



Е. Н. ТРУБЕЦКОЙ

Философия Ницше. Критический очерк

«В наше время случается иногда, — говорит Ницше, — что человек вообще мягкий, умеренный и сдержанный, внезапно приходит в ярость, бьет посуду, опрокидывает накрытый стол, кричит, неистовствует, оскорбляет всех и вся и, наконец, отходит в сторону, стыдясь и злобствуя на самого себя. Для чего, зачем? Для того ли, чтобы голодать на стороне или чтобы задохнуться в собственных воспоминаниях? Для человека, обладающего потребностями возвышенной, разборчивой души, который редко находит свой стол накрытым и пищу готовую, опасность всегда велика; но в наши дни она чрезвычайна. Заброшенный посреди шумного и вульгарного века, с которым он не в состоянии делить трапезы, он легко может погибнуть от голода и жажды, или же от внезапной тошноты, если он все-таки решится есть с общего блюда. По всей вероятности, каждому из нас приходилось сидеть не на своем месте за общим столом; и как раз наиболее одаренные из нас, те, кого всего труднее насытить, знают эту опасную *диспенсию*, которая возникает вследствие внезапного прозрения и разочарования в пище или в соседях по столу — послеобеденную тошноту»*.

Здесь Ницше описывает собственную свою ссору с веком, собственное свое разочарование и уход от современного общества. В трапезе современной цивилизации все внушает ему отвращение, как сотрапезники, так и их духовная пища, как человек, так и его идеалы. «Бывают дни, — говорит он, — когда меня посещает чувство, мрачнее самой мрачной меланхолии — презрение к человеку. И чтобы рассеять всякие сомнения в том, кого и что я презираю, скажу прямо: я презираю нынеш-

* *Jenseits von Gut und Böse*, § 282. Bd. VII. S. 264. (Цитирую по изданию 1899 года).

него человека, с которым я роковым образом связан, как современник. Нынешний человек! Я задыхаюсь от его нечистого дыхания!» * Тут речь идет не о тех или других отдельных проявлениях современного человечества: философия Ницше есть дерзкий вызов современности вообще, протест против всего того, чем живет современный человек, против его религиозных верований и философских идей, против наших идеалов, социальных и этических, против современной науки и искусства. «Моя философия, — говорит он, — заключает в себе победоносную мысль, которая должна погубить всякий другой образ мысли» **. Это прежде всего разрушительная критика, которая не хочет оставить камня на камне в здании современной культуры.

В своем отрицательном отношении к действительности Ницше не ограничивается одною современностью. Заявляя себя во всех отношениях «несвоевременным человеком», он относится со сравнительной терпимостью к временам прошедшим; но и эта терпимость дается ему ценою усилий над собой: история человечества для него — история душевных болезней, и самые занятия историей он сравнивает со странствованием в доме умалишенных ***. Как плод всего предшествующего развития человечества, наш век заключает в себе элементы средневековья и древности, обломки всех до него бывших культур. А потому всестороннее отрицание современности у Ницше обращается в отрицание человека и человечества вообще. Среди людей он не находит человека, который бы оправдывал существование человека и нашу веру в него ****.

И не один только человек служит для него предметом отрицания. Человек — частичное явление мироздания, следовательно, частное проявление того всеобщего неустройства, той всеобщей бессмыслицы, которую наш философ усматривает во всем существующем. Поэтому для Ницше недостаточно «преодолеть человека» *****, он видит задачу своей мысли в том, чтобы «преодолеть вселенную» **.

Этим отрицанием не исчерпывается философия Ницше: отрицание составляет одну лишь сторону, одну из тенденций его

* Der Wille zur Macht, § 38, Bd. VIII. S. 263.

** Ibid., § 375. Bd. XV. S. 403.

*** Ibid., § 38. Bd. VIII. S. 263.

**** Zur Genealogie der Moral, § 12. Bd. VII. S. 325.

***** Also sprach Zarathustra. Bd. VI. S. 13.

** Jenseits von Gut und Böse, § 227. Bd. VII. S. 182.

мысли. Отрицать действительность возможно только с точки зрения какого-либо положительного идеала, который противоплагается существующему как нечто желательное, должное.

«Когда мы отрицаем, — говорит Ницше, — это значит, что в нас есть нечто такое, что хочет жить и утверждать себя, нечто такое, чего мы, можем быть, еще не видим и не знаем» *. Ниспровергая «идолов» современного человечества и «разрушая его капища», философ хочет на развалинах «воздвигнуть новую святыню» **. Его философская задача определяется им самим как «переоценка всех ценностей»: она сводится к замене всего того, что доселе считалось благим и ценным — новыми «истинными» ценностями.

Философия Ницше, как видно отсюда, есть попытка рассчитаться со всем прошлым и настоящим человечества. Попытка эта во всяком случае заслуживает серьезного внимания. Если Ницше удалось взволновать свою эпоху, если в настоящее время имя его на устах у каждого образованного человека, то это обуславливается не прихотливым и случайным увлечением, не одним только капризом моды, а главным образом, серьезностью поставленных им вопросов и необычайностью его дарований.

Запросы и сомнения Ницше приобрели всеобщий интерес, и это одно уже доказывает, что в них скрывается нечто большее, чем простое чудачество. «Когда человек оказывает сопротивление всему своему времени, преграждает ему путь и требует у него отчета, это должно оказать влияние. Безразлично, хочет или не хочет он этого, важно то, что он это может» ***. Этими словами Ницше всего лучше выражается то значение, какое может иметь для нас его философия. Он выставил ряд тезисов против современного человека и против современной культуры. Верны или неверны эти тезисы, во всяком случае они не могут остаться без влияния на нас уже потому, что они вынуждают нас к самопроверке, к критическому пересмотру всего то, что в наше время считается истинным и ценным. Если этот пересмотр и не приведет нас к «переоценке всех наших ценностей», то, во всяком случае, он поможет нам отвезать в них зерно от мякины: ценности мнимые, призрачные, не выдержат философской критики и отпадут; то же, что есть в современной философской мысли действительно ценного, получит для нас более глубокое и прочное обоснование.

* Die fröhliche Wissenschaft, § 307. Bd. V. S. 236.

** Zur Genealogie der Moral, § 24. Bd. VII. S. 394.

*** Die fröhliche Wissenschaft, § 156. Bd. V. S. 182.

Критическая оценка учения Ницше может оказать нам и другую, не менее важную услугу. В этой философии с необычайной силой высказалась неудовлетворенность современного человечества его настоящим и мучительная тревога за будущее. В ницшеанстве выразился острый кризис европейской мысли и предчувствие опасности, грозящей человечеству в будущем. «Уже с давних пор, — говорит Ницше, — развитие нашей европейской культуры совершается среди напряжения и муки, которая возрастает с каждым десятилетием и словно близится к катастрофе». На рубеже двух столетий философия Ницше звучит как мрачное пророчество. Пророческие личности, говорит он, суть прежде всего страждущие личности: их дар предсказывать будущее служит для них источником мучений. Мысль эта тут же поясняется сравнением: иные животные сильно страдают от атмосферного электричества. Вследствие этого некоторые из них, например, обезьяны, обладают способностью предвещать грозу. Еще задолго до появления облаков они ощущают скопление электричества в окружающей атмосфере и, предчувствуя перемену погоды, ведут себя так, как будто ожидают врага, готовятся к защите или бегству. Думаем ли мы о том, что их страдания — пророческие страдания*.

В страданиях Ницше выразилось состояние современной общественной атмосферы, насыщенной электричеством. Они интересны для нас, как симптомы общественного недуга, которым заражено современное человечество, и как явление пророческое.

I

МИРОСОЗЕРЦАНИЕ НИЦШЕ В ПЕРВЫЙ ПЕРИОД ЕГО ЛИТЕРАТУРНОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ

В философской деятельности Ницше принято различать три периода: 1) период увлечения идеями Шопенгауэра и Вагнера; 2) период позитивизма и 3) период собственно ницшеанский (период заратустризма, по выражению Гаста)**.

* Die fröhliche Wissenschaft, § 316. Bd. V. S. 241.

** Об этом делении на периоды ср.: *Riehl*. Friedrich Nietzsche, der Künstler und der Denker; *Vaihinger*. Nietzsche als Philosoph. S. 44 и сл.; *Gast Peter*. Einführung in den Gedankengang von «Also sprach Zarathustra» // Nietzsche. Bd. VI. S. 486¹.

Присматриваясь ближе к этому делению на периоды, мы убедимся, что оно несколько произвольно и искусственно. Не подлежит сомнению, что эпоха увлечения идеями Шопенгауэра и Вагнера составляет особый, резко очерченный период философского развития Ницше. Переход от метафизики Шопенгауэра к позитивизму, т. е. к принципиальному отрицанию всякой метафизики был, действительно, коренным переломом в его мировоззрении. Самого поверхностного сопоставления ранних произведений нашего автора с той серией его трудов, которая начинается книгой «Человеческое, чересчур человеческое»² (1876—1879) достаточно, чтобы убедиться, что мы имеем здесь дело с двумя принципиально различными и даже противоположными философскими учениями. Напротив, между произведениями Ницше, относимыми ко второму и третьему периоду его философского развития, такого принципиального различия не существует; нельзя указать того философского принципа, который обозначал бы собою грань между этими двумя периодами. Отрицательное отношение к метафизике представляется характерным не только для срединной эпохи деятельности Ницше, но для всех вообще его произведений, написанных после 1876 года; в этом смысле он оставался позитивистом до конца своих дней; поэтому вряд ли можно говорить о каком-то третьем периоде его творчества, будто бы сменившем его «позитивный» период. Риль характеризует этот третий период как союз позитивизма с романтикою (68); здесь, следовательно, речь идет не об изменении основных принципов философского учения Ницше, а только о восполнении его позитивизма новыми началами; новым тут, по-видимому, является культурно-этический идеал «сверхчеловека», который составляет сущность учения Заратустры. Нетрудно убедиться, однако, что новизна этого основного догмата «заратустризма» по сравнению с более ранними произведениями Ницше заключается главным образом в названии. Уже в книге «Человеческое, чересчур человеческое» ясно обрисовываются основные черты «иммориализма» нашего философа; уже здесь перед ним носится идеал личности, возвысившейся над противоположностью добра и зла, «свободно и бесстрашно парящей над людьми, нравами, законами и обычными оценками вещей» *; здесь мы несомненно имеем дело с идеалом «сверхчеловека», хотя и без этого названия. Гаст признает, что основные принципы учения Заратустры заключаются уже в произведениях первого перио-

* Menschliches, Allzumenschliches, § 34. Bd. II. S. 51.

да Ницше, в его «Происхождении трагедии» и в «Несвоевременных размышлениях» *. «Заратустризм» представляет собою вообще не более, как дальнейшее развитие и обработку начал, высказанных в более ранних произведениях, обыкновенно относимых ко второму или даже к первому периоду литературной деятельности Ницше; вот почему в нем вряд ли можно видеть какой-либо особый, третий период философского творчества нашего автора.

В числе признаков, отличающих второй период от третьего, исследователи обыкновенно указывают на *интеллектуализм* второго периода Ницше: в срединную эпоху своей деятельности он видел в жизни «эксперимент познающего», тогда как впоследствии он полагал цель жизни в проявлении могущества личности, в господстве ее воли; в последних своих произведениях, по словам Рилья, он признавал «жизнь для познания» проявлением ложного аскетизма **. С этой точки зрения характерным для третьего периода представляется возвращение Ницше к *волюнтаризму* Шопенгауэра.

Нетрудно убедиться в том, что и здесь мы имеем дело с отличиями мнимыми, кажущимися. Прежде всего самое понимание жизни как «эксперимента познающего» выражено Ницше в его «Радостной науке» ³, т. е. как раз в произведении, относимом обыкновенно к третьему периоду его деятельности ***. Далее, самое выражение «интеллектуализм» в применении к срединной эпохе деятельности нашего автора требует существенных оговорок; в эту эпоху, как и в последующую, в его мысли боролись два противоположные течения — вера в разум и отрицание разума. Как раз книга «Человеческое, чересчур человеческое», т. е. главное произведение так называемой срединной эпохи деятельности Ницше, проникнута скептическим отношением к разуму; именно здесь пространно развивается тема о нелогичности всей нашей жизни, о неспособности нашего разума к познанию, вследствие чего, строго говоря, нам следовало бы воздерживаться от всяких суждений ****. В этой же книге бессилие человеческого разума объясняется тем, что он является орудием нашей воли, наших страстей *****. Отсюда

* *Nietzsche*. Bd. VI. S. 489.

** Указ. соч. С. 67—68.

*** Die frohliche Wissenschaft, § 324. Bd. V. S. 245; ср. § 10. S. 151—152.

**** Menschliches, Allzumenschliches, § 31, 32. Bd. II. S. 48—49.

***** См., напр., § 9, 16, 18, 32. Bd. II. S. 23—24, 32, 34—36, 49.

очевидно, что и здесь Ницше остается верным учению Шопенгауэра о первенстве воли над рассудком; поэтому и «волюнтаризм» не составляет какого-либо отличия между вторым и третьим периодом его творчества. Несостоятельность деления философии Ницше на три периода обуславливает, между прочим, некоторые курьезы в изложении тех исследователей, которые придерживаются этого деления. Так, например, Файгингер⁴ относит книгу «Утренняя заря» только «отчасти» ко второму периоду развития нашего философа!*

На основании вышеизложенных соображений мне кажется, что в творчестве Ницше следует различать не три, а только два ясно очерченных периода, при чем гранью между этими двумя периодами служит 1876 год, когда Ницше окончательно разочаровался в Шопенгауэре и Вагнере. Само собою разумеется, впрочем, что развитие нашего мыслителя не прекращается и после 1876 года; но оно выражается уже не в изменении основных начал его учения, а в восполнении и усовершенствовании одной и той же точки зрения, которой философ остается верен до конца своей деятельности.

II

Влияние философии Шопенгауэра и музыки Вагнера в первый период философско-литературной деятельности Ницше соответствовало двум основным влечениям его ума и сердца — его философскому отрицанию действительности и его стремлению к обновлению жизни посредством искусства. Из его собственных признаний мы знаем, что значат для него эти два влияния. В ту пору пессимизма одна только музыка Вагнера могла сделать для него жизнь сносною. Поэтому в 1876 году, когда Ницше разочаровался в этой музыке, он почувствовал себя глубоко несчастным. Утрата была для него незаменимою; он мучительнее, чем когда-либо, почувствовал пустоту и бесцельность своего существования**.

О том, что значил для него в то время Шопенгауэр, мы узнаем преимущественно из ранних его произведений. В статье «Об отношении Шопенгауэра к немецкой культуре», написанной в 1872 году, он называет великого пессимиста единственным немецким философом XIX столетия: во всей немецкой культуре

* Указ. соч. С. 49.

** Der Wille zur Macht, § 460. Bd. XV. S. 469.

он признает ценным только то, что Шопенгауэр мог бы назвать своим *. То влияние, какое имел на него Шопенгауэр, обуславливается, по словам Ницше, тремя качествами этого философа — его честностью, его радостностью и его постоянством; он честен, ибо, не заботясь о внешнем успехе, он в своих произведениях обращается только к самому себе, пишет только для себя; он радостен, ибо он преодолел мыслью величайшие трудности; наконец, он постоянен, потому что такова его природа **.

Шопенгауэр искал в философии не самоуспокоения, а истины. В нем правдолюбие взяло верх над низменными склонностями, над животным стремлением к счастью. Поставивши вопрос о цели и смысле существования, тот философский вопрос, который Ницше справедливо считает центральным, он не побоялся разрешить его в отрицательном смысле и разрушить иллюзию счастья. Поэтому Ницше видит в Шопенгауэре величайший тип философа; он чтит в нем *героизм мысли*, не пугающийся никаких выводов.

Искание смысла жизни было изначала основным стремлением Ницше и руководящим мотивом его философствования. Уже самый факт такого искания воздвигает целую пропасть между философом и прочими людьми, осуждает его на одиночество и отшельничество. Среди людей, говорит он, необычны вопросы о том, «для чего я живу, какой урок дает мне жизнь, каким образом я стал тем, что я есмь, и почему я страдаю от жизни». В жизни все направлено к тому, чтобы отвлечь человека от этой важнейшей задачи в область будничных, повседневных интересов. На вопрос о том, «зачем я живу», большинство людей, не обинуясь, отвечают: «Для того, чтобы быть хорошим гражданином, ученым, государственным человеком». Словом, люди в огромном большинстве поглощены теми временными, преходящими задачами, которые ставят перед ними их государство, семья, церковь, общество: вся деятельность их направлена к тому, чтобы заглушить в себе высшее сознание, забыться в погоне за счастьем и в слепом влечении к жизни, для жизни. Они прилепляются сердцем к государству, к деньгам, к служению науке или к обществу только для того, чтобы не обладать этим сознанием; многие из них предаются тяжелой будничной работе — в большей мере, — чем это нужно для поддержания их существования, единственно для того, чтобы не

* Bd. IX. S. 369.

