторону права».

Быть может, еще непоследовательнее отношение Ницше к наказанию и взгляд его на сознание вины. «Вообще, — говорит он, — наказание охлаждает и закаляет, оно сосредоточивает и обостряет чувство отчуждения, укрепляет силу сопротивления. Если и случается, что оно надламывает энергию и самоунижение, то это явление, конечно, еще менее отраднo, чем обычное действие наказания. Если же мы подумаем о тысячелетиях до начала истории, то не колеблясь можем признать, что именно наказанием сильнее всего задерживалось развитие чувства вины, по крайней мере, относительно той жертвы, на которую обрушивалась наказующая власть».

Допустим, что это справедливо; но во-первых, наказание имеет в виду ограждение общества от новых преступлений, а не благо преступника, а во-вторых, с точки зрения Ницше, который видит в угрызениях совести болезнь и отвратительное растение, все то, что задерживает развитие этого растения, должно бы казаться не злом, а благодеянием.

В самом деле, что такое совесть с точки зрения Ницше? Вражда, жестокость, наслаждение в преследовании, нападе-

нии, измене, разрушении, — все это обращается на носителя этих инстинктов — и вот источник «угрызений совести». Изобретателем «угрызений совести» был, по его мнению, человек, «который, за неимением внешних врагов и препятствий, запер себя в гнетущую тесноту правильных нравов. Он нетерпеливо терзал себя, преследовал, грыз, разрушал и мучил. Это зверь, которого хотят приручить и который толкается о решетку своей клетки. Вырванный из пустыни, тоскуя по ней, он из себя самого сделал камеру пыток, неверную и опасную пустыню; этот безумец, этот жаждущий свободы и отчаявшийся узник, — он и стал изобретателем угрызений совести».

Полузвери, которых Ницше считает основателями государства, не знали этого чувства: «Они не знали, что такое вина, ответственность, жалость; они были от природы организаторы; в них царил тот страшный, художественный эгоизм, твердый, как сталь и заранее уверенный, что на веки найдет оправдание в том, что им создано, так же как мать находит оправдание в своем ребенке. Не у них выросли угрызения совести, — это само собой разумеется, но не выросли бы без них, — его не было бы — этого отвратительного растения, если бы невероятное количество свободы не было устранено из мира, по крайней мере видимого, под ударами их молота, их художественного насилия, если бы оно, так сказать, не перешло в скрытое состояние. Этот насильственно обращенный в скрытое состояние инстинкт свободы, этот подавленный, отодвинутый внутрь и запертый там инстинкт, в конце концов разряжающийся лишь в себе самом, это — и только это — первоначально и есть угрызения совести», по мнению Ницше.

Но если угрызения совести являются не следствием сознания о нарушении объективного закона добра, а, наоборот, болезненного и искаженного субъективного инстинкта свободы, то ясно, что совесть не может пролить света на нравственное значение человеческих поступков, что она является не руководителем, а лишней цепью; понятно, что с этой точки зрения все то, что до сих пор было идеалом для человечества, должно казаться проклятьем, и в этом отношении Ницше по крайней мере последователен.

Но если «научная» точка зрения позволяет ему отрицать всякое объективное основание нравственности, он не может, однако, не считаться с положительной религией как несомненным историческим фактом. Между тем религия со своей стороны предъявляет человеку те же нравственные требования, которые Ницше признал не имеющими безусловного значения,

под названием морали рабов. Надо, следовательно, и для требованной религиозной или, как он ее называет, аскетической морали найти такое же объяснение, как для морали рабов. Вся разница состоит в том, что тогда как мораль рабов является, по мнению Ницше, сама собою, как противоположность морали господ, — мораль аскетическая или, выражаясь проще, христианство есть более или менее сознательное изобретение духовенства.

Аскетический священник, говорит он, есть воплощенное желание другого бытия — бытия где-нибудь, не здесь, желание доведенное до высшей степени возможного: до пламенной страсти; но самая сила этого желания и есть та цепь, которая его привязывает; благодаря ей он становится орудием, вынужденным работать для улучшения здешнего бытия, человеческого; именно этою силой он привязывает к бытию все стадо неудавшихся, недовольных, пострадавших, всевозможных страждущих, он инстинктивно идет перед ними как пастух... Этот аскетический священник, этот кажущийся враг жизни принадлежит к величайшим охранительным и утвердительным силам жизни. Облегчение страданий, всевозможные «утешения», — в них он доходит до гениального. Как изобретательно понял он свою задачу утешителя, как решительно и смело он выбрал для нее средства! Христианство в особенности можно бы назвать великою сокровищницей остроумнейших способов утешения: в нем накоплено столько облегчающего, смягчающего, наркотизирующего для этой цели; в нем столько опаснейшего, отчаянного риска, в нем столько утонченного!