** Schopenhauer als Erzieher. Bd. I. S. 402.

прийти в себя *. Исключения из общего правила не составляют и те, кому по самому свойству их деятельности следовало бы быть носителями высшего культурного идеала — ученые. Ученые наших дней представляют собою странное, парадоксальное явление. Их алчность в накоплении знаний беспредельна; она не дает им покоя ни днем, ни ночью; для них занятия наукой — нечто вроде работы на фабрике, где малейшая потеря времени влечет за собою наказание; они готовы затратить целую жизнь на мелкие, частные задачи исследования. Между тем им не приходит в голову важнейший общий вопрос, *для чего нужен их труд*, их торопливость, их суетливая погоня за знанием, в чем заключается та культура, которой должна служить их наука. От них ускользают именно те наиболее существенные вопросы, на которые наталкивает каждый шаг научного исследования, *для чего, зачем, откуда!***

Для философа такое самоусыпление сознания представляется невыносимым. Он хочет проследить жизнь в ее источнике и в ее стремлении. Но это значит для него — страдать от жизни. В мире становящемся, в потоке беспрерывно меняющихся явлений все пусто, обманчиво и плоско, все достойно нашего презрения. Разгадка той тайны, которую стремится познать философ, лежит не в этой области изменчивого и движущегося, а *в бытии вечном, непреходящем, не могушем быть иначе****.

В философском созерцании человек возвышается над временем; только в таком созерцании жизнь приобретает смысл и цену. Тот, кто связывает свое существование с какой-либо временной и преходящей целью, кто хочет быть моментом в развитии какого-либо человеческого общества, государства или науки и желает таким образом всецело принадлежать к области преходящего, тот не понял урока, преподанного жизнью, и должен учиться от нее сызнова****.

На этой ступени своего развития философия Ницше проявляется прежде всего как *искание безусловного*: «Всякое существование, — говорит он, — которое может быть отрицаемо, по тому самому заслуживает отрицания. Быть правдивым — значит верить в такое существование, которое вообще не может быть отрицаемо, которое само истинно и не имеет в себе лжи».

* Ibid. S. 430—431.

** David Strauss, *der Bekenner und der Schriftsteller*. Bd. I. S. 229—231.

*** Schopenhauer als Erzieher. Bd. I. S. 430—431.

**** Ibid.

Поэтому человек правдивый сознает смысл своей деятельности как смысл метафизический, который находит себе объяснение в законах высшей жизни. Здесь философское созерцание уже перестает быть отрицанием и обращается в утверждение *. Истинный философ отрицает будничные интересы, которыми живут прочие люди, потому что он утверждает высшие цели человеческой жизни: он осуждает окружающую действительность, отрицательно относится ко всему, что протекает во времени, потому что истинный смысл существования для него — вне времени, в том, что пребывает вечно **.

Иначе говоря, отрицательное отношение философа к окружающей действительности обуславливается тем, что он стоит на *сверхисторической точке зрения*: он ждет спасения человека не от процесса, а от того, что пребывает вне процесса; для него мир завершен и закончен в каждый данный момент своего существования, прошедшее тождественно с настоящим; ибо во все века существования вселенной в разнообразии ее явлений воплощаются одни и те же вечные, непреходящие типы: процесс не в состоянии создать ничего нового; мир остается всегда одинаковым в своей ценности и в своем значении ***.

Такая сверхисторическая точка зрения представляется чуждою массе людей; понятно, что в глазах толпы вся деятельность философа — сплошное разрушение, нарушение всех законов общепринятого. На самом деле, однако, она есть созидание новых, достойных человека условий существования. Перед философом ставится задача двоякого рода — теоретическая и практическая: он должен познавать вселенную в ее непреходящих формах, в ее вечной сущности; по разрешении этой теоретической задачи, он должен с безудержной отвагой работать над улучшением изменчивой действительности ****.

Иными словами, задача философа заключается в том, чтобы самому прозреть и внести смысл в окружающее, освободить себя и других от бессмысленного животного хотенья. Жизнь большинства людей есть продолжение животной жизни. Те люди, которые находятся во власти стадного инстинкта и живут, не отдавая себе отчета в целях своего существования, еще не поднялись над уровнем животного мира. «Пока человек

* Schopenhauer als Erzieher. Bd. I. S. 428.

** Richard Wagner in Bayreuth. Bd. I. S. 514.

*** Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben. Bd. I. S. 291—292.

**** Richard Wagner in Bayreuth. Bd. I. S. 514.

ищет в жизни счастья, он еще не возвысился над кругозором животного; вся разница в том, что он с большим сознанием хочет того, чего животное ищет в слепом стремлении». Массовые движения людей, основание ими городов и государств, их войны, накопление и расточение богатств, победные клики и мольбы о помощи, все это — продолжение животного в человеке *. Цель истинной культуры именно в том и заключается, чтобы заменить это слепое стремление сознательной волей философа **.

Философ олицетворяет собою тип истинного человека, *переставшего быть животным* (Nicht-mehr Thier). Он — та высшая ступень бытия, к которой стремится история, которой бессознательно ищет природа в своем слепом хотении. В погоне за призрачными, суетными целями мир животный непрерывно страдает. Чтобы притупить жало страдания, надо освободиться от суеты животного существования; а для этого надо прозреть, прийти к ясному сознанию. Вот почему вся природа жаждет просветления; вот почему она бессознательно тяготеет к человеку, стремится произвести из себя тип истинного, сознательного человека. Лучшие представители человеческого рода — великие художники, философы и святые озаряют темную глубину природы ярким светом сознания. Вот почему они олицетворяют собою тайную надежду всей твари: их появление — как бы радостный скачок природы, осмыслившей себя и достигшей своей цели ***.

Этим определяются задачи истинной культуры. Смысл истории человечества — не в довольстве масс, не в счастье всех или большинства человеческого рода, а в тех гениальных, «сверхисторических» личностях, которые составляют исключение из общего правила. Цель истории заключается не в том, чтобы создать возможно большее количество экземпляров человека стадного, ходячего, а в том, чтобы произвести на свет великих художников, философов и святых. Цель развития человечества, как и всякого животного или растительного вида, выражается не в массе, а в тех единичных экземплярах, которые возвышаются над общим уровнем, а потому знаменуют собою переход к высшему типу. Массы заслуживают внимания в тройном отношении: как расплывчатые копии великих людей, от-

* Schopenhauer als Erzieher. Bd. I. S. 435—436; Vom Nutzen und Nachtheil der Historie. Bd. I. S. 285.

** Schopenhauer als Erzieher. Bd. I. S. 445—446.

*** Ibid. S. 434, 438.

печатанные на плохой бумаге стертыми клише, как сила, противодействующая великим людям, и, наконец, как орудие великих людей. Обыденный человек представляет собою лишь стадию во всеобщем стремлении к типу *истинного человека*: он должен рассматривать себя как неудачную попытку природы и как свидетельство о ее высших намерениях. Он должен полагать свою цель в том, чтобы способствовать произведению тех великих личностей, которые обладают высшими человеческими качествами — полнотою познания любви и могущества *. Появление великого философа на земле имеет неизмеримо большее значение, чем существование того или другого университета или государства **, ибо в нем достигается высочайшая цель — искупление и очеловечение природы ***.

Таково в общих чертах миросозерцание Ницше в первый период его философского творчества. Нетрудно убедиться, что в основе этого миросозерцания лежит глубокое противоречие: в нем сочетаются две непримиримые крайности — пессимизм и оптимистическая вера в смысл жизни, в высшее назначение человека. С одной стороны, Ницше проникнут сознанием беспечности бытия, бессмыслицы мирового процесса: «В бесконечном времени и в бесконечном пространстве, — говорит он, — нет никаких целей» ****. С этой точки зрения, разумеется, «нельзя доказать ни метафизической, ни нравственной, ни эстетической ценности существования» *****. С другой стороны — великий человек для него — цель природы и цель исторического развития человечества; произведение великих людей есть *тайное намерение* природы. С одной стороны, цель, с точки зрения Ницше, есть нечто чуждое природе, вымышленное человеком, результат его субъективного творчества; с другой стороны, великий человек есть как бы завершение целесообразного процесса развития, высшая ступень в объективном царстве идей.

С этим связывается у Ницше противоречивая оценка значения индивида: с одной стороны, в основу индивидуального существования не положено, по-видимому, никакой объективной цели. «Если никто не сможет ответить тебе на вопрос, для чего

* Schopenhauer als Erzieher. Bd. I. S. 438—445; Vom Nutzen und Nachtheil der Historie. Bd. I. S. 319, 322, 364, 367.

** Schopenhauer als Erzieher. Bd. I. S. 491.

*** Ibid. S. 440.

**** Der Philosoph. Bd. X. S. 210.

***** Ibid. S. 211.

ты существуешь, — говорит Ницше, — то попытайся наконец оправдать смысл твоего существования, так сказать, а *posteriori*⁵, и для этого поставь себе задачу и цель, некоторое “для чего”, возвышенное и благородное “для чего”. Погибни ради этой цели; я не знаю лучшей жизненной задачи, чем погибнуть ради чего-либо великого, невозможного» *. Тут идет речь о цели чисто субъективной, вымышленной индивидом для собственного употребления. Но, спрашивается, как согласить такое понимание значения индивида с теми приведенными выше местами, где о величайших представителях человеческого рода говорится как о спасителях и искупителях, олицетворяющих надежду всей твари? Если наши цели только индивидуальны, только субъективны, то как можно говорить об общем стремлении, об общих надеждах и, следовательно, общих целях всех существ? Как может при этих условиях появление великого человека быть «радостным скачком природы, достигшей цели»? Если, наконец, смысл существующего — в том, что пребывает вне времени, вне разнообразия индивидуальных существ, то как могут быть оправданы усилия индивида во времени? Возможно ли говорить хотя бы даже об индивидуальных, субъективных целях существования, если все существующее во времени, все индивидуальное, как таковое — бессмысленно.

С противоречивой оценкой значения индивида связана противоречивая оценка мирового процесса. Если мир в каждый данный момент своего существования завершен и закончен, то мировой процесс ни в каком случае не есть движение прогрессивное: процесс в таком случае не только бесцелен в своем источнике, но не может быть оправдан и а *posteriori*: нельзя внести смысл в то, что по самой природе своей бессмысленно. Между тем, задача великого человека, по Ницше, именно и состоит в том, чтобы *осмыслить* мировой процесс, озарить ярким светом сознания темную глубину природы.

III

Те же противоречия лежат в основе воззрений Ницше на искусство, высказанное в ту же пору. Искусство является для человека источником утешения в двояком смысле. Во-первых, в нем раскрывается метафизическое единство всех существ, единство вечной основы мироздания; во-вторых, оно создает

* Vom Nutzen und Nachtheil der Historie. Bd. I. S. 366.

мир прекрасных образов, которые отвлекают человека от его страданий и заставляют его любить жизнь. В произведениях искусства мы созерцаем вечные, непреходящие типы существующего. В страданиях и радостях отдельного индивида, в движениях его мысли и чувства искусство отмечает *то, что типично*, те вечные проявления жизни, которые общи данному индивиду с другими индивидами того же рода. Страдания и радости какого-нибудь трагического героя, например, Гамлета, переживают самого Гамлета, потому что в них выражается *общая мировая жизнь*, нечто такое, что живет во всех людях и пребывает в ряде сменяющих друг друга поколений. В эстетическом созерцании мы ощущаем чужие волнения, чужие страдания и радости как свои собственные; мы проникаемся чувством солидарности с героем какого-либо романа или трагедии, потому что мы чувствуем, что в нас и в нем проявляется одна и та же сущность, единый источник мировой жизни, который во всех отдельных индивидах страдает и радуется. В этом заключается тайна того наслаждения, которое доставляет нам трагедия. Трагедия кончается обыкновенно смертью героя; и тем не менее мы выносим из нее отрадное чувство примирения и успокоения: мы чувствуем, что то, что умерло в герое, продолжает жить в нас: мы проникаемся сознанием вечной жизни, которая беспрестанно торжествует над смертью и после гибели одного индивида обновляется, воскресает в других. «Метафизическое утешение всякой истинной трагедии, — говорит Ницше, — заключается в том, что, вопреки непрерывной смене явлений, мировая жизнь несокрушимо могущественна и радостна»*. Трагедия возвышает нас над нашей личностью, надо всем, что преходяще и ограничено; тем самым она побеждает присущий индивиду страх времени и страх смерти**. Такое значение трагедии как нельзя лучше сознавалось древними греками: для них дух трагедии воплощался в образе бога Дионисия-Вакха, вечно умирающего и вечно воскресающего. Представление о единстве и вечности мировой жизни, первоначально выразившееся в торжествах Дионисия, впоследствии залегло в основу всех греческих трагедий, как общая их сущность.

Этот дионисиевский мотив, однако, не исчерпывает собою содержания искусства вообще и греческого искусства в частности. В искусстве мы не только прозреваем тайну единства мировой сущности: мы радуемся тому бесконечному разнообра-

* Die Geburt der Tragödie. Bd. I. S. 55.

** Richard Wagner in Bayreuth. Bd. I. S. 523.

зию индивидуальных форм, конкретных образов, в которых эта сущность воплощается. В волнах бесконечной мировой жизни отдельные индивиды беспрестанно нарождаются и исчезают. Жизнь каждого из нас — преходящий миг; над нами тяготеет трагический рок смерти; по сравнению с мировой жизнью наше существование — призрак, обманчивое сновидение. Истинно существует не индивидуальное, а только единое и бесконечное. И тем не менее искусство заставляет радоваться нашему существованию, желать его продолжения. Как объяснить это магическое действие искусства?

Нечто подобное бывает с нами во сне: во сне мы нередко сознаем, что грезим, но не хотим проснуться, потому что сон прекрасен. Таково же действие на нас искусства: оно создает для нас мир прекрасных грез, чарующих образов; и мы хотим продолжения нашей жизни; мы не желаем очнуться от лжи нашего индивидуального существования, потому что мы находимся под очарованием. Мы как бы говорим нашей жизни: ты лжива, но мы хотим тебя, потому что ты прекрасна. В этом заключается тот мотив искусства, который Ницше называет аполлоновским. Светозарный Аполлон — бог песен и пляски — в глазах древних греков олицетворяет собою тот мир прекрасных грез, ради которого стоит жить и радоваться. Аполлон выражает собою основную идею всего греческого Олимпа. В созерцании прекрасных богов древний грек забывает страдания и спасается от страха смерти. Без этих богов жизнь была бы нестерпимой. В глазах грека эти боги оправдывают его существование тем, что сами они живут и радуются жизни*. Говоря словами Ницше, сущность аполлоновской тенденции искусства сводится к тому, чтобы «вылгать прочь страдание из природы»**.

Таким образом, в искусстве, как его понимает Ницше, сочетаются два противоположных, более того, два противоречивых стремления. В трагедии искусство разоблачает ложь индивидуального существования и заставляет нас радоваться самой гибели героя; в этом заключается дионисиевская тенденция искусства; с другой стороны, аполлоновская тенденция искусства убаюкивает нас красивой ложью, привлекает нас чарами волшебства к жизни обманчивой и ничтожной. Дионисиевская тенденция искусства выражается преимущественно в музыке, которая заставляет нас проникать в сокровенный мотив единой в себе мировой воли, аполлоновская тенденция находит себе

* Die Geburt der Tragödie. Bd. I, в особенности S. 31—32.

** Ibid.. S. 116.

выражение в пластике, которая увековечивает красоту разнообразных явлений*.

В таком понимании искусства выразилась борьба двух противоположных тенденций философии Ницше и вместе с тем двух основных стремлений его существа: это — борьба между пессимизмом мыслителя и оптимистическими грезами поэта, между философским отрицанием смысла жизни и стремлением оправдать ее хотя бы «как эстетический феномен».

Вместе с Шопенгауэром Ницше видел высшее выражение искусства в музыке; ибо в музыке мы отвлекаемся от всякого внешнего образа, поднимаемся над областью призрачных явлений, чтобы созерцать единую сущность мировой воли, внимать той единой мелодии, которая звучит во всем. Высшим же воплощением музыки были для Ницше до 1876 года творения Вагнера. Во всем существующем, говорит он, Вагнер подметил единую мировую жизнь: у него все говорит и нет ничего немого. «Проникнув в тайну утренней зари, облаков и леса, горных вершин и бездны, ночного мрака и лунного сияния, он во всех этих явлениях подметил их общее желание: они так же, как и мы, хотят выразиться в звуке. Если философ (Шопенгауэр) говорит, что существует единая мировая воля, которая стремится к бытию в одушевленной и неодушевленной природе, то музыкант к этому прибавляет: и эта воля на всех ступенях своего бытия хочет вылиться в звуке»**.

В музыке Вагнера для Ницше открывалась тайна бытия, и все существующее озарялось высшим смыслом. Понятно, что должна была значить для него утрата этой музыки и что он должен был почувствовать, когда в 1876 году она перестала его радовать. То было впечатление ужаса; разочарование в Вагнере было для Ницше вместе с тем и разочарованием в самом себе, во всем том, что было до того времени его заветною мечтою***. Впоследствии он видел в разрыве с Вагнером начало своего выздоровления. «Вагнер, — говорит он, — был моею болезнью»; насколько болезнь была серьезною, видно из того, что Ницше признает выздоровление от нее «величайшим событием своей жизни»****.

* Die Geburt der Tragödie. Bd. I. S. 116.

** Richard Wagner in Bayreuth. Bd. I. S. 567.

*** Der Wille zur Macht, § 460. Bd. XV. S. 469; Der Fall Wagner, Vorwort. Bd. VIII. S. 1.

**** Der Fall Wagner, Vorwort. Bd. VIII. S. 2.

С этого момента наступает перелом в философском мирозерцании Ницше. Разочаровавшись в Вагнере, он почувствовал инстинктивное отвращение к Шопенгауэру, который дотоле был главным его наставником в философии*. Причина этого перелома коренится в недостатках и противоречиях той первоначальной точки зрения нашего философа, с которой мы только что познакомимся. Эта точка зрения выражает собою переходное состояние мысли, еще не вполне определившейся и колеблющейся. Ницше не мог долго оставаться при той двойственной оценке значения мирового процесса и значения индивида, которая была им дана в статье «Шопенгауэр как воспитатель» и в других произведениях той же эпохи. Его колебания по вопросу о целесообразности мировой эволюции разрешились в смысле более ясного и более решительного отрицания каких бы то ни было объективных целей в мире, хотя в мысли его, как мы увидим, сохранились следы противоречивого отношения к телеологии. С учением Шопенгауэра он расстался потому, что оно не могло дать ответа на вопрос о смысле жизни индивида, т. е. именно на тот вопрос, который с самого начала был для него центральным. В философии Ницше искал прежде всего оправдания индивида, его деятельного участия в мировом процессе. Между тем, с точки зрения Шопенгауэра, все индивидуальное вообще и всякий процесс вообще есть ложь, нечто, существовать не долженствующее и подлежащее упразднению. Разочаровавшись в Шопенгауэре, Ницше почувствовал шаткость того «метафизического утешения», которое он дотоле искал в философии и в искусстве. Если философия и искусство свидетельствуют только о бессодержательности и пустоте индивидуального существования, если они осуждают нашу жизнь, как ложь, то они не могут послужить для нас источником утешения. Главный упрек Ницше музыке Вагнера вскоре после разочарования в ней сводится к следующему: это «искусство, которое отрицает гармонию существования и видит ее за пределами мира»**, т. е. в той таинственной области «вещи в себе», где все существующее сливается в безразличное единство; там нет места для разнообразия и множества индивидуальных существ.

Чтобы отогнать от нас страдания и вдохнуть в нас бодрость, нужны иные мысли и иные песни.

* Der Wille zur Macht, § 460. Bd. XV. S. 470.

** Aus der Zeit des Menschlichen, Allzumenschlichen. Bd. XI. S. 85.

IV

НИЦШЕ В ПРОЦЕССЕ ФИЛОСОФСКОГО ИСКАНИЯ

С 1876 года открывается для Ницше период новых странствований мысли. Мы видим его снова в поисках за идеалом «истинного человека», за таким содержанием, которое бы наполнило смыслом его существование. На пути он испытывает радости творчества. Но эти преходящие радости не заглушают в нем тревоги и тоски по бесконечному.

«Однажды, — говорит он, — странник захлопнул за собою дверь, остановился и заплакал. Потом он сказал самому себе: эта жажда истинного, действительного, подлинного и достоверного! Как я на нее зол! Почему меня преследует именно этот мрачный и страстный гонитель! Я жажду успокоения, но он этого не допускает. Сколь многое в жизни влечет меня к отдыху! Всюду ожидают меня на пути сады Армиды, стало быть, новые муки расставания и новые горечи сердца. Я должен снова напрягать мою усталую, израненную ногу. И, так как я вечно должен идти далее, я часто злобно оглядываюсь на прекраснейшее из того, что меня не удержало, потому что оно не могло меня приковать» *.

В процессе искания истины мыслитель отрешается от всего обычного и общепринятого, от всего, что ограничивает и сковывает мысль. Перед ним открывается широкий горизонт, бесконечный путь странствования. Эта бесконечность внушает ему радость и страх, влечет его к себе, как неразгаданная тайна, и давит неизвестностью. Это те самые чувства, которые испытывает путник в океане. «Мы покинули сушу и сели на корабль. Мостик снят, и мы оттолкнулись от берега. Теперь, корабль, устремил взор твой в даль. Вокруг тебя — океан. Правда, он не всегда бушует и подчас покоится словно в прекрасном сновидении — в шелку и в золоте. Но придет час, и ты поймешь, что нет ничего страшнее бесконечности. Горе той несчастной птице, которая почувствовала себя свободною, чтобы затем снова наткнуться на стены своей клетки! Горе тебе, если среди океана на тебя нападет тоска по берегу, как будто там больше свободы, а берега нет более» **.

То, что описывает здесь Ницше, неизбежно для всякого, кто вкусил прелестей свободной мысли. Мы всего мучительнее чувствуем нашу человеческую ограниченность именно в тот мо-

* Die fröhliche Wissenschaft, § 309. Bd. V. S. 237.

** Ibid., § 124. Bd. V. S. 162.

мент, когда, порвавши с традиционными воззрениями, становимся лицом к лицу с бездною, измеряем взором предстоящую нам бесконечную задачу исследования. И тоска по берегу заставляет многих возвратиться вспять к пережитому. Не останавливаются только бесстрашные и сильные, те, кого не пугают бури, опасности одинокого странствования.

Тревожен и труден путь мыслителя; великого может достигнуть только тот, кто способен перенести сильные страдания. В большинстве людей страдания убивают энергию. «В страдании, — говорит Ницше, — я как бы слышу команду капитана — убрать паруса! Есть минуты, когда страдание подает нам сигнал о приближающейся буре; в эти минуты мы должны уметь жить с уменьшенной энергией, плыть со спущенными парусами. Есть однако люди, которым в страдании слышится противоположная команда, в коих именно приближение бури вызывает прилив гордости, избыток воинственной энергии и счастья. В страдании они переживают величайшие свои минуты. Это — героические личности, великие мучители человечества, те немногие, редкие люди, которые являют в своем лице как бы апологию страдания» *.

Только тому, кто изведал величайшие муки, открываются высшие радости, восторги вдохновения. В автобиографических заметках Ницше имеется красноречивое описание того восторженного состояния, которое он пережил, создавая своего «За-ратустру», то из его произведений, которое сам он считал наилучшим. Это, по его словам, в полном смысле слова переживание какого-то внутреннего откровения: «Вдруг с необычайной силой и ясностью для вас становится видимым и осязаемым нечто такое, что вас захватывает и переворачивает всю глубину вашего существа». «Вы уже не ищете, а только слушаете: вы берете не спрашивая, кто вам дает. Мысль сверкает, как молния, сразу отливаясь в необходимые для нее формы; мне никогда не приходилось задумываться над выбором. Это состояние восторга, коего невероятное напряжение иногда разрешается потоками слез» **. Такие минуты, однако, составляют редкое исключение даже в жизни избранных душ, людей исключительно одаренных. Тот тип человека, для которого высшее настроение является постоянным состоянием, в настоящее время отсутствует и может народиться только в будущем. «Для

* Ibid., § 318. Bd. V. S. 242—243.

** См. статью г-жи Forster-Nietzsche в: Nietzsche's Werke. Bd. VI. S. 482—483.

таких людей, — говорит Ницше, — вся жизнь превратится в непрестанное движение между высотой и глубиной и будет непрестанным ощущением высоты и глубины: они будут испытывать чувство непрерывного восхождения и вместе с тем словно покоиться на облаках» *.

Во всем, что пишет Ницше, нас поражает его пылкий темперамент, необыкновенная сила жизни, бьющей ключом. И страдание, и радость ощущаются им с удвоенной энергией **. К жизни он предъявляет такие повышенные требования, которых ничто не в состоянии удовлетворить. Его страсть к познанию переходит в алчность. Сам он говорит о себе, что у него — ненасытная душа, «которая хочет всем обладать, смотреть глазами множества индивидов и схватывать их руками как своими собственными, простирать свое господство даже на времена прошедшие; она ничего не желает утратить из того, что только может ей принадлежать. О пламя моей алчности! О если бы я мог возродиться в сотнях существ! Кто на собственном опыте не испытал силы этого вздоха, тот не знает, что такое страсть к познанию!» ***

Оборотную сторону этой жажды жизни и познания составляет вечная неудовлетворенность. Преходящие радости творчества появляются и исчезают как молнии, и в этом непрестанном горении жизни философ не может найти ни спокойствия, ни прочного счастья. Сквозь жизнерадостность Ницше просвечивает глубокая грусть, которая составляет основу его настроения. Уже в 1874 году он повторяет за Шопенгауэром: «Счастье в жизни невозможно; высшее, чего может достигнуть человек, есть существование, преисполненное героизма» ****. В ту пору музыка скрашивает для Ницше страдания жизни и служит для него источником утешения. Впоследствии, через пять лет после разочарования в Вагнере, он пишет: «Величайший музыкант для меня — тот, кто знает одну только грусть, — грусть высочайшего счастья; таких музыкантов доселе еще не рождалось» *****.

Отдельные минуты счастья не уничтожают той глубокой скорби, которая составляет самую основу нашего существова-

* Die fröhliche Wissenschaft, § 288. Bd. V. S. 217—218.

** Об этой его черте ср. биографию, составленную его сестрой Elisabeth Förster-Nietzsche: Bd. II. S. 47.

*** Die fröhliche Wissenschaft, § 249. Bd. V. S. 201.

**** Schopenhauer als Erzieher. Bd. I. S. 429.

***** Die fröhliche Wissenschaft, § 183. Bd. V. S. 188.

ния. Отсюда — своеобразное отношение избранных личностей к счастью. «Люди глубокой грусти выдают себя в счастье. Они относятся к нему так, как будто они хотели бы его задавить и задушить — из ревности: они слишком хорошо знают, что оно вскоре им изменит» *.

В непостоянстве счастья выражается общая печать всего того, что во времени: все в мире — процесс, все в нем течет, и ничто не пребывает. Наше несчастье коренится в несоответствии нашей воли с условиями нашего существования. Наша жизнь достигает высшего своего выражения в нашем стремлении — *запечатлеть характер постоянства во всеобщем течении вещей, сохранить бытие* в потоке явлений **. Но мы бессильны остановить время, и в этом — источник наших страданий. «Я дал имя моему страданию, — говорит Ницше, — и называю его собакою: оно так же верно, так же неотвязчиво, бесстыдно, умно и так же развлекает, как и всякая другая собака. Я могу господствовать над ним и изливать на него мою досаду: это то самое, что другие проделывают над собаками, слугами и женщинами» ***. При невозможности достигнуть счастья в жизни, ее высшим правилом должен быть героизм личности, идущей наперекор высшему своему страданию и высшей своей надежде ****. При этом печать истинного величия заключается не в той способности переносить страдания, которая доведена до совершенства даже у женщин и рабов, а в том, чтобы не поглощаться им, не уничтожаться в нем*. Этот подвиг в особенности труден для тех немногих, которые отдают себе отчет в том, что они переживают, а потому обладают утонченною чувствительностью ко всяким уколам жизни.

Большинство людей пронесится через жизнь в каком-то опьянении и словно мчится вниз по лестнице, беспрестанно спотыкаясь и падая. «Благодаря нашему опьянению, — говорит Ницше, — вы при этом не ломаете себе членов: ваши мускулы так вялы и ваше сознание настолько помрачено, что вы не чувствуете, подобно нам, всей жесткости этих каменных ступеней. Для нас жизнь представляет большую опасность: мы сделаны из стекла; горе нам, когда мы стукаемся, и все для нас пропа-

* Jenseits von Gut und Bose, § 279. Bd. VII. S. 262—263.

** Der Wille zur Macht, § 286. Bd. XV. S. 296.

*** Die frohliche Wissenschaft, § 312. Bd. V. S. 239—240.

**** Ibid., § 268. S. 204.

***** Ibid., § 325. S. 245—246.

ло, когда мы падаем» *. С этой точки зрения Ницше понимает прелесть того добровольного ослепления, которое подчас удерживает нас от заглядывания в будущее. Об этом говорит следующий его афоризм: «Мои мысли, — сказал странник своей тени, — должны показывать мне, где я стою; но они не должны проговариваться о том, куда я иду. Я люблю неизвестность будущего и не хочу страдать от нетерпения и от предвкушения вещей обетованных» **.

Всего тяжелее для мыслителя те минуты, когда он готов утратить веру в себя, когда на него нападает сомнение в той истине, которую он ищет, в предмете его искания и в цели его жизни. У Ницше есть прекрасный афоризм — один из перлов его поэтического творчества, где он сравнивает высшее стремлений своей и всякой вообще человеческой жизни с бессмысленной игрою морских волн.

«С какую яростью катится эта волна: словно она надеется чего-то достигнуть! С какую ужасающей поспешностью она вползает в каждую расщелину прибрежных скал, точно хочет кого-то предупредить, точно там сокрыто что-то ценное, очень ценное. Вот она возвращается назад несколько медленнее, но все еще пенясь от возбуждения. Постигло ли ее разочарование? Нашла ли она то, чего искала? Или она только прикидывается разочарованною? Но вот приближается другая волна, еще страшнее и яростнее первой; она также, по-видимому, преисполнена тайнами и страстью искания сокровищ. Там живут волны и так живем мы, хотящие, — к этому мне нечего прибавить. Так ли? Вы мне не доверяете? Вы сердитесь, прекрасные чудовища! Бойтесь ли вы, что я выдам вашу тайну? Пусть же! Сердитесь на меня, поднимайте ваши зеленые и страшные громады так высоко, как вы можете; воздвигните стену между мною и солнцем, вот так, как теперь. Вот уже весь мир утопает в зеленом мерцании и в зеленых молниях. Продолжайте сколько угодно, вы гордые, ревите страстью и злобою, погружайтесь снова в глубину, рассыпайте ваш изумруд в бездну, перебрасывайте без конца брызги и включенную пену; для меня все хорошо, ибо всячески вы хороши, и все меня к вам располагает. И как мне выдать вашу тайну! Ибо, слушайте меня внимательно, — я знаю вас и вашу тайну, я знаю ваш род. Вы и я принадлежим к одному и тому же роду; у вас и у меня — одна общая тайна» ***.

* Die frohliche Wissenschaft, § 153. Bd. V. S. 181.

** Ibid., § 287. S. 217.

*** Ibid., § 310. S. 237—238.

При чтении этого афоризма невольно возникает вопрос: может ли человек, столь яркими красками изобразивший бесплодность всякого искания, верить в собственную свою жизненную задачу и в истину своего учения? Вопрос этот не может быть разрешен ни в утвердительном, ни в отрицательном смысле. Ницше — слишком сложная природа, и в душе его сталкиваются противоположные стремления. Пламенная вера в себя и в то новое слово, которое он призван сказать человечеству, воодушевляет его в минуты его творчества и дает ему силу жить; но эта вера беспрестанно сталкивается в нем с мучительными сомнениями. Рядом с текстами, свидетельствующими о силе его веры в разум, в его сочинениях попадаются и такие, где он глумится над разумом. В пылу полемики против современных идолов на него вдруг нападает сомнение в собственном отрицании, он останавливается и спрашивает себя: да не есть ли и моя точка зрения только способ самоуспокоения? * Он, проповедник нового жизненного идеала, минутами спрашивает себя, существует ли противоположность между убеждением и ложью? ** В своем искании истинного и достоверного он, как мы увидим впоследствии, приходит, между прочим, к софистическому отрицанию истинного и достоверного вообще. Какую цену может иметь при этих условиях какое бы то ни было учение и учительство? Ницше прямо заявляет, что настоящий учитель тот, кто принимает всерьез вещи, в том числе и самого себя, только в отношении к своим ученикам ***.

Как мы увидим впоследствии, Ницше недаром признает себя продолжателем и преемником талантливейшего из древних софистов — Протагора ****⁶. Но его сомнения в самом себе коренятся в источнике более глубоком и серьезном, нежели софистика. Он обладает крупным, очень крупным художественным дарованием, и иногда художник берет в нем верх над философом. В эти минуты он возвышается над собственным учением, мучительно сознавая бессилие всякого слова и всякой мысли выразить ту великую тайну, которую он инстинктивно чувствует в немом величии природы и в ее красоте.