Но все эти качества, которые Ницше признает за христианством и его представителями, имеют для него мало значения; его страшит не жестокость, не страх пред человеком, а ослабление, измельчание типа, одним словом — «вырождение». Величайшую опасность для Европы составляют, по его мнению, не злые, не хищные звери, а самые слабые, больные, — потому то облегчение страданий, которое дает христианство, с точки зрения Ницше, есть не лекарство, а только наркотическое средство, временно заглушающее боль, но усиливающее причину болезни. Что касается пользы такого лечения, то он находит, что необходимо было бы по крайней мере условиться относительно слова «польза». Если хотят выразить им, что такая система «улучшила» человека, — «я не стану спорить, говорит он, — но прибавлю только что значит для меня: “улучшила” — укротила, ослабила, сделала более робким, “утонченным”, “изнеженным”, оскопила его» (следовательно, приблизительно все

равно что испортила). Если же дело идет главным образом о больных, унывающих, подавленных, то подобная система, допуская даже что она делает их лучше, «во всяком случае делает их больше».

Хотя Ницше и не отрицает значения религиозных понятий в жизни человечества, — его идеал прямо противоположен, и он гордится этим идеалом, который считает своим открытием, по крайней мере для современной Европы. «Когда христианские крестоносцы наткнулись, — говорит он, — на Востоке на непобедимый орден ассасинов, этот орден свободных мыслителей, *par excellence*³⁹ — орден, низшие степени, которого жили в таком послушании, какого не достиг ни один из монашеских орденов, — они получили в некотором роде намек на тот символ, на то знаменательное изречение, которое составляло исключительную принадлежность высших степеней, как их *secretum*. “Нет ничего истинного, — все дозволено”». Конечно, большинство «свободных мыслителей», в общепринятом значении этого слова, не будет особенно польщено таким неожиданным открытием своего прототипа в ассасинах; но для Ницше, по-видимому, это не только прототип, но и идеал. «Блуждал ли когда-нибудь, — спрашивает он, — европейский и христианский свободный мыслитель в этом лабиринте и его последствиях? Знает ли он по опыту минотавра эту пещеру?.. Я сомневаюсь в этом; более того, я знаю, что этого нет...»

О том, как глубоко заблуждается Ницше, легко уже а priori составить себе понятие, если припомнить, что пресловутое положение: «Нет ничего истинного, — все дозволено» составляет прямой логический вывод из того «научного» направления, которое и получило преобладание во второй половине нашего века. Если до сих пор положение это редко высказывалось с такою откровенностью, как у Ницше, то отнюдь не потому, чтобы «свободные мыслители» не видели его несомненной связи с «научным» направлением, а потому, что этому мешали отчасти цензурные условия, отчасти «предрассудки» общества и остаток литературной стыдливости, быть может, и смутное сознание внутреннего противоречия, грозящего превратить это положение в подобие нескончаемой аргументации о лживости китайцев: китаец говорит, что все китайцы лгут. Следовательно — китаец лжет, а потому китайцы не лгут. А в таком случае и этот китаец говорит правду, а следовательно, и т. д., и т. д.

В самом деле, не представляет ли полной аналогии с такою аргументацией утверждение, с одной стороны, что нет ничего

истинного, а с другой — что при самосознании «воли к истине» *безо всякого сомнения* погибает мораль.

Но если в этом нет сомнения, то вот уже одна истина; а если есть хоть одна истина, то, стало быть, уже не невозможна и мораль. Это опять вечный круг саморазрушающегося скептицизма. Вот почему более осторожные и более предусмотрительные, чем Ницше, «свободные мыслители» предпочитают менее яркую, но зато дающую более шансов в тумане ускользнуть от противоречий, формулу: «Все относительно». Если все относительно, то, значит, относительна и самая истина, а следовательно, нет абсолютных нравственных требований, иными словами — нет ничего запрещенного. Очевидно, что в результате такое мировоззрение тождественно с тем, представителем которого является Ницше, хотя выражение его звучит менее вызывающе и крикливо.

И действительно, как мы видели на примере Нордау, та метафизика, которая лежит в основании современного «научного» мировоззрения, не дает никакой возможности без явной непоследовательности избежать помянутых заключений.

Для того, чтоб убедиться в этом, нет надобности обращаться к научной и философской литературе. Почти все существенное что Ницше считает своим открытием, можно найти в «Братьях Карамазовых», появившихся за двадцать лет до его философских произведений... все не исключая тезиса, что «все позволено».

Вот как в начале романа Миусов излагает теорию Ивана Карамазова: «Не далее как дней пять тому назад, в одном здешнем, по преимуществу дамском, обществе он торжественно заявил в споре, что на всей земле нет решительно ничего такого, что заставляло бы людей любить себе подобных, что такого закона природы чтобы человек любил человечество, не существует вовсе, и что если есть и была до сих пор любовь на земле, то не от закона естественного, а единственно потому, что люди веровали в свое бессмертие. Иван Федорович прибавил при этом в скобках, что в этом то и состоит весь закон естественный, так что уничтожьте в человечестве веру в свое бессмертие, в нем тотчас же иссякнет не только любовь, но и всякая живая сила, чтобы продолжать мировую жизнь. Мало того: тогда ничего уже не будет безнравственного, все будет позволено, даже антропофагия. Но и этого мало; он закончил утверждением, что для каждого частного лица, например, как бы мы теперь, не верующего ни в Бога, ни в бессмертие свое нравственный закон природы, должен немедленно измениться в

полную противоположность, религиозному, и что эгоизм даже до злодейства не только должен быть дозволен человеку, но даже признан необходимым, самым разумным и чуть ли не благороднейшим исходом в его положении».

Иван Карамазов не возражает против точности изложения его взгляда и замечает только, что он тогда «не совсем шутил». Невольно приходят на мысль эти слова и при чтении некоторых страниц Ницше: ясно, что он так же, как и Карамазов, не совсем шутил или даже совсем не шутил; но в то же время чувствуется, что это не может быть спокойным, строго обдуманым окончательно установившимся его убеждением. К нему, быть может, не менее, чем к Ивану Карамазову, могло бы относиться замечание старца:

«Не совсем шутили — это истинно. Идея эта еще не решена в вашем сердце и мучает его. Но и мученик любит иногда забавляться своим отчаянием как бы тоже от отчаяния. Пока с отчаяния и вы забавляетесь и журнальными статьями, и светскими спорами, сами не веруя своей диалектике и с болью сердца усмехаясь ей про себя... В вас этот вопрос не решен — и в этом ваше великое горе, ибо настоятельно требует разрешения».

Убеждением, что нет ничего истинного (по крайней мере в нравственной области), не ограничивается сходство во взглядах Ивана Карамазова и Ницше. Его понимание значения церкви на земле почти одно и то же, и в его поэме о Великом Инквизиторе выражено, быть может, последовательнее и ярче.

«Эти люди, — говорит Карамазов, — ставят в заслугу себе и своим, что наконец-то они побороли свободу и сделали так для того, чтобы сделать людей счастливыми».

«Везде, — говорит Ницше, — где дух работает теперь мощно и без фальши, он обходится без идеала, — популярное выражение для этого есть — атеизм». Великий Инквизитор Карамазова также не верует в Бога, и в нем *воля к власти*, быть может, не менее сильна, чем в Наполеоне, в котором Ницше видит синтез сверхчеловеческого и бесчеловечного. Великий Инквизитор и своим атеизмом, и своим презрением к толпе, и железною силой воли очень похож на идеал Ницше, и нарушается это сходство только чувством сострадания, которое заставляет его искать облегчения страданий человечества, а не фантастического улучшения его типа на почве правила: «Все позволено». Какое презрение к толпе слышится в этих словах его: «Ты возразил, что человек жив не единым хлебом, но знаешь ли, что во имя этого самого хлеба земного и восстает на Тебя дух