Никакой перевод не в состоянии передать дивной прелести того описания вечера над морем, которое мы находим в его «Утренней заре». Ницше изображает здесь картину всеобщего

* Götzendämmerung, Moral als Wiedernatur, § 3. Bd. VIII. S. 87.

** Der Wille zur Macht, § 55. Bd. VIII. S. 295—296.

*** Jenseits von Gut und Böse, § 63. Bd. VII. S. 92.

**** Der Wille zur Macht, § 233. Bd. XV. S. 234.

молчания природы после захода солнца над морем. Умолкает море, сияя беловатым отблеском. Молчит и небо, играя вечною игрою радужных красок вечерней зари; молчат прибрежные камни и скалы, которые вдаются в середину моря, как бы ища в нем места для уединения. Это величественное молчание стихий прекрасно и грозно; немая красота природы словно глумится над мыслью и посрамляет слово. Тишина переполняет сердце: «Оно с ужасом воспринимает откровение новой истины: оно также усмехается, когда уста что-либо изрекают среди этой красоты; для него становится сладостным коварство молчания. Речь и даже мысль становится мне ненавистною: разве я не слышу в каждом слове заблуждение, самообольщение, обман! — О вечер, о море! Вы, злые учителя! Вы учите человека, чтобы он перестал быть человеком. Должен ли он отдаться вам и стать подобно вам бледным, сияющим, немым и величественным? Должен ли он найти успокоение над собою и возвыситься над самим собою?» *

Ницше как художник чувствует в красоте мироздания какую-то тайну, которая превышает все человеческое, избличая в пошлости всякое наше слово, и он неудовлетворен своими философскими произведениями. Всякая высказанная мысль, всякое написанное слово тотчас утрачивает для него свою прелесть, становится безжизненным и вялым, отзывается ходячей истиной и общим местом. Любопытнее всего, как он объясняет это явление. Наше человеческое слово, говорит он, как и кисть живописца, может схватывать и изображать только то, что поддается нашему изображению. Мы вечно пишем только то, что уже начинает увядать и утрачивать свой аромат; в наши руки попадают только птицы, уже утомившиеся от полета, те, которых можно ловить руками, *нашими руками*. Мы можем увековечивать только то, что уже не может долго жить, все то, что уже стало дряблым и усталым **. Над творчеством Ницше тяготеет то настроение, которое сам он называет «меланхолией всего законченного: закончив постройку, мы неожиданно замечаем, что научились при этом чему-то такому, что мы непременно должны были знать еще раньше, чем приступить к постройке. Это вечное и нестерпимое “Слишком поздно”» ***.

Сказанному о значении грусти как основе настроения Ницше как будто противоречит тот факт, что он является пропо-

* Morgenröthe, § 423. Bd. IV. S. 291—292.

** Jenseits von Gut und Böse, § 294. Bd. VII. S. 274.

*** Ibid., § 277. Bd. VII. S. 262.

ведником жизнерадостного настроения; он хочет внушить читателю веселость, бодрость, и нам еще придется посчитаться с этой проповедью. Но эта «радость жизни» в его устах — скорее предписание, совет самому себе и другим, нежели изображение действительного настроения. Сквозь эту «радость жизни» чувствуется *тоска по недостигаемому идеалу истинной жизни*. Это — веселость человека, который *хочет быть веселым*, чтобы скрыть от себя и от других глубочайшую тайну своих страданий. Это — комедия, которую трудно выдерживать в течение целой жизни, и Ницше в конце концов выдает себя. Есть, говорит он, «веселые люди», которые пользуются веселостью, чтобы ввести в заблуждение других: они не хотят быть понятыми. В этих случаях веселость есть маска, и «другие» должны избегать нескромного любопытства, уважать «чужую маску» *. Все глубокое чуждается нескромных взоров и «любит маску» **. «Всякий глубокий мыслитель, — читаем мы в другом месте, — больше опасается быть понятым, чем непонятым. В последнем случае, быть может, страдает его тщеславие, а в первом — его сочувствие, к другим, которое всегда говорит: «Ах, зачем вам терпеть то, что я перетерпел!» *** Вот почему в самом процессе писания Ницше видит способ сокрытия своей сущности, ту «маску», в которой он усматривает необходимую принадлежность всякой философии ****. Нас, конечно, всего больше интересует не маска Ницше, а именно то, что он ею прикрывает: это — тот образ странника, бесприютного скитальца мысли, который обошел вселенную, не нашел того, что он искал, и не имеет, где преклонить голову. В этом образе, который беспрестанно возвращается в его сочинениях, нетрудно узнать самого Ницше.

«Странник, кто ты таков?! Я вижу тебя свершающим путь без презрения, без любви; с неразгаданным взором, грустным и влажным, ты подобен свинцовому грузу, вновь вынырнувшему на свет из глубины. Чего искал ты там, ненасытный? Я вижу грудь твою, которая не вздыхает, твои уста, скрывающие отращивание, и руку, медленно схватывающую. Кто ты таков и что ты делал? Успокойся здесь! Это место для всех гостеприимно. Отдохни и, кто бы ты ни был, скажи, чего ты теперь желаешь; чего тебе нужно для отдыха? Ты только назови, я предла-

* Ibid., § 270. S. 259.

** Ibid., § 40. S. 61.

*** Ibid., § 290. S. 268.

**** Ibid., § 40, 289. S. 61—62, 268.

гаю тебе все, что я имею». — «Для отдыха, для отдыха?! Какое слово сказал ты, любопытный! Но дай мне, однако, прошу тебя...» — «Чего, чего, говори же наконец!» — «Маску, другую маску!» *

V

Маска в глазах Ницше выражает собою потребность в уединении, присущую истинному философу: он хочет остаться один с своей думой и ценит маску именно потому, что она разъединяет, устанавливает расстояние ** между ним и ближним. Что может дать ему ближний со своим страданием: что толку в сострадании тех, которые сами страдают? *** В конце концов все люди заражены немощью всеобщей суеты, а потому участие их может не облегчить, а только усугубить муку «странника». Уединение, учит Заратустра, бывает двоякого рода: оно есть или бегство больного, или бегство от больных ****. Бегство Ницше от общества было обусловлено как тем, что сам он был болен, так и тем, что он других считал больными. В процессе искания истины ближний для него не помощник, а препятствие или, в лучшем случае, «мягкое ложе» — способ временного самоуспокоения *****. Истинный философ рисуется Ницше в образе отшельника — Заратустры, который живет в пещере на недоступных для людей горных высотах. Это изгнанник, который ни в каком «отечестве» не чувствует себя дома и любит как родину только мир будущего человечества, не «страну отцов», а не открытую еще «страну детей» ^{6*}. В «стране отцов», в современном человечестве его отталкивает низменный общий уровень: «Всюду, — говорит он, — я вижу низкие ворота: кто подобен мне, тот может пройти, но он должен вечно пригибаться» ^{7*}. Массе его интересы безусловно чужды, а потому он чувствует себя еще более одиноким среди людей, чем вдали от них: уединение для него — далеко не то же, что одиночество» ^{8*}.

* *Jenseits von Gut und Böse*, § 278. Bd. VII. S. 262.

** *Ibid.*, § 270. S. 258—259.

*** *Ibid.*, § 273. Bd. VII. S. 270.

**** *Also sprach Zarathustra*. Bd. VI. S. 257.

***** *Jenseits von Gut und Böse*, § 273. Bd. VII. S. 260.

^{6*} *Also sprach Zarathustra*. Bd. VI. S. 177.

^{7*} *Ibid.* S. 246.

^{8*} *Ibid.* S. 269.

Чуждаясь людей, философ вместе с тем в них нуждается. В своем отношении к людям он испытывает беспрестанное колебание между отвращением и влечением. Ибо все философствование Ницше есть, во-первых, тоска по достоверному и истинному, которое должно наполнить жизнь содержанием, а во-вторых, искание истинного человека. Вот почему Заратустра не может долго оставаться в уединении своей пещеры. Он то поднимается на заоблачные горные вершины, то спускается в заселенные людьми равнины и, разочарованный, вновь возвращается в свою пещеру. В этих непрерывных восхождениях и спусках проходит вся жизнь Заратустры: его странствования должны продолжаться без конца, потому что они не могут достигнуть цели. Трагизм его положения заключается в том, что, презирая человека, он вынужден вместе с тем искать в нем опоры для своей надежды.

Достигнув высшей вершины в своем странствовании, Заратустра видит, что перед ним внезапно разверзается бездна. Голова его кружится; и в сердце его борются два влечения: страх крутизны и стремление вверх: не высота страшна, страшен обрыв.

«Ах, друзья, — говорит он, — угадываете ли вы двоякую волю моего сердца? Мой обрыв и моя опасность заключаются в том, что взор мой устремляется вверх, а рука хочет придерживаться и опираться на бездну.

За людей цепляется моя воля; я приковывал себя цепями к людям, ибо я испытываю влечение вверх, к сверхчеловеку: туда стремится моя воля. И для того я живу слепо среди людей, так, как будто я их не знаю, чтобы рука моя не вполне утратила их веру в незыблемое» *.

В искании незыблемого Ницше цепляется за человека; но в жизни человечества, подвижной и текучей, он находит одно только незыблемое и достоверное — *смерть*, которая гонится за нами по пятам. «Со счастьем, смешанным с грустью, — говорит он, — живу я среди переполняющей улицы сумятицы человеческих голосов и желаний: сколько в каждую минуту дня проявляется радости, нетерпения, желаний, сколько жажды жизни и опьянения ею. И однако, какая тишина ждет в скором времени всех этих шумящих и жаждущих жизни! За спиной каждого стоит его тень, его мрачный спутник жизни. Все здесь происходит так, как в последнюю минуту перед отъездом корабля в океан. Мы имеем сообщить друг другу больше, чем ког-

* Ibid. S. 210.

да-либо. Океан, безмолвный, как пустыня, нетерпеливо ждет среди общего шума, столь жадный и уверенный в своей добыче. И все до одного думают, что все бывшее доселе или вовсе ничтожно, или малозначительно, а ближайшее будущее есть все! Каждый хочет быть первым в этом будущем, и, однако, смерть и спокойствие могилы есть единственно достоверное и общее, что ждет всех. Как странно, что это единственно достоверное не оказывает почти никакого влияния на людей, и мысль о том, что все они связаны братством смерти, отстоит от них всего дальше. Я счастлив видеть, что люди вовсе не хотят продумывать мысли о смерти. Я охотно что-нибудь сделал бы для того, чтобы мысль о жизни представлялась им еще во сто крат более достойною мышления» *.

Обыденный человек не задумывается над своей кончиной, а просто-напросто отстраняет мысль о ней, направляя внимание на другие предметы. Но для философа, который видит в вопросе о цели и смысле существования основную свою задачу, мысль о смерти приобретает центральное значение. Вся философия Ницше есть, в сущности, попытка преодолеть страх смерти и ответить на вопрос, стоит ли жить вообще. В последующем изложении мы увидим, как он справился с этой задачей.

VI

УЧЕНИЕ НИЦШЕ В ПОСЛЕДНЕЙ СТАДИИ ЕГО РАЗВИТИЯ: ЕГО ВЗГЛЯД НА СУЩНОСТЬ МИРОВОГО ПРОЦЕССА

Философия Ницше есть прежде всего совершенный атеизм; но своеобразная особенность ее заключается не в этом, а в том, что он решился до конца продумать свой атеизм, вывести из него все его логические последствия. Он не принадлежит к тому ходячему типу философов нашего времени, для которых вопросы, связанные с религией, отпадают, как раз навсегда поконченные. Напротив того, вопросы эти составляют тот центр, вокруг которого вращается его мысль. Самая интересная сторона его философии заключается в том, *что он понял атеизм как основную проблему* всей своей жизни и мысли. Подвергнув критическому анализу современную культуру, умственную и нравственную жизнь современного человечества, он убедился прежде всего в поверхностности современного без-

* Die fröhliche Wissenschaft, § 278. Bd. V. S. 211—212.

верья: с одной стороны, современная мысль представляется по существу иррелигиозной; с другой стороны, современное человечество не в состоянии отрешиться от старой традиционной оценки жизни, от целого ряда этических формул, неразрывно связанных с верой. В своем отрицании религии наш век остался на полдороге: вся наша жизнь покоится по-прежнему на религиозных предположениях, на бессознательных верованиях. И вот Ницше решился проследить и отвергнуть эти предположения, выкинуть за борт все то, что так или иначе связано с ними.

Задача ставится для него таким образом: «Бог умер», но люди продолжают жить так, как будто известие о Его смерти еще не дошло до их сознания: «После смерти Будды его последователи в течение ряда столетий показывали в пещере его тень, огромную, страшную тень. Бог умер, но род людской таков, что еще, может быть, в течение целых тысячелетий просуществуют пещеры, где будет показываться Его тень. А нам — нам предстоит еще победить эту тень»*.

С этой точки зрения весь мир должен представиться в новом освещении. Последовательный атеизм должен прежде всего отказать от телеологии: всякое учение, пытающееся объяснить развитие природы и человечества с точки зрения каких-либо конечных целей, должно быть отвергнуто как остаток пережитых верований**. Понятие цели есть первое, в чем Ницше видит *тень Бога*; оно не имеет ничего общего с действительностью, а представляет собою всецело наше изобретение.

Кто станет на эту точку зрения, тот должен будет признать, что «мир есть хаос». Философия наших дней любит изображать мир как «организм», как «живое целое»; но такое понимание вселенной заключает в себе остаток представления о ее целесообразности. Где есть организм, там есть и целесообразность. Но что может быть общего между вселенной и организмом! Отличительная черта всего органического есть питание, рост и размножение. Но как может вселенная расти, как может она размножаться! По отношению к мировому целому организм — нечто производное и позднее, случайное и редкое; это — плесень земли, нарост на земной коре; и мы хотим видеть в этом наросте сущность вселенной, нечто всеобщее и вечное?

* Ibid., § 109. Bd. V. S. 147—149.

** Götzendämmerung, Die Verbesserer der Menschheit, § 1, Bd. VIII. S. 104.

Весь органический мир — не более, как счастливая случайность, проходящее явление нашей земной планеты; а по отношению к мировому целому сама наша планета и вся наша астральная система — не более как случайность. Правильное периодическое круговращение светил вовсе не есть всеобщий закон движения вещества: при одном взгляде на млечный путь возникает вопрос, не есть ли движение беспорядочное, бесформенное общее правило?

Та астральная система, в которой мы живем — не более как исключение; между тем, она-то именно и делает возможным наш органический мир — исключение из исключений. В мировом процессе как целом отсутствуют красота, порядок и форма: это — процесс бессмысленный и безумный. Говорить, что в природе жизнь существенна, значит неправильно уподоблять природу человеку: природа не имеет никаких стремлений, никаких идеалов; для нее жизнь не отличается от смерти; в ней живое — не более, как разновидность мертвого и притом очень редкая разновидность. Не будем говорить о совершенстве природы, о ее мудрости и благости или, наоборот, о ее злобе и неразумии. Природе вообще чужды наши противоположности добра и зла, разумного и бессмысленного: ей чуждо все человеческое, и она вовсе не хочет подражать человеку.

Раньше Ницше видел в человеке конечную цель природы, ее надежду и спасение. Теперь он отвергает эту мысль, как ложную попытку очеловечить природу, помрачить ее «тенью Бога». Среди всеобщего неустройства вселенной что такое человек с его разумом? Небольшая, эксцентрическая разновидность животного, обреченная, как и все живущее, на непродолжительный срок существования; жизнь этой разновидности — краткий миг, приключение земной планеты, не оставляющее в ней сколько-нибудь заметного следа; сама земная планета — промежуток между двумя состояниями ничтожества, — событие без плана, без разума, самосознания и воли, проявление худшего рода необходимости, — *глупой необходимости*. Напрасно было бы думать, что человек — венец творенья: если мы скажем, что все прочие твари стоят на одинаковой с ним ступени совершенства, то даже и этим мы, пожалуй, припишем ему слишком много; по сравнению с другими созданиями человек — неудачнейшее из животных, — самое болезненное, наиболее отклонившееся от своих инстинктов, хотя, быть может, и самое интересное.

Человечество не есть усовершенствование природы, не есть шаг вперед в ее развитии, потому что в мире, как целом, нет

вообще движения вперед, нет ни прогресса, ни регресса в смысле изменения к лучшему или худшему*. Иллюзия мирового прогресса покоится на иллюзии мировой цели. Наша привычка предполагать цель в основе существующего вечно заставляет нас думать, что мир близится к какому-то состоянию совершенства, что настоящее существует только для будущего. Но если бы мир имел какую-нибудь цель, она уже была бы достигнута; если бы он был способен к «конечному состоянию» совершенства, оно уже давно бы наступило, ибо мировое движение совершалось уже в течение бесконечного времени. Самый факт непрерывного течения явлений доказывает, что мир не имеет цели, а следовательно, не имеет и конца: он беспрестанно умирает и непрерывно нарождается, питаясь своими экскрементами; он вечно течет и неспособен застыть в каком-либо состоянии; в нем нет ничего непреходящего, ничего вечного, кроме самого процесса бесконечного течения. Ошибочно было бы думать, что в своем развитии мир не повторяется: отсутствие повторений предполагало бы в мировой жизни цель, намерение. Если бы мировой процесс был процессом сознательным, осмысленным, то каждая стадия его выражала бы собою известную ступень по пути к совершенству, достигнутый результат, не подлежащий повторению.