земли и сразится с Тобою, и победит Тебя, и все пойдут за ним, восклицая: “Кто подобен зверю сему, он дал нам огонь с небеси!” Знаешь ли Ты, что пройдут века и человечество провозгласит устами своей премудрости и науки, что преступления нет, а стало быть, нет и греха, а есть лишь только голодные?.. Ты с негодованием отверг тот последний дар, который он (умный и страшный дух) предлагал Тебе, показав Тебе все царства земные: мы взяли от него Рим и меч Кесаря и объявили лишь себя царями едиными... А взяв его, конечно, отвергли Тебя и пошли *за ним*... и все будут счастливы, все миллионы существ, кроме сотни тысяч управляющих ими. Ибо лишь мы, мы, хранящие тайну, только мы будем несчастны. Будут тысячи миллионов счастливых младенцев и сто тысяч страдальцев, взявших на себя проклятие познания добра и зла. Тихо умрут они, тихо угаснут во имя Твое и за гробом обрящут лишь смерть. Но мы сохраним секрет и для их же счастья будем манить их наградю небесною и вечною. Ибо если б и было что на том свете, то уж, конечно, не для таких как они...» «Они будут дивиться на нас и будут считать нас за богов зато, что мы, став во главе их, согласились выносить свободу, которой они испугались, и над ними господствовать... Но мы скажем, что послушны Тебе и господствуем во имя Твое. Мы их обманем опять, ибо Тебя мы уже не пустим к себе. В обмане этом и будет заключаться наше страдание, ибо мы должны будем лгать...»

Нельзя не видеть, что образ такого человека не лишен истинного величия и во всяком случае несравненно большего, нежели то, которого может достигнуть белокурое хищное животное, дающее беспредельный простор своему эгоизму, при каких бы благоприятных условиях ни развивался тип этого животного.

Но несмотря на высокий характер Великого Инквизитора и на трагизм его положения, нельзя не видеть также справедливости наивного замечания Алеши:

«Инквизитор твой не верует в Бога — вот и весь его секрет!»

В самом деле, все то, что говорит Инквизитор, страшно и верно только в том случае, если справедлива его уверенность, что *если и есть что-нибудь на том свете, то уж, конечно, не для таких, как они.*

Иван Карамазов и сам прекрасно сознает это, когда утверждает «не совсем шутя», что если нет бессмертия, то не может быть и никакой нравственности. Стоит допустить только что-то, что для Великого Инквизитора и для Ницше является лишь более или менее полезною или вредною фикцией, имеет

реальное основание, — и весь трагизм положения сразу исчезает, а все этические понятия получают совсем иное освещение.

Но вернемся теперь к Максу Нордау. Возражать против тезиса *все позволено* с точки зрения метафизической или религиозной он не может, так как метафизика и религия для него только виды мистицизма, а мистицизм — одна из форм или задаток помешательства.

А между тем нравственный закон, чтобы не оставаться исключительно в сфере внутреннего субъективного чувства, должен иметь свое основание в сверхнравственном. Мысль эту прекрасно выражает Эдуард фон Гартман, говоря, что мы должны жить нравственно пока мы живем, но только для того, чтобы когда-нибудь наступил конец вынужденного нравственного отношения. Как люди, мы живем для того, чтобы действовать нравственно, но не потому, чтобы нравственность была сама по себе целью, а только потому, что нравственная жизнь есть средство для сверхнравственных целей. Мы не достигнем цели нашей жизни, если вообразим что можем в течение ее действительно освободиться от требований нравственности; но мы не поймем этой цели жизни, если будем рассматривать нравственные отношения в ней как последнюю цель, а не как средство для достижения сверхнравственных целей.

Но для Нордау не может быть речи о каких бы то ни было не только сверхнравственных, но и нравственных целях, если они выходят за пределы утилитарной морали.

Таким образом, возражение, которое он делает Ницше, что тот даже не приблизился к важному вопросу: существуют ли нравственные понятия? — с таким же, если не с большим правом может быть сделано ему самому. Ницше в конце концов своим утверждением, что *все позволено*, приходит к отрицательному ответу на этот вопрос. Нордау, по-видимому, признает существование этих понятий, но не делает сколько-нибудь серьезной попытки объяснить, что они значат и на что они нужны, если, в сущности, безнравственное и болезненное — только два названия того же явления. Он совершенно верно замечает, что нет никакого основания существующую мораль называть моралью рабов, когда сходное нравственное учение мы находим в буддизме, и в нем оно стало учением не рабов и угнетенных, а наоборот, властвующего народа, браминов, чистейших арийцев. Приведя затем несколько изречений из Даммапады он спрашивает: «Есть ли это мораль рабов или мораль господ? Есть ли это мировоззрение блуждающих хищных зверей или сострадательных, самоотверженных людей, живущих

среди общества? И мировоззрение это возникло в Индии как раз среди народа арийских завоевателей, господствовавших над подчиненною расой и в Китае, где тогда совсем не было расы завоевателей, тяготеющей над покоренною». Если бы Нордау ограничился этим, возражение его было бы веско, но он продолжает: «Самопожертвование за других, сострадание и сочувствие должны быть иудейскою моралью рабов? А разве та геройски-храбрая обезьяна, о которой рассказывает Дарвин⁴⁰, по Брему⁴¹, была иудейским рабом, восставшим против господствующего народа белокурых животных?» Но разве самые мужественные и сострадательные поступки павианов могут служить доказательством существования у людей нравственных понятий? — можно спросить в ответ на это.

Ссылка на зоологию там, где дело идет о нравственных понятиях, есть явное извращение логического порядка вещей, так как очевидно, что если мы и можем иметь какое-либо представление о психических процессах у животных, то исключительно по аналогии с человеческими; каким же образом могут служить они для пояснения таких процессов в нас самих?

Стоя на точке зрения еще более «научной», чем Ницше, Нордау, как мы видели, не может логически оспаривать анти-моральных выводов Ницше, так как та наука, авторитет которой только и признает Нордау, если не подтверждает их, то, по крайней мере, ничуть не противоречит им. Поэтому для него оказывается несравненно легче и удобнее применение своего специального критического метода, состоящего в подыскании у автора того или другого вида психического расстройства. Относительно Ницше сделать это легче чем где бы то ни было, так как сочинения его далеко не отличаются объективностью, а сам он несомненно человек болезненный, нервно расстроенный.

«Когда последовательно читаешь произведения Ницше, — говорит Нордау, — с первой страницы до последней, получается впечатление, что слушаешь буйного сумасшедшего, который с блестящими глазами, дикими жестами и с пеною у рта извергает оглушительный набор слов, прерываемый то взрывами безумного смеха, то непристойною бранью и проклятиями, то головокружительною пляской, то нападением с угрожающим видом и сжатыми кулаками на посетителя или на воображаемого противника.

Объяснение происхождения его “своеобразной” нравственной философии содержит в себе и диагноз, который навязыва-

ется даже самому близорукому взору: система Ницше есть порождение мании противоречия, буйная форма которой есть то же психическое расстройство, что мания сомнения и отрицания в форме меланхолической. У Ницше, кроме того, констатируются человекобоязнь, мания величия и мистика».

На предположение, что болезнь Ницше могла быть последствием его одиночества и напряженного быстрого мышления, Нордау отвечает тоном не менее резким и авторитетным, чем мог бы сделать это сам Ницше. «Эта невероятная глупость могла обойти всю немецкую печать и не нашлось ни одной газеты, которая сумела бы обратить внимание на то, что сумасшествие никогда не бывает последствием одиночества и быстрого мышления, а наоборот, стремление к одиночеству и страшно быстрое мышление — первоначальные, самые известные признаки наступившего помешательства».

Что стремление к одиночеству и слишком быстрое мышление могут быть признаками помешательства — это настолько общеизвестно, что об этом и писать в газетах не было надобности. Что же касается того, что одиночество никогда не было причиной помешательства и что стремление к нему есть признак уже наступившего или наступающего помешательства, то едва ли в этом отношении читатели поверят Нордау на слово, так как им пришлось бы поверить тогда, что одиночное заключение, например, никогда не бывало причиной психического расстройства и что не только Ницше, но и Шопенгауэр, и Декарт, и множество других великих мыслителей были помешаны.

Если б у Нордау нашелся двойник, который вздумал бы заняться разбором его сочинений, он, вероятно, прежде всего нашел бы в них признаки «мании психиатрической», но отыскал бы, пожалуй, и задатки мании величия. Вот пример. Нордау довольно забавно выступает против Ницше за прусских офицеров. «Прусский офицер, — говорит Ницше, — как только он начинает говорить и двигаться, становится самую нескромную и безвкусную фигурой старой Европы, хотя этого не замечает ни сам он, ни добрые немцы, которые дивятся в нем человеку высшего и лучшего общества и охотно перенимают от него тон. А этого никак не может допустить Ницше, — замечает Нордау, — он, который видит, что не может существовать Бога, потому что в противном случае он сам должен бы быть этим богом!» Однако Нордау и сам далеко не свободен от такого же отношения, если не к прусским офицерам, то к другим писателям. Так, справедливо замечая, что исследование существа и

значения истины есть азбука всякой серьезной философии, он говорит однако: «И тот вопрос — существует ли вообще объективная истина, был поднят до него (Ницше)», причем ссылается на собственное сочинение. В настоящем случае спор о приоритете между Нордау и Ницше мог бы составить замечательный литературный курьез.