Но так как мировой процесс вообще не есть стремление к цели, то он представляет собою движение круговращательное, а не поступательное. Достигнув известного предела в своем развитии, мир снова возвращается к своей исходной точке. Он представляет собою картину непрерывного и бесконечного повторения.

Здесь Ницше проповедует то самое, что в известном романе Достоевского говорит черт, приснившийся больному Ивану Карамазову.

«Да ведь ты думаешь все про нашу теперешнюю землю. Да ведь теперешняя земля, может, сама-то биллион раз повторялась; ну, отживала, леденела, трескалась, рассыпалась, разлагалась на составные начала; опять вода, яже бе над твердию, потом опять комета, опять солнце, опять из солнца земля, — ведь это развитие, может, уже бесконечно раз повторяется, и

* См. для всего предыдущего: *Die fröhliche Wissenschaft*, § 109. S. 322, 1; Bd. VII. S. 147—149, 234—235, 33—37; *Der Wille zur Macht*, § 14. Bd. VIII. S. 229; *Der Wille zur Macht*. Bd. XV. § 384, 461, 173. S. 408, 471, 174—175; *Der Wille zur Macht*, § 316, 323. Bd. XV. S. 332, 344—345.

все в одном и том же виде, до черточки. Скучища неприличнейшая...»

Что Достоевский изображает как кошмарический бред больного Ивана Федоровича, то для Ницше носит на себе печать самой подлинной действительности. И он, подобно черту Достоевского, учит, что все в мире повторяется, до черточки, и Сириус, и паук, и каждое событие нашей жизни в каждую данную минуту. Но в отличие от черта Ницше не считает возможным называть этот круговорот жизни «скучным» или «глупым», так как наши человеческие понятия о разумном или глупом вообще не могут послужить характеристиками для мирового целого. Статья Ницше «О вечном возвращении вещей» была написана в 1881 году, т. е. тотчас после окончания Достоевским «Братьев Карамазовых». Совпадение в мыслях и даже в выражениях здесь, впрочем, случайное, так как в то время Ницше не мог ознакомиться с романом Достоевского, еще не переведенным на какой-либо иностранный язык.

Ницше пытается доказать учение о всеобщем возвращении. Он видит в нем необходимое последствие закона сохранения энергии. Закон этот заключается в том, что энергия или сила вообще не возникает и не уничтожается. Мировая энергия не убывает и не увеличивается; следовательно, она — навеки определенная, неизменная и, значит, ограниченная величина. Но раз мировая энергия — величина количественно определенная, то самое количество ее проявлений, тех комбинаций, в которых она является, не может быть беспредельным. Если этот мир представляет собою вообще определенное количество сил и определенное количество центров силы, то в процессе своего движения он должен повторять определенное и, стало быть, исчислимое количество комбинаций. Количество это может быть огромным и с нашей, человеческой, точки зрения — необозримым; но в бесконечном времени все возможные комбинации должны быть исчерпаны; следовательно, в течение бесконечного времени всякая из возможных комбинаций должна повторяться; мало того, она должна повторяться бесконечное число раз; а так как в каждый данный момент существования мироздания бесконечное время уже протекло, то, стало быть, все возможные комбинации мировых сил уже бесконечное число раз повторялись и столь же бесконечно будут повторяться. Но так как между каждой данной комбинацией и ближайшим ее возвращением в будущем должны пройти все вообще возможные комбинации мировых сил, и так как каждая данная комбинация необходимо обуславливает весь ряд последующих

комбинаций, то мировой процесс представляется в виде круговорота, в котором вечно возвращаются абсолютно тождественные ряды явлений и событий. Это — вечно вращающееся колесо, игра сил, продолжающаяся в бесконечность. Допустим, что в известный момент времени внезапно появляется в мире абсолютно новая, доселе не бывшая комбинация, или что какая-нибудь из бывших уже комбинаций больше не возвратится. Это значило бы, что в общем количестве мировой энергии произошел прирост или убыль; но как то, так и другое противоречило бы закону сохранения или постоянства мировой энергии; следовательно, ни то, ни другое — невозможно.

Ницше сравнивает жизнь мироздания и нашу человеческую жизнь с процессом, который происходит в песочных часах; когда весь песок перешел из одной чашечки в другую, часы переворачиваются, и весь процесс начинается сызнова и так далее до бесконечности. Когда в этом круговращении восстановится наша жизнь, мы найдем в ней ту же печаль и ту же радость, встретим на том же месте того же друга и недруга, тот же солнечный луч и ту же былинку в поле. Каждая наша мысль была уже миллиарды раз продумана и каждое наше чувство — миллиарды раз прочувствовано. Между нашей настоящей жизнью и возвращением ее в будущем пройдут миллиарды и миллиарды лет, но, по сравнению с бесконечным временем, эти миллиарды — то же, что секунда, а мы даже не заметим перерыва, так как в антракте между двумя нашими существованиями погаснет наше сознание.

«Вы думаете, что вам придется надолго успокоиться до вашего возрождения, — говорит Ницше. — Не обманывайтесь, между последним мгновением вашего сознания и первым проблеском новой жизни не протечет никакого времени; смена происходит с быстротою молнии, хотя живые существа измеряют ее миллиардами лет, или даже вовсе не могут ее измерить. Как только нет интеллекта, чередование во времени и отсутствие времени — одно и то же»*.

Ницше подчеркивает ту мысль, что его понимание мирового процесса составляет необходимое последствие атеистической точки зрения: если над миром нет иной, — высшей силы, на-

* Для всего предшествующего о всеобщем круговращении см.: Die ewige Wiederkunft. Bd. XII. S. 51—69; Der Wille zur Macht. Bd. XV. § 375—381, 323. S. 403—412, 338, 344—345; Nachträge zum Zarathustra, § 719—731. Bd. XII. S. 369—371; Die fröhliche Wissenschaft, § 341. Bd. V. S. 265—266.

правляющей его к цели, если над ним нет божественного про-
извола, то мировое движение не может быть чем-либо иным,
кроме процесса круговращения... *

VII

СТРОЙ ВСЕЛЕННОЙ В ЕГО ОТНОШЕНИИ К ЧЕЛОВЕКУ

О чем бы ни говорил Ницше, человек, его задача и цель все-
гда стоят для него на первом плане.

Главный интерес учения о всеобщем возвращении с самого
начала заключается для него в вопросе, что нового вносит это
учение в человеческую жизнь? Как должно оно отразиться на
нашем настроении и деятельности, в чем заключаются его
практические последствия?

Последствия эти представляются необозримыми: с того мо-
мента, говорит Ницше, когда впервые мелькнула эта мысль,
меняются все краски, все освещение нашей жизни, и начинает-
ся новая эпоха истории **.

Прежде всего для человека всеобщее возвращение означает
своего рода бессмертие, вечную жизнь. Но это — вечная жизнь
не в ином и лучшем мире, а именно, — *в этом мире*, в котором
мы теперь томимся и страдаем. Может ли такое бессмертие по-
служить для человека источником утешения и радости? Ниц-
ше справедливо видит в нем новое испытание и новую муку:
«Высшее, что для нас возможно, — говорит он, — это — быть в
состоянии перенести наше бессмертие» ***. В самом деле, бес-
смертие, о котором идет здесь речь, означает прежде всего веч-
ность страдания, бесплодность всяких попыток улучшить ок-
ружающее и усовершенствовать самих себя. Вся человеческая
жизнь есть стремление подняться над настоящей минутой, ис-
кание иных и лучших ценностей, чем те, которыми мы облада-
ем; при этих условиях, что может быть для нас ужаснее созна-
ния, что настоящей минуте суждено бесконечное число раз
повторяться, что все время, имеющее пройти между настоя-
щею минутой и возвращением ее в будущем, пролетит как мол-
ния! Можем ли мы радоваться тому, что вся наша жизнь есть
беспрерывное и вечное переливание из пустого в порожнее? Не

* Die ewige Wiederkunft, § 104. Bd. XII. S. 57.

** Ibid., § 120. Bd. XII. S. 65.

*** Nachträge zum Zarathustra, § 721. Bd. XII. S. 369.

должно ли новое учение в конце концов убить в нас всякую энергию?

Достоевский в своих «Записках из мертвого дома» говорит между прочим, что для человека нет ничего мучительнее бесцельной работы: если бы мы были вынуждены в течение долгого времени повторять один и тот же ряд бессмысленных действий, например, переносить кучу песка с места на место, это было бы для нас своего рода адской мукой. Ницше, сравнивающий наше существование с процессом в песочных часах, утверждает в сущности, что вся наша жизнь такова. Если прибавить к этому, что самая наша смерть должна несчетное число раз повториться, то возвращение всего существующего окажется для нас тем вечным адом, от которого не спасает даже самоубийство.

Сам Ницше опасается возможных последствий своего учения: быть может, — говорит он, — оно окажется убийственным именно для лучших людей, для тех, которые предъявляют к жизни наивысшие требования! Не будет ли оно служить утешением для худших? Ведь в конце концов оно может льстить плоским инстинктам массы, которая мирится с обыденным: животным существованием. Высшие, лучшие люди всех позже примирятся с вновь открытою истиною: в этом, говорит Ницше, заключается страдание тех, кто любит истину*.

Человек хочет жить осмысленно, разумно; в этом заключается то специфически человеческое, что отличает нас от прочих тварей. «Человек, — говорит Ницше, — мало-помалу стал фантастическим животным, для которого сверх того, в чем нуждаются прочие животные, необходимо еще одно условие существования: человек должен от времени до времени знать, почему он существует; его род не может процветать без периодически возникающего доверия к жизни. И род человеческий будет всегда от времени до времени постановлять: “Есть нечто такое, чего уже безусловно нельзя высмеять”»**. Этим Ницше объясняет беспрестанное возрождение учения *о цели существования* в религиях и философских системах; в учении этом он видит «*зablуждение*, необходимое для сохранения человеческого рода»***.

Убейте в человеке веру в его цель, и вы убьете в нем человека. Примириться с существованием, в котором не видишь цели

* Ibid., § 729, 730. Bd. XII. S. 370—371.

** Die frohliche Wissenschaft, § 1. Bd. V. S. 37.

*** Ibid. S. 33—37.

и смысла, значит в конце концов отречься от разума, ибо всякое движение нашего разума предполагает цель, к которой оно направлено: бесцельное — то же, что неразумное. На том же предположении покоится вся наша воля: хотеть сознательно — значит предполагать, что есть нечто безусловно ценное, безусловно достойное желанья. Вера в цель жизни, — это то солнце, которое озаряет наше существование; но верить в цель — значит верить в разум как начало и конец существующего, т. е., в конце концов, верить в Бога. Ницше чувствует, что религиозная потребность лежит в корне нашего существа, и в этом — тайная мука его атеизма. В своем отрицании цели он отдает себе отчет в том, что значит для человека утрата Бога.

«Слыхали ли вы, — говорит он, — о том сумасшедшем, который в ясное утро зажег фонарь и побежал на площадь, без умолка крича: “Я ищущу Бога, я ищущу Бога!” Так как там толпилось множество неверующих, то он вызвал громкий смех. Не пропал ли он? — сказал один. Или он сбежал как ребенок? — сказал другой. Может быть, он спрятался? Боится нас? Скрылся на корабль, выселился? — так кричали и смеялись они все вместе. Безумный бросился в середину толпы, пронзая их взором. Куда девался Бог, — воскликнул он, — это я вам сейчас скажу! Мы его били, я и вы, мы все его убийцы. Но как мы это сделали? Кто дал нам губку, чтобы стереть весь горизонт? Как мы могли испить океан? Что мы сделали, когда отделили эту землю от ее солнца? Куда стремится она, куда стремимся мы теперь? Не падаем ли мы непрерывно назад, вперед, в сторону, во все стороны? Существует ли еще верх и низ? Не блуждаем ли мы в бесконечной пустоте? Не объаты ли мы дыханием пустого пространства? Не стало ли оно холоднее? Не сгущается ли постепенно мрак ночи над нами? Не должны ли мы зажигать фонарей утром? Разве вы не слышите, как шумят могильщики, роющие могилу Богу? Или вы не ощущаете запаха божественного тленья? И боги тлеют! Бог умер, Бог пребывает мертвым!»

Всего поразительнее в этих строках то, что атеист Ницше, видимо, сочувствует безумному. Безумный, для которого утрата Бога есть утрата солнца, а жизнь без Бога — блуждание во мраке вечной ночи, посрамляет толпу равнодушных и легкомысленных, которые не сознают значения и последствий своего отрицания.

Среди молчания изумленной толпы сумасшедший в конце концов бросил на землю свой фонарь, разбил его на куски и сказал: «Я явился слишком рано, мое время еще не настало.

Это великое событие еще в пути; оно еще не достигло до человеческого слуха. Молния и гром требуют времени, свет небесных светил требует времени, деяния требуют времени уже после того, как они совершены, чтобы стать доступными зрению и слуху людей. Это деяние — от них дальше самых отдаленных созвездий, и, однако, — они его совершили» *.

VIII

Если религиозная по самой природе своей вера в «цель жизни» составляет необходимое условие существования человеческого рода, то для Ницше это значит, что в этих условиях скрывается ошибка и что надо создать для человека новые условия существования. То солнце, которое наполняет жизнь людей теплом и светом, для него померкло; но как ему жить без солнца! Где ему найти покой и как оправдать свое существование. «Я уже ничего не ищу, — говорит он, — я сам хочу создать для себя солнце» **.

В ранний период своей философской деятельности Ницше искал метафизического утешения и находил его в созерцании единой вечной сущности, того безусловного, подлинного бытия, которое уже «не может быть отрицаемо». Теперь он приходит к тому заключению, что над миром явлений нет ничего безусловного, «ничего такого, чего бы нельзя было высмеять». Для него нет более утешения метафизического. И он ищет утешения уже *не по ту сторону, а по сию сторону мироздания* ***, в области движущегося, изменчивого.

Он хочет найти утешение в той самой мысли о всеобщем возвращении, которую он считает роковой для человека и человечества. Но, чтобы принять эту мысль как утешение, нужно изменить все наши воззрения на жизнь и ее задачи: для этого необходима «переоценка всех ценностей» и прежде всего — отречение от всякой морали.

Та пессимистическая или, как говорит Ницше, та «нигилистическая» точка зрения, которая осуждает мир и считает жизнь невыносимой, есть результат неправильного применения требований разума и в особенности — наших нравственных требований к мировому целому. Наш разум всюду ищет цели и

* Die fröhliche Wissenschaft, § 125. Bd. V. S. 163—164.

** Ibid., § 320. S. 244.

*** Versuch einer Selbstkritik. Bd. I. S. 13—14.

смысла, и вот мы осуждаем мир, потому что в нем нет смысла, потому что наша категория *цели* к нему неприложима. Мы ищем в мировом целом *единства* и опять-таки осуждаем его, потому что не находим в нем ничего, кроме беспорядочной множественности явлений, ничего соответствующего нашей идее единства. Мы предъявляем к жизни наши требования правды, добра и в результате — обесцениваем жизнь, потому что окружающая действительность полна неправды и зла, потому что она оказывается в полном несоответствии с *нашими* нравственными требованиями. Словом, пессимизм осуждает вселенную, потому что она не выдерживает критики *наших* идеалов, противоречит *нашим* ценностям*.

Отсюда вытекает такой вывод: чтобы преодолеть пессимизм, мы должны отрешиться от наших лживых категорий разума; чтобы полюбить жизнь, мы должны сами, подобно внешней природе, стать «по ту сторону добра и зла», разбить скрижали наших ценностей.

С христианской точки зрения, весь мир во зле лежит: он осужден, потому что он находится во власти греха. Первый результат отрицания целей в мире есть отрицание греха, оправдание мира. Раз над вселенной нет высшей воли, и, следовательно, высшего идеала и критерия, то в ней *нет греха*: все существующее безгрешно и невинно. Раз в нашей оценке природы мы возвысились над противоположностью добра и зла, всякое негодование против неустройства мироздания, всякое осуждение жизни само собою падает. Все вещи «крещены в источнике вечности», все они пребывают «по ту сторону добра и зла». Наши понятия о добре и зле — как бы облака, помрачающие наше зрение; поднимемся над этими облаками! Тогда ничто не помешает нам созерцать ясное, чистое небо и наслаждаться им. Проклятие, тяготеющее над жизнью, для нас превратится в благословение**, зло перестанет вызывать в нас отвращение, — оно уже не будет нуждаться в оправдании. Жестокость природы, дикое проявления животной страсти в ней и в человеке уже не будут для нас предметом ужаса***.

Такое отношение ко внешней природе с точки зрения Ницше не есть акт выражения покорности или смирения. Смире-

* Menschliches, Allzumenschliches, § 28. Bd. II. S. 46; Der Wille zur Macht, § 59. Bd. XV. S. 14—19.

** Der Wille zur Macht, § 280. Bd. XV. S. 288; Götzendämmerung. Bd. VIII. S. 90; Also sprach Zarathustra. Bd. VI. S. 240—244.

*** Der Wille zur Macht, § 461. Bd. XV. S. 471—472.

ние есть акт самоотрицания человеческой воли: оно предполагает высшую волю над нами, которой мы подчиняемся. Если такой высшей воли не существует, то нам некому покоряться, не перед кем смиряться. Становясь по ту сторону добра и зла, мы тем самым признаем себя частью всемогущей природы. Это уже не самоотрицание, а, напротив того, высший акт самоутверждения воли, жаждущей жизни.

Признавая, что нет ничего высшего над миром, мы тем самым обожествляем природу и самих себя. Отрицая какую бы то ни было жизнь по ту сторону мироздания, мы тем самым утверждаем, что именно *этот* мир, именно *эта* жизнь божественна. Мы благословляем существующее, изрекаем ему наше «аминь», «да будет» *.

Такое отношение ко вселенной носит на себе печать своего рода религиозности, но религиозности уже не христианской, а языческой. Ницше прямо заявляет себя язычником и противопоставляет Христу греческого бога Диониса — Вакха. Христос, распятый на кресте, — символ самоотрицания жизни. Напротив, Дионисий являет в себе опьянение жизнью, восхищение ею. Это — та же мысль, которая была выражена Ницше еще в юношеском его произведении «Происхождение трагедии». Теперь, как и тогда, образ Дионисия олицетворяет собою для нашего философа его надежду и утешение. Дионисий для него — символ вечного круговращения мировой жизни, вечного возвращения всего существующего, радостное явление всемогущей силы жизни, беспрестанно умирающей и воскресающей **.

Находить утешение в культе Дионисия для Ницше значит радоваться самому неустройству мирового целого, его хаосу и бессмыслице. Именно в этом и заключается для нашего философа признак «высшего человека» и высшего настроения. Ницше не только мирится с жизнью в том виде, как она была и есть: он хочет ее таковою на веки вечные, требует бесконечного повторения не только самого себя, не только отдельных сцен мировой комедии, но всей этой комедии от начала до конца ***.

Частичное утверждение или отрицание мировой жизни представляется в высшей степени нелогичным. Всякое явление, всякое событие необходимо обусловлено всем предшеству-

* Also sprach Zarathustra. Bd. VI. S. 242; Der Wille zur Macht. Bd. XV. § 362, 365, 366, 374; S. 387, 399, 390—392.

** Der Wille zur Macht, § 385, 480; Bd. XV. S. 411, 485—486.

*** Ibid., § 461. S. 471—472; Jenseits von Gut und Böse, § 56. Bd. VII. S. 80.

ющим рядом мировых явлений и в свою очередь определяет как одно из условий весь последующий ряд. Поэтому, если мы хотим чего-либо в жизни, мы тем самым хотим мировой жизни в ее целом; напротив, если мы что-либо отрицаем, мы тем самым отрицаем все*.

Желать жизни — значит, стало быть, желать и страдания, и неправды, которые роковым образом с нею связаны. Каким же образом все это может стать для нас желательным? Это возможно только для тех избранных, которые способны возвыситься до «трагического настроения». Сущность этого настроения заключается в том, что мы смотрим на мир как на прекрасное и занимательное зрелище: в драме необходимы опасности, страдания и даже самая смерть; все это сообщает ей интерес и слугит источником наслаждения.

Та красота мирового целого, которая нас окрыляет и радует, по Ницше не есть что-либо присущее природе вещей: сами по себе вещи не прекрасны и не безобразны; красота привносится в них *нашим* эстетическим созерцанием, *нашим* художественным творчеством. Но *без этой лжи искусства жизнь была бы невыносимой*: наше существование может быть оправдано для нас только как эстетический феномен. В науке действительность является перед нами безо всяких прикрас, во всей своей наготе; научный анализ убеждает нас, что вся жизнь наша покоится на иллюзии, что в основе всех наших чувств и нашего самосознания лежит сплошное самообольщение; жить с *этой* истиною для нас было бы невозможно. Научное понимание мира повлекло бы за собою отвращение к жизни и самоубийство, если бы оно не находило себе противовеса в искусстве. Искусство дает нам силу отвлекаться от самих себя, смотреть на жизнь и на наше собственное существование как бы в известной перспективе, в художественном отдалении; а издали оно кажется прекрасным; вся скорбь нашего бытия обращается в эстетический феномен; мы можем смеяться, плакать и радоваться**.

С этой точки зрения сама жизнь превращается в своего рода искусство. Наше существование лишено объективной цели, но творчество — в нашей власти: мы сами можем создать для себя цель и ценности, устроить нашу жизнь так, чтобы она производила впечатление прекрасного, т. е. была эстетическим явлением. Нам предстоит *жить вечно*, т. е. вечно возвращаться в

* Der Wille zur Macht, § 478. Bd. XV. S. 484.

** Die fröhliche Wissenschaft, § 107, 299, Bd. V. S. 142—143, 228—229.

периодическом возобновлении всего существующего. Будем же вести себя так, чтобы наша жизнь действительно носила на себе печать вечности, будем мыслить и чувствовать так, чтобы мы могли желать вечного повторения каждой нашей мысли и каждого нашего чувства: в этом именно и состоит *искусство жить*.

Раз человек становится творцом своей жизни, весть о всеобщем возвращении вещей звучит для него как великое утешение и радость: он сознает, что он творит нечто *непреходящее, вечное*; он чувствует себя таким образом *спасенным от закона всеобщего течения вещей и всеобщего умирания**. Бессмертна та минута, говорит Ницше, когда я создал учение о всеобщем возвращении: ради этой минуты я могу вынести всеобщее возвращение**.

Чтобы вынести эту мысль, требуется вообще сверхчеловеческая сила. Поэтому Ницше думает, что ей суждено произвести переворот в истории человечества: те расы, для которых учение о всеобщем возвращении окажется невыносимым, заранее обречены на гибель; напротив, те, которые примут его как благую весть, предназначены к господству***. Крушение религии будет иметь роковое значение для всех слабых, вырождающихся человеческих типов: утратив веру в цель существования, большинство людей мало-помалу погрузятся в апатию, перестанут стремиться к чему бы то ни было и начнут вымирать. В конце концов останутся на сцене только те люди крепкого закала, которые способны радоваться вечному повторению своего существования; среди этих людей возможно такое общественное состояние, о котором доселе не смел мечтать ни один утопист****.

Таким образом, учение о всеобщем возвращении подготавливает переход человечества к новому типу *сверхчеловека*, коему суждено восторжествовать в будущем; в этом заключается для Ницше источник новой радости. С этой точки зрения он приветствует появление тех пессимистических учений, которые отнимают у людей слабых охоту жить. Пессимизм, говорит он, — полезное и мощное орудие в руках философа; это — тот

* Ibid., § 373. S. 330—331; Die ewige Wiederkunft, § 116, 117, 121, 124, 125. S. 64—67; Nachträge zum Zarathustra, § 723. S. 369—370.

** Ibid., § 431, 371.

*** Der Wille zur Macht, § 375. Bd. XV. S. 403.

**** Die ewige Wiederkunft, § 151, 121. Bd. XII. S. 63, 65—66.

молот, который раздробляет все неспособное к жизни, устраняет с дороги выродившиеся и вымирающие расы, прокладывая путь для нового порядка жизни*.

IX

Прежде чем приступить к изложению дальнейших отделов учений Ницше, необходимо оглянуться на пройденный путь и подвергнуть критическому разбору то, что уже было здесь изложено. Мы видели, что исходная точка философии Ницше есть атеизм; ее конечный результат есть *отрицание человека*, которое выражается в двоякой форме — теоретического суждения и практического предписания.

Теоретическое отрицание сводится к констатированию факта. Если этот чувственно воспринимаемый мир представляет собою единственную реальность, если над ним нет иной, высшей действительности, то нет вообще ничего такого, что возвышало бы человека над окружающей его средой: он — не более, как *явление природы*, равноценное другим ее явлениям, или, точнее говоря, одинаково с ними бесценное. Из того, что над миром нет Бога, Ницше заключает, что в нем нет ни верха, ни низа; с этой точки зрения, разумеется, нелепо видеть в человеке нечто «высшее» по сравнению с прочими тварями: одинаково с ними он — проявление общей бессмыслицы.

Смысл этих теоретических суждений, таким образом, сводится к отрицанию человека, как чего-то *особенного* среди внешней природы и противоположного ей. Но отрицание человека является у Ницше еще и в форме практического требования, *императива*. Человек *должен* отрешиться от религиозных предположений своего сознания, от иллюзии цели, от всего вообще специфически человеческого и стать *подобно внешней природе* «по ту сторону добра и зла».

Очевидно, что мы имеем здесь дело с коренным противоречием в точке зрения Ницше. Противоположность между человеком и внешней природой представляется ему одновременно и как нечто *несуществующее* и как нечто *существующее, но не должное*, подлежащее устранению.

Если человек есть явление природы столь же необходимое, как и все прочие явления мировой энергии, то обращаться к нему с какими бы то ни было требованиями столь же нелепо,

* Der Wille zur Macht, § 376. Bd. XV. S. 403.

как проповедовать камням. В особенности нелепо требовать от него уподобления природе, возвращения к ней, если он по существу является частью этой природы.

Ницше многократно высказывается в этом смысле: он смеется над теми моралистами, которые хотят улучшить человечество. Невероятно комическим, говорит он, представляется их требование, чтобы человек стал иным, чем он есть; ведь человек — частичное проявление «всеобщего фатума». Сказать ему — «ты должен измениться» — значит требовать изменения мирового целого и не в настоящем только, а в прошедшем, ибо «настоящее» человека есть результат всего прошлого вселенной. Если над мирозданием и над человеком нет никакой цели, то нет никакого масштаба, с точки зрения которого можно было бы что-либо осуждать и направлять жизнь человека к чему-то лучшему*.

Такова точка зрения последовательного имморализма; но все дело в том, что в своем имморализме Ницше не остается, да и не может оставаться последовательным. Одна из наиболее определенных тенденций его философии выражается именно в осуждении человека и в ряде требований, к нему обращенных. Человек для него — «существо с извращенными инстинктами», «неудачное создание», на котором нельзя успокоиться. Все назначение философа заключается в том, чтобы «пересоздать» человеческий тип. «Переоценка всех ценностей — не более и не менее, как требование, чтобы человек *стал другим*, чтобы он отверг те именно ценности, которые доселе определяли все направление его жизни. Более того, философ будущего призван пересоздать не только отдельных людей, но изменить целое направление истории**. И это изменение должно совершиться именно в смысле *возвращения человека к природе*. Критикуя Руссо, Ницше говорит между прочим: «я также говорю о возвращении к природе, хотя это, собственно говоря, не движение назад, а восхождение к свободной, даже страшной природе и естественности, к той естественности, которая играет великими задачами, дерзает играть ими»***. Природа с ее равнодушием к добру и злу представляется здесь уже не как нечто тождественное с человеком, а как нечто стоящее *над ним*, как *идеал*, который может быть достигнут лишь немногими (классиче-

* Götzendämmerung. Bd. VIII. S. 88—90, 100—101.

** Jenseits von Gut und Bose, § 203. Bd. VII. S. 137—139.

*** Götzendämmerung. Bd. VIII. S. 161.

ским образом возвращения человека к природе в желательном смысле является для Ницше Наполеон).

Последовательный имморализм есть прежде всего отрицание всякого долженствования и всякого вообще идеала. И действительно, Ницше многократно высказывается в этом смысле. О долге, учит он, можно говорить только в предположении общей всему человечеству и общепризнанной цели; но такой цели не существует: правда, можно рекомендовать человечеству цель, но в таком случае цель не обязательна: каждый может по своему усмотрению ею руководствоваться или не руководствоваться*. И, однако, от того же Ницше мы узнаем, что имморалисты суть также «люди долга», что и у них есть священные обязанности, от которых они не могут уклониться, например, обязанность правдолюбия и непримиримой вражды против пережитых воззрений**. Все вообще учение Ницше о ценностях есть непрерывное колебание между признанием и отрицанием объективных норм долженствования, не зависящих от человеческого произвола.

В этом учении сталкиваются два противоположных тезиса. Первый из них сводится к тому, что в природе нет вообще никаких ценностей. Всякая ценность предполагает какую-нибудь цель, а так как в природе нет никаких целей, и, следовательно, никакого масштаба для оценки существующего, то в ней нет и никаких ценностей: в нашем понятии «ценности» выражается помрачение нашей мысли: оно есть чисто человеческое измышление и иллюзия, нечто такое, что человек привносит в жизнь*. Противоположный тезис, однако, гласит, что в жизни *есть* объективные ценности, что человек должен отрешиться от своих субъективных иллюзий, чтобы принять те ценности, которые даны самой природой.

В этом противоречии обнаруживается основной грех всей попытки Ницше оправдать жизнь. Если бы наши суждения о ценности или бесценности жизни были делом личного вкуса, субъективного произвола, то самая попытка оправдать жизнь была бы излишнею и нелепою. Ибо оправдать жизнь, — значит защитить ее доводами, убедительными не для меня только, но

* Morgenröthe, § 108. Bd. IV. S. 103; Menschliches, Allzumenschliches, § 34. Bd. II. S. 51—52.

** Morgenröthe, Vorrede, § 4. Bd. IV, S. 8; Jenseits von Gut und Böse, § 226. Bd. VII. S. 181—182.

*** Menschliches, Allzumenschliches, § 33. Bd. II. S. 50—51; Der Wille zur Macht, § 383. Bd. XV. S. 408.

и для других: это значит — открыть в ней такие ценности, которые не зависят от прихоти, а имеют значение объективное, представляются желательными для всех вообще, а не для меня только. И Ницше действительно находит в мире нечто такое, что представляется ему объективно ценным: *силу жизни*, беспрестанно обновляющейся и торжествующей над смертью, величие и красоту внешней природы.

Но философский анализ тотчас изобличает мнимый характер этих ценностей. Если в природе нет целей, то ценность, точно так же, как и красота природы, есть оптический обман, нечто такое, что существует только для несовершенного глаза зрителя. И опять мы слышим от Ницше, что жизнь сама по себе невыносима, что сделать ее сносною может только «ложь искусства», что надо быть поэтом, чтобы изобрести для себя утешение*.

Стало быть, те «новые скрижали ценностей», которыми Ницше хочет оправдать жизнь, суть не более, как обольстительная ложь? Но если так, то почему же их следует предпочесть тем старым скрижалям, которые Ницше хочет разбить? Ведь и они — обольстительны; ведь традиционные верования также украшают жизнь! «Мы окрасили вещи новыми красками, — говорит Ницше, — и мы непрестанно продолжаем нашу живопись; но что значит наше искусство в сравнении с великолепием красок старого мастера, — я разумею старое человечество»**. Ницше восстает против христианского оправдания жизни потому, что он видит в нем ложь и потому, что его правдолюбие не хочет мириться с тем, что он считает обольстительным обманом. Но что же дает нам Ницше взамен отвергнутого? Такое оправдание жизни, которое покоится на «лжи искусства»!

Но, спрашивается, можем ли мы успокоиться на сознательной лжи? Может ли красота вселенной нас радовать, если мы сознаем, что вся эта красота — сплошной обман нашего зрения? Нам предлагают успокоиться в мире прекрасных грез; но такое успокоение представляется невозможным: красота может нас радовать до тех пор, пока мы верим в ее объективную действительность; как только мы начинаем сознавать, что она только — *наш сон*, мы освобождаемся от очарования. И разочарование окончательного пробуждения будет для нас тем ужаснее, чем прекраснее было сновидение: чем обольстительнее ис-

* Mehschliches, Allzumenschliches, § 33. Bd. II. S. 51.

** Die fröhliche Wissenschaft, § 152. Bd. V. S. 180.

чезающий мираж, тем ощутительнее для путника страдания пустыни.