Ведь вопрос о том, что есть истина? — поставил еще Пилат, и он был далеко не первый.

Вообще, читая книгу Нордау о вырождении, испытываешь впечатление, что находишься не в сфере литературных явлений, а в психиатрической клинике, где то и дело встречаешь знакомые имена; автор любезно (а иногда и не любезно) дает наставления своим пациентам, а посетителям — объяснения, как они попали сюда. Все это представляется грустным, но весьма вероятным, пока, очутившись на свежем воздухе, этим посетителям не придет в голову: а что если вся эта больничная классификация только плод фантазии ученого критика и те камеры, которые он показывал, совсем пустые? Что если все это повторение известного рассказа о том, как одному посетителю сумасшедшего дома в отсутствие врача постороннее лицо, хорошо знакомое со всеми тамошними порядками, взялось показать заведение. Они обошли уже множество камер, и провожатый давал самые обстоятельные объяснения, и только тогда, когда они увидели маниака, считавшего себя Христом, он заметил с улыбкой: «А этот несчастный считает себя Христом; он не знает, что Христос — я».

Как бы то ни было, книги Ницше и Нордау могут служить ярким примером вырождения — вырождения не всего человечества и даже не образованных классов его, а вырождения философского мышления и литературной критики. Казалось бы, в их исключительном успехе можно видеть косвенное доказательство вырождения читающей публики. Но было бы ошибочно приписывать этот успех понижению общего умственного уровня. Если и есть такое понижение, то оно зависит не от изменения в способностях и во вкусах массы читателей, а от вульгаризации знаний. Прежде самостоятельно занимался метафизическими вопросами только тот, кто действительно не в состоянии был удовлетвориться ответами господствовавшего мирозерцания, кого влекла к ним непреодолимая внутренняя потребность; занятие это бывало иногда не только трудным, но и не безопасным. Теперь, с легкой руки последователей «научной» философии, рассуждения о тех же вопросах, хотя под другими названиями, стали требованием моды.

Теперь уже каждый школьник счел бы для себя обидою, если бы про него подумали, что он верит на слово своему учителю, а учитель убежден со своей стороны, что он не исполнил бы своего высшего признания, если бы сообщил своему ученику только те или другие бесспорные истины и несомненные факты, не раскрыв пред ним всей ширины своего «научного миросозерцания». И эта игра в философию и в «свободных мыслителей» с поразительной быстротой распространяется по всей Европе. Происходит что-то совершенно обратное тому, что описано в поэме о Великом Инквизиторе. Здесь уже не избранные берут на себя все бремя познания добра и зла, облегчая ношу обыкновенных средних людей, а эти самые обыкновенные люди спешат сбросить свой и без того некрупный запас познаний и сомнений на плечи младенцев для которых он может оказаться действительно непосильною ношей. И эта вульгаризация «науки», которая зачастую сама в себя не верит, называется громким именем развития, просвещения народа и предпринимается как раз в то время, когда прикладные знания с каждым днем делают поразительные успехи, но когда их общие основания, которые одни могли бы связать и осветить бесчисленное разнообразие специальных знаний, или совсем отвергаются, или принимают чисто гипотетический характер.

Не вырождение общества, а неосмысленная вульгаризация науки виновна в большинстве тех печальных явлений, на которые указывает Нордау.

Допустим, что «свободные мыслители» правы, что теологическое миросозерцание было только рядом предрассудков. Но что такое предрассудок с точки зрения научной терминологии? Это — недоказанная гипотеза, принимаемая на веру; однако, если в целом ряде более или менее произвольных гипотез выводы из них совпадают — одно это совпадение придает уже каждой из них некоторую вероятность. Но положим даже, что каждая из них в отдельности и все они в совокупности лишены объективной истинности. Одна логическая связь между ними дает уже им в практической жизни громадное преимущество над теми лоскутами науки, из которых новейшие руководители общества пытаются выкроить себе непомнящую родства и скрывающую имя свое новейшую метафизику.