К чести Ницше надо сказать, что он всегда был выше своего учения и никогда не находил в нем полного удовлетворения. После всего сказанного им о ценности и радостности жизни не странно ли слышать от него такое признание: «мысль о самоубийстве — великое утешение; благодаря ей для нас благополучно кончаются многие мучительные ночи» *. Тут мы имеем такое «утешение», которое разом ниспровергает все прочие утешения философии Ницше. К тому же изо всех этих утешений не найдется, быть может, ни одного, которое бы не было разоблачено и осмеяно самим автором «Заратустры». Послушаем, например, что он говорит о красоте вселенной: «Человек думает, что сама вселенная преисполнена красоты, но он забывает себя, как причину этой красоты! Он один наделил ее красотой, увы! — человеческою, чересчур человеческою красотой; в сущности, здесь человек любит себя собственным своим отражением в вещах: он находит прекрасным все то, что отражает его образ: в суждениях о красоте выражается *тщеславие человеческого рода*» ** (курсив мой). Трудно в большей степени развенчать ту красоту, в которой Ницше видит оправдание человеческого существования!

Мы видели, что для нашего философа — высшее, чего может достигнуть человек, есть «трагическое настроение», которое выражается в «любви к фатуму» ***. Любовь эта обнаруживается в том, что человек хочет вселенной, изрекает свое «аминь» роковому сцеплению ее событий. Интереснее всего то, что и это «трагическое настроение» было опять-таки разоблачено и осмеяно самим Ницше. «Мы смеемся, — говорит он, — над тем, кто выходя из своей комнаты во время солнечного восхода, говорит: “Я хочу, чтобы солнце взошло”. Мы смеемся также и над тем, кто, не будучи в состоянии остановить вращающегося колеса, говорит: “Я хочу, чтобы оно вращалось”. Смешон для нас и тот, кто, будучи повержен на землю в борьбе, говорит: “Здесь я лежу, ибо я хочу здесь лежать”. Но шутки в сторону! Поступаем ли мы когда-нибудь иначе, чем эти трое, когда мы произносим наше “я хочу”?» **** Этот краткий афоризм заключает в себе злую насмешку над философией Ницше:

* *Jenseits von Gut und Böse*, § 157. Bd. VII. S. 107.

** *Götzendämmerung*. Bd. VIII. S. 131.

*** *Die fröhliche Wissenschaft*, § 276. Bd. V. S. 209.

**** *Morgenröthe*, § 124. Bd. IV. S. 125.

тут все его «оправдание жизни» разоблачается как выражение комического бессилия.

Философия для Ницше есть прежде всего эксперимент над собственной жизнью. Он чувствует, что его мысль подкашивает основные предположения его существования и спрашивает себя: *возможно ли жить с истиною!** Мы знаем, что этот эксперимент окончился для Ницше умопомешательством. Да иначе оно и быть не могло. Он вложил всю свою душу в учение, которое отрицает цель жизни. Но ведь это значит отрицать именно то, что обуславливает всю нашу жизнь и все наше сознание: всякое наше желание, всякое движение нашей мысли направлено к цели, и всякая наша цель предполагает *цель безусловную*, на которой покоится весь наш ряд целей, — предел и оправдание всякого хотения. Ницше отвергает безусловное, отвергает конечную цель, признавая в ней «тень Бога». И, однако, что такое его философия, как не искание цели! Он остается религиозным в самом своем атеизме: «тень Бога» гонится за ним по пятам и не дает ему покоя.

X

ОЦЕНКА ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО РАЗУМА

Переоценка всех ценностей в философии Ницше выражается прежде всего в новой оценке человеческого разума. Переходя к этому отделу его философии, мы чувствуем, что у нас колеблется почва под ногами. Перед нами открывается целый лабиринт противоречий. Здесь самоуверенность разума, крайнее его самоутверждение вдруг переходят в скептицизм и отчаяние. С одной стороны, Ницше проникнут радостным сознанием могущества человеческой мысли; с другой стороны, для него недоуверенность составляет как бы общую печать всей нашей умственной деятельности. В жизни человека разум — самое ценное и вместе с тем — самое бесценное, достойное презрения: он — источник высших наших радостей и вместе с тем — наша казнь, как бы проклятие нашего существования; он — цель нашей жизни и вместе с тем — злейший ее враг.

Ницше видит логическое последствие атеистической точки зрения в том, что над нашей человеческою мудростью нет иной, высшей мудрости**. Наш человеческий разум — высший

* Die fröhliche Wissenschaft, § 11. Bd. V. S. 152.

** Ibid., § 285. Bd. V. S. 216.

критерий истинного, доброго и прекрасного: достоверным должно быть признаваемо только то, что может быть логически оправдано; всякое человеческое верование безотчетное, не проверенное разумом, достойно презрения, как результат умственной недобросовестности* и обречено на погибель: ибо нет той веры, которая могла бы противостоять всесокрушающей силе логического анализа.

В глазах Ницше наш разум, умертвивший Бога, тем самым заявляет себя как высшую силу, никому не подчиненную и абсолютно свободную. Сознание этой силы сообщает философу бодрость и счастье: «Для нас, философов и свободных мыслителей, — говорит он, — известие о смерти Бога — как бы проблеск новой утренней зари; наше сердце преисполняется при этом благодарности, удивления, ожидания и надежды. Наконец-то перед нами опять свободный, хотя, быть может, и не совсем ясный горизонт; наконец-то наши корабли могут снова выйти на простор, навстречу всякой опасности; всякая дерзость познающего вновь становится дозволенною! Опять перед нами открытое море, наше море: такого открытого моря, быть может, раньше никогда не существовало»**.

Для отмеченной здесь черты настроения Ницше типичны заглавия двух его сочинений — «Утренняя заря» и «Веселая наука». В его глазах радости свободной мысли сообщают новую ценность жизни. «Нет, — говорит он, — жизнь меня не разочаровала. С каждым годом она представляется мне более богатой, желательной и таинственной с того дня, когда ко мне явился великий освободитель — та мысль, что жизнь может быть экспериментом познающего, а не обязанностью, роковой случайностью или обманом. *Жизнь есть средство познания* (курсив мой); с этой верой в сердце можно жить не только бодро, но и весело, и весело смеяться»***.

Свободная мысль не влечет за собою, впрочем, счастья как неизбежного последствия, ибо она пробуждает человека от сна, лишает его того спокойствия, которое составляет необходимое условие счастья. Но она представляет собою то высшее сокровище, по сравнению с которым блекнет самое счастье. Почему мы так опасаемся возможного возвращения человечества к варварству? Потому ли, что варварство влечет за собою несчастье? Нет, варвары всех времен были счастливее нас. «Но стремле-

* Die fröhliche Wissenschaft, § 2. Bd. V. S. 38.

** Ibid., § 343. S. 272.

*** Ibid., § 324. S. 245.

ние к познанию в нас слишком сильно, чтобы мы могли ценить счастье без познания или примириться со счастьем непрерывного самообмана». Стремление к познанию стало в нас преобладающей страстью, от которой ничто не может заставить нас отказать даже в том случае, если мы сознаем себя несчастными в нашей любви*.

На этом пути самоутверждения разума Ницше ждут новые разочарования. Как только он пытается осуществить права своей свободной мысли, философский анализ тотчас обнаруживает, что *для человеческого разума нет места в строе вселенной*. Самоуверенность и самодовольство улечиваются как дым, уступая место сознанию бессилия и ничтожества.

И в самом деле, чем может быть наш человеческий разум среди бессмысленной вселенной? Частью всеобщей бессмыслицы, всеобщего неразумия? Но можно ли говорить вообще о неразумном разуме? Не будет ли противоречием сказать, что разум наш бессмыслен в основном своем стремлении и источнике? Не значит ли это просто-напросто признать, что он есть нечто мнимое, кажущееся только! Или, быть может, по отношению к мировому целому разум представляет собою некоторое *исключение*, нечто чуждое этому целому? Но это противоречило бы основной точке зрения Ницше: она именно в том и заключается, что разум не есть нечто особое и исключительное в мире, а только частное проявление общего порядка, точнее говоря, общего беспорядка мироздания.

Самой постановкой занимающего нас вопроса мысль Ницше обрекается на нескончаемые блуждания: он непрерывно колеблется между двумя диаметрально противоположными оценками человеческого разума. Его Заратустра видит в человеческой мудрости своего рода *дурачество* мировой стихии. «Во всем существующем, — говорит он, — одно представляется невозможным, — разумность. Правда, по планетам рассеяно немного разума, некоторое семя мудрости, — эта закваска примешана ко всем вещам: *дурачества ради* ко всем вещам примешана мудрость»**.

Сознание, разум — не более, как привилегия ничтожной разновидности органического мира — человечества. По отношению к мировому процессу в его целом вся коллективная работа человечества не имеет значения; даже и по отношению к жизни человечества область сознательного, разумного составляет

* Morgenröthe, § 429. Bd. IV. S. 296—297.

** Also sprach Zarathustra. Bd. VI. S. 243.

весьма незначительный отдел: сознание — одна из функций нашего организма, одно из средств для его развития, для увеличения общей суммы его могущества; поэтому рассматривать сознание или какую-либо область сознательного как высшую ценность — в высокой степени наивно: это значит возводить средство в цель, боготворить одно из орудий нашего ничтожно-го существования*.

Жизнь человечества, как и все существующее, нелогична в своем корне, неразумна в самой своей сущности: если наше сознание — не более как орудие этой жизни, то это значит, что и оно нелогично в своем первоначальном источнике. Вся область логического первоначально произошла из нелогического; наш разум — плод и завершение инстинктов, направленных к сохранению нашего организма и к увеличению его могущества. Можем ли мы быть уверены, что наше развитое сознание утратило печать своего первоначального происхождения, что оно с течением времени *стало логичным*? У Ницше этот вопрос разрешается в отрицательном смысле: наш разум теперь, как и прежде, является рабом наших слепых инстинктов. «Ход логических мыслей и заключений в нашем теперешнем мозгу соответствует процессу развития и борьбы влечений, из коих каждое весьма нелогично и неправдиво; обыкновенно мы узнаем только результат этой борьбы: так быстро и скрытно работает в нас этот древнейший механизм»**. Нелогичное в человеке — необходимо; в этом заключается одно из тех открытий, которые способны привести в отчаяние мыслителя***.

Если так, то спрашивается, приспособлен ли наш разум к познанию истины, заслуживает ли он вообще доверия? Очевидно, нет. Раз назначение разума сводится к тому, чтобы служить орудием сохранения человеческого рода, то все наше мышление представляется абсолютно недостоверным: иные истины для нас губельны; многие заблуждения необходимы в интересах нашего процветания и могущества. Поэтому, чтобы исполнять свое назначение, разум должен оставаться сферой заблуждений, спасительных для человеческого рода. «В конце концов, — спрашивает Ницше, — что такое истины человека? Это — его неопровержимые заблуждения»****.

* Der Wille zur Macht, § 315. Bd. XV. S. 336—338.

** Die fröhliche Wissenschaft, § 111. Bd. V. S. 152—153.

*** Menschliches, Allzumenschliches, § 31, 32. Bd. II. S. 48—49.

**** Die fröhliche Wissenschaft, § 265. Bd. V. S. 204. Обращаю внимание читателя на то, что отмеченные здесь противоположные оценки

Путем критического анализа Ницше пытается обнаружить ложь основных предположений нашего сознания. Одним из этих предположений является наша вера в истину. Истинное — то же, что необходимое, постоянное в вещах: истинно — то, что не может быть иначе; те впечатления, на основании которых мы составляем суждения о внешнем мире и о самих себе, сменяют друг друга; и вот мы предполагаем, что за этой непрерывной сменой наших впечатлений скрывается нечто постоянное, нечто такое, что составляет подлинное бытие вещей, непреходящую их истину. В этом предположении заключается первая и основная ложь нашего сознания, ибо все в мире течет и ничто не остается неизменным. Предполагать, что в мире есть нечто пребывающее, неизменное, значит предполагать в нем перерыв, остановку; между тем существенное свойство мирового процесса заключается именно в его непрерывности, следовательно, в отсутствии чего-либо пребывающего, постоянного.

Все наше познание сводится к отыскиванию постоянных свойств вещей, т. е. именно того, чего нет в вещах. Эта ложная вера в постоянство сущего коренится, как и все прочие предубеждения нашего разума, в физиологических потребностях, в присущем нашему организму стремлении к самосохранению и росту: если бы мы не верили, например, что огонь обладает постоянным свойством — жечь, что одни типы животных для нас постоянно полезны, другие же — постоянно вредны, то наш род был бы осужден на скорую гибель. Наше постоянство в вере для нас спасительно; и вот мы принимаем это постоянство за свойство самих вещей. Весь процесс нашего познания таков: *мы возводим условия сохранения нашего существования в объективные свойства вселенной* *.

«Что такое вообще категории нашего разума и наши логические законы? Это — такие представления, которые в процессе развития человечества оказались *полезными* для сохранения человеческого рода. Вследствие своей полезности они стали

человеческого разума не могут быть относимы к различным периодам творчества Ницше, так как они встречаются *рядом* в одних и тех же сочинениях. Знаменитый текст о жизни как *средстве познания* находится в том же сочинении «Die fröhliche Wissenschaft» (§ 324. S. 245), где разум изображается как *орудие* нелогических, слепых инстинктов (§ 111. S. 152—153).

* Der Wille zur Macht, § 269, 270, 283—285. Bd. XV. S. 274—275, 291—294; Die fröhliche Wissenschaft, § 111. Bd. V. S. 152—153.

предметом постоянной веры, приобрели для нас значение непреложных и априорных истин. Иначе говоря, познавательный процесс покоится на том предположении, что полезное для нас есть истинное» *.

Можем ли мы, по крайней мере, верить в постоянство наших логических законов, в их неизменность как форм *нашего* сознания? С точки зрения Ницше это представляется недопустимым. Самые формы нашего сознания представляют собою нечто возникшее во времени: они свойственны тому человеку, которого мы знаем, т. е. человеку, как он существовал за последние четыре тысячелетия: это не дает нам права говорить о их вечности; в области человеческого сознания, как и во всем существующем, нет вечных фактов, нет абсолютных истин **. Во всех человеческих суждениях критерием служит сам человек, его польза, его стремление к господству над вещами; но, так как человек непрерывно изменяется, у него не может быть постоянного критерия для суждений о вещах; поэтому наши суждения выражают собою не истину, а только наше преходящее настроение. С этой точки зрения, говорит Ницше, следовало бы, собственно говоря, отказаться от всяких суждений; но на это мы не способны: человек так устроен, что он непременно должен чувствовать к одним предметам влечение, к другим — отвращение; он не может обойтись без оценки вещей, а потому — и без суждения о них ***.

Вера в разум связана с критическим отношением к свидетельствам наших чувств: метафизика всех веков противопоставляла разум, как сферу достоверного и истинного, обманчивым чувствам; как бы ни были различны метафизические системы, они всегда сходились в том, что истинное бытие есть сверхчувственное; все то, что доступно чувствам, есть, напротив, область бытия призрачного, кажущегося.

У Ницше — как раз наоборот: отрицание разума связывается с реабилитацией чувств и с глумлением над всякой вообще метафизикой. Для него истинным и достоверным представляется только чувственно воспринимаемый мир со всем его бесконечным разнообразием и непостоянством. Из древних философов элеаты⁷ сомневались в достоверности наших чувств, потому что чувства свидетельствуют о разнообразии и изменении вещей, между тем как истинно сущее едино и неизменно.

* Der Wille zur Macht, § 269, 270. Bd. XV. S. 274—275.

** Menschliches, Allzumenschliches, § 2. Bd. II. S. 18—19.

*** Ibid., § 32, 49.

Напротив, Гераклит полагал, что наши чувства лгут, потому что они свидетельствуют нам о постоянстве и единстве вещей, которого на самом деле в них нет. Относясь с величайшим уважением к Гераклиту, понимавшему сущее как непрерывный процесс, Ницше думает, однако, что и Гераклит был не прав в своем скептическом отношении к чувствам. *Чувства наши вообще не лгут*, ни в смысле элеатов, ни в смысле Гераклита. Наш разум впервые фальсифицирует свидетельства чувств, привнося в них свои ложные понятия единства, постоянства, вечности и т. п. Поскольку наши чувства свидетельствуют о непрерывном течении, изменении и уничтожении, они не лгут. Лжет только наш разум, поскольку он утверждает, что за пределами наших чувств есть какой-то истинный мир, сверхчувственный и вечный*.

Сущность мысли Ницше сводится к тому, что мир, доступный нашим чувствам, есть единственная реальность; сверхчувственное в его глазах представляется остатком божественного, «тенью Бога»; метафизика, проповедующая существование истинного мира за пределами явлений, представляет собою пережиток богословия, слабую попытку заменить религию. Чтобы окончательно освободиться от религии, нужно преодолеть еще и метафизику. Для этого мало обнаружить недостатки отдельных систем: надо искоренить ту религиозную потребность, которая лежит в основе всех религиозных и метафизических учений**.

В своей борьбе против метафизики Ницше ясно сознает, что метафизические предположения или, говоря иначе, представления о сверхчувственном, лежат в основе всех наших суждений. В основе всякой метафизики лежит противоположность истинно сущего и кажущегося, мира, как он есть сам в себе и как он нам представляется, — вещи в себе и явления. Отвергая сверхчувственное, Ницше и слышать ничего не хочет о каких бы то ни было метафизических «сущностях». Наши понятия «субстанции» и «вещи в себе», по его мнению, достойны гомерического хохота***.

* Götzendämmerung. Bd. VIII. S. 77. Этот текст, написанный в 1888 году, т. е. почти в самом конце литературной деятельности Ницше, наглядно показывает, как неосновательно противопоставлять последний период его творчества срединному, «позитивному», периоду; ср.: Ibid. S. 83; Der Wille zur Macht, § 279. Bd. XV. S. 286.

** Menschliches, Allzumenschliches, § 20, 27. Bd. II. S. 37—38, 45.

*** Ibid., § 17, 33.

Но, спрашивается, можно ли с этой точки зрения говорить о явлениях? Рассматривать мир, доступный нашим чувствам, как область явлений, значит признавать, что в основе этого мира лежит некоторая сущность, которая нам является. Всякое явление есть явление *чего-нибудь* реального, стало быть, проявление какой-нибудь сущности. Кто отвергает сущность, или, что то же, «вещь в себе», тот, стало быть, должен отвергнуть и явление. Так именно и поступает Ницше: если нет вещи в себе, говорит он, то нет и ее противоположности, «нет явления» *. Если нет мира «истинно существующего», то нет и «кажущегося» **. Нет вообще никаких «вещей»; ибо самое понятие «вещи» покоится на ложном предположении чего-то пребывающего, чего-то неподвижного, чего нет в наших чувствах; ложно, наконец, и самое понятие «бытия», которое покоится на той же фикции. Истинно есть только вечное становление, беспрерывный процесс ***.

Тут возникает вопрос, возможно ли становление без становящегося? Всякий процесс, всякое движение предполагает *нечто движущееся*, то, что становится: по-видимому, понятие процесса предполагает понятие сущности, понятие *субъекта*, который переживает процесс, по отношению к которому процесс является *предикатом*. С точки зрения Ницше, однако, это — не более чем предрассудок. Из того, что мы не можем представить себе сказуемого без подлежащего, по его мнению, вовсе не следует, чтобы в основе мирового процесса лежало реальное подлежащее, реальный субъект. Законы нашей грамматики не суть законы вселенной. Самое понятие субъекта — *наше* изобретение, наша фикция, посредством которой мы мыслим существующее.

Идя шаг за шагом в этом направлении, Ницше приходит к тому заключению, что самое наше «я» есть фикция. Декарт учил: «Я мыслю, следовательно, я есмь»; в этих словах, по Ницше, выражается заключение от факта мысли к существованию реального субъекта или сущности, которая мыслит; в этом умозаключении сказалась просто-напросто наша грамматическая привычка — приписывать всякое действие какому-нибудь деятелю. На самом деле из факта мысли мы не вправе заклю-

* Der Wille zur Macht, § 279. Bd. XV. S. 286.

** Götzendämmerung. Bd. VIII. S. 83.

*** Der Wille zur Macht, § 283—285. Bd. XV. S. 291—294; Götzendämmerung. Bd. VIII. S. 77.

чать к реальности нашего «я», ни даже какого-либо «нечто», которое мыслит*.

На тех же основаниях Ницше отрицает понятие причинности. Понятие это, по его мнению, коренится в том же грамматическом предрассудке: от всякого происшествия мы тотчас заключаем к деятелю, который его производит. Этот предполагаемый деятель, которому мы приписываем то или другое из совершившегося, и есть то, что мы называем причиной. На самом деле, «причинность» — не более, как наша субъективная фикция: в мире нет сущностей, нет «деятелей», а следовательно, нет ни причин, ни действий: мировой процесс не может быть расчленен на причины и действия, потому что он вообще не расчленяется на отдельные, обособленные пункты, а течет непрерывно**. Причинное объяснение вселенной есть в сущности попытка истолковать ее по аналогии с тем, что мы находим в нашем внутреннем мире; наблюдая движение наших мускулов вслед за тем или другим актом нашей воли, мы воображаем себя причиной: мы думаем, что наша воля, как субъект, есть тот деятель, та *причина*, которая вызывает движение наших мускулов: объясняя внешний мир по аналогии с внутренним, мы заключаем, что за каждым внешним событием стоит причина, деятель, который обуславливает данное событие совершенно так, как наша воля — движение наших рук и ног. На самом деле в этом ряде умозаключений все неправильно. В нашем внутреннем мире мы не наблюдаем воли как субъекта, как деятеля: вместо того мы находим здесь только последовательность, смену отдельных состояний. Мы видим, что за нашим хотением следует движение, и совершенно ошибочно заключаем отсюда, что есть некоторый метафизический субъект, наша воля, который производит и то, и другое. Дальнейшая неправильность заключается в истолковании внешнего мира по аналогии с внутренним. Это — совершенно произвольная попытка — очеловечить природу***.

Наше сознание вообще представляет собою сплошной мир фикций. Наши логические аксиомы так же призрачны, как и

* Der Wille zur Macht, § 260. Bd. XV. S. 265; cp.: Jenseits von Gut und Böse, § 17. S. 27.

** Der Wille zur Macht, § 280. Bd. XV. S. 286; Die fröhliche Wissenschaft, § 112. Bd. V. S. 153—154.

*** Götzendämmerung. Bd. VIII. S. 93—94; Der Wille zur Macht, § 296, 298, 280. Bd. XV. S. 313—316, 318—320, 286—287; Die fröhliche Wissenschaft, § 127. Bd. V. S. 165.

категории нашего рассудка. Так, например, знаменитый «закон противоречия» представляет собою чисто субъективное правило нашей мысли, которому мы не имеем права придавать объективного значения. Из того, что мы не можем одновременно утверждать и отрицать одного и того же, не следует, чтобы сущее не могло обладать противоречивыми свойствами. Закон противоречия не есть свойство сущего, а выражение нашей человеческой неспособности. Мы вообще не знаем сущего, а потому — не в состоянии решить вопроса о том, приложимы или неприменимы к нему наши логические аксиомы; последние поэтому не суть критерии истины, а только предписания относительно того, что должно *считаться истинным* *.

Спрашивается, можно ли говорить при таких условиях о каком бы то ни было познании? Ницше прямо заявляет, что мы вообще можем не познавать, а только устанавливая наши отношения к вещам: самые точные приемы научного исследования не могут дать нам большего **. Но большего нам и не нужно: что из того, что истина нам недоступна! Думать, что истина для нас ценнее лжи — один из величайших предрассудков; заблуждения нередко в высшей степени способствуют сохранению человеческого рода; напротив, многие «истины» могут оказаться в высшей степени для нас губительными; поэтому ложность того или другого суждения еще не может служить против него возражением: весь вопрос в том, насколько оно может способствовать сохранению и возрастанию нашей жизни ***. Сообразно с этим, предметом искания философии во все века была вовсе не истина, а *здоровье*, т. е. увеличение степени нашего могущества ****.

XI

Для того, кто знает историю философии, весь изложенный только что ряд отрицательных тезисов не представляет чего-либо нового. Из учения Гераклита еще в древности был сделан вывод, что раз в мире нет ничего пребывающего, постоянного, в нем нет ничего истинного: на этом основании еще ученик Гераклита — Кратил⁸ — пришел к убеждению, что всякое чело-

* Der Wille zur Macht, § 271. Bd. XV. S. 276.

** Die fröhliche Wissenschaft, § 246. Bd. V. S. 200.

*** Jenseits von Gut und Böse, § 3. Bd. VII. S. 11—12.

**** Die fröhliche Wissenschaft, Vorrede, § 2. Bd. V. S. 7.

веческое суждение есть ложь. Наконец, у софистов мы находим в связи с элементами учения Гераклита те же положения: отрицание истины, отрицание «бытия», отрицание возможности познания, а также — передачи наших понятий посредством речи и, наконец, — то же подчинение теории практическим потребностям; с этим связывается утверждение, что цель наших суждений — не истина, а увеличение нашего могущества.

Как сказано, Ницше вполне сознает свое сродство как с Гераклитом, так и с софистами⁹: «Наш нынешний образ мысли, — говорит он, — является в высокой степени гераклитовским, демокритовским и протагоровским; достаточно назвать его протагоровским, так как Протагор объединил в себе Гераклита и Демокрита»^{*10}. Сочувствие к софистам усиливается здесь еще и тем, что Ницше видит в них не только провозвестников истинной теории познания, но и первых имморалистов древности**, предшественников его собственного учения о нравственности. Учение софистов вообще представляет для него высшую точку развития греческой философии: после них начинается эпоха упадка***.

Понятно, что скептицизм, доведенный до такой крайности, не может быть последовательным. Всякое логическое отрицание есть активное проявление нашего разума и постольку — самоутверждение разума. Когда предметом нашего отрицания становится самый наш разум, самая наша логика, т. е. *то самое, что отрицает*, мы впадаем в явное противоречие. Наше сомнение в мысли изобличается самым движением нашей мысли, которая сомневается. Если вообще всякое наше суждение есть ложь, то ложно и суждение скептика, который отрицает возможность познания. Абсолютное сомнение должно в конце концов перейти в отрицание самого сомнения, или, что то же, — в утверждение.

В разбираемом учении мы уже отметили это сочетание противоположных крайностей — отрицания разума и веры в него. С этим связывается у Ницше противоречивое отношение к философии. Он восстает против всякого догматизма, признавая во всяких догматах, религиозных и философских, проявление детства мысли****. И, однако, в его философии мы находим ряд догматов. Он признает непознаваемость сущего; самое по-

* Der Wille zur Macht, § 233. Bd. XV. S. 234.

** Ibid.

*** Ibid., § 237, 240. S. 239, 242.

**** Jenseits von Gut und Böse, Vorrede, Bd. VII. S. 3.

нятие об «истинно сущем» с его точки зрения есть иллюзия; и тем не менее мы находим у него ряд положительных утверждений о сущем. Он заявляет себя врагом всякой метафизики; и, однако, нетрудно доказать, что у него есть множество метафизических построений, притом — построений довольно плохого качества.

Во-первых, сущее, как мы уже видели, определяется у Ницше рядом отрицательных положений: оно бессмысленно, бесцельно, *в нем нет разума*. Кроме того, Ницше дает ему ряд положительных определений: оно есть *беспрерывный процесс*. В устах мыслителя, который отрицает возможность познать какие бы то ни было *вечные истины*, в особенности странно звучит признание *вечности мирового движения*, вечности круговорота жизни. Вникая глубже в его мысль, мы увидим, что для него вечен не один только процесс: есть нечто пребывающее, что лежит в основе самого процесса и сохраняется во всех превращениях вселенной: это — мировая энергия, которая, по учению Ницше, не возрастает, не уменьшается, *а пребывает вечно в одном и том же количестве*. Самое учение о вечном круговороте жизни, о периодическом возвращении всего существующего, — один из основных тезисов философии Ницше, — выводится им, как мы видели, *из закона постоянства или вечности мировой энергии*. Отрицая причинность, он вместе с тем пытается свести мировой процесс к его первоначальной, вечной причине. Первоначальная причина всего мирового развития, учит он, сама не подлежит развитию и не возникает во времени*.

В этом различии между областью преходящего, изменчивого, с одной стороны, и вечной основой вселенной, с другой стороны, мы узнаем то самое противоположение явления и вещи в себе, которое сам Ницше признал «достойным гомерического хохота». Отвергнувши эту противоположность, он, однако, продолжает как ни в чем не бывало рассуждать о кажущейся, «феноменальной» стороне мироздания; при этом «феноменальное» он противопоставляет тому, что «не феноменально». По его определению сущее есть «воля могущества». Всякому атому вещества присуще стремление утверждать себя в пространстве, занимать в нем место, вытесняя оттуда все прочие частицы вещества; всякому человеку и всякому живому существу присуще стремление не только сохранить, но и умножить свое бытие, приобрести возможно больший плюс энергии. Все существующее

* Der Wille zur Macht, § 317. Bd. XV. S. 339.

щее *стремится к могуществу*. Воля могущества и есть «сокровенная сущность существующего» (das innerste Wesen des Seins). Все прочее — феноменально: феноменальны наши представления о «субъектах», «вещах» и т. п. «Не феноменален» только первоначальный источник всех мировых явлений *. Мы видели, что Ницше считает чувства областью «единственно достоверного», признавая веру в сверхчувственное признаком упадка. И, однако, его метафизика вводит нас всецело в область сверхчувственного. Недоступна чувствам та мировая энергия, которая производит из себя все существующее; недоступна чувствам и вечность существующего, то бесконечное время, в течение которого совершается мировой процесс, ибо чувства вообще могут воспринимать только ограниченное, преходящее, конечное. Казалось бы, что учение Ницше есть совершенный сенсуализм, и однако, у него есть место, где он высказывается против сенсуализма, как мирозерцания вульгарного, предостерегая при этом против безграничного доверия к чувствам; здесь он заявляет, что наши чувства нас обманывают, что истинно сущее не совпадает со сферой видимого и осязаемого; он даже с некоторой симпатией говорит о философии Платона, которая была во всех отношениях аристократической реакцией против вульгарного культа осязаемого **.

Одним словом, вся философия Ницше обусловлена применением к сущему тех самых категорий разума, которые он отрицает; все его учение о познании есть непрерывная борьба между двумя исключаящими друг друга тенденциями. Чтобы вполне понять это учение, недостаточно открыть в нем противоречия: нужно объяснить еще, как и почему возникли эти противоречия.

Прежде всего, как уже было сказано, отрицание человеческого разума составляет необходимое логическое последствие основных начал философии Ницше. Понятно, что философия, которая отрицает существование каких-либо универсальных

* См. вообще *Der Wille zur Macht*, § 296—324. Bd. XV. S. 313—347, в особенности же 316, 317, 339; ср.: *Jenseits von Gut und Böse*, § 186. Bd. VII. S. 115. Опять-таки мы имеем здесь дело с метафизикою *бессознательною*; цитированные места взяты из того же посмертного сочинения Ницше, где он отрицает противоположность между вещью в себе и явлением (*Der Wille zur Macht*, § 279. Bd. XV. S. 286); в этом же сочинении пространно доказывается невозможность познания.

** *Jenseits von Gut und Böse*, § 14. Bd. VII. S. 24; ср. § 204. S. 143—146.

целей в основе вселенной, должна отрицать приспособленность человеческого разума к универсальной цели познания истины. Вера в человеческий разум уже предполагает *объективную телеологию*, т. е. то самое, что отрицает Ницше.

Далее, познание вообще возможно только при том условии, *если сущее может быть выражено в понятиях разума*. Если сущее представляет собою нечто безусловно противоположное и чуждое мысли, то оно не может быть выражено в терминах мысли, не может быть познано и понято нами. Всякий акт познания предполагает, что те понятия, в которых оно выражается, не суть только наша субъективная иллюзия, а обладают значением объективным и всеобщим, суть формы самой действительности, т. е. формы подлинных явлений сущего. Иначе говоря, познание предполагает, что *мысль лежит в основе существующего*, выражает собою его природу: иначе существующее не укладывалось бы в формы мысли и было бы абсолютно недоступно познанию.

Наше человеческое познание вообще возможно только в предположении мысли универсальной, все в себе объемлющей. Предположение это лежит в основе всех наших суждений, при чем безразлично, хотят или не хотят эти суждения быть метафизическими, относятся ли они к сущему или к явлениям сущего. Когда Кант сказал, что формы сознания лежат в основе мира явлений, как условия его возможности, он остановился на полдороге. Нет явления без сущности, которая является; поэтому, если мы скажем, что мысль есть всеобщая и необходимая форма явлений, мы неизбежно должны будем придти к выводу, что мысль есть всеобщий предикат, всеобщее определение сущего.

Дилемма ставится таким образом: или существует универсальная мысль, которая объемлет в себе все существующее, или же познание вообще невозможно. Ницше избрал второй термин этой дилеммы: раз он отверг существование универсальной мысли в основе существующего, он должен был признать и вывод, необходимо вытекающий отсюда, — что всякое человеческое суждение есть ложь.

Ницше понял, что вера в человеческий разум покоится на метафизическом предположении универсального разума *над человеком*. Желая быть последовательным, он отрекся как от того, так и от другого. Пример Ницше поучителен для нас и в другом отношении: он доказывает, что в нас есть неистребимая, хотя и безотчетная метафизическая вера, которая смеется над нашим отрицанием. Отрицание разума, отрицание самой

возможности суждений есть все-таки *суждение*; как всякое суждение, как и всякий другой акт разума, оно предполагает *веру в разум*, т. е. в то самое, что отрицается.

XII КРИТИКА СОВРЕМЕННОЙ МОРАЛИ

Предшествовавшее изложение достаточно подготовило нас к пониманию того отдела учения Ницше, который сам он считал важнейшим, именно — учение о человеке и его практической задаче. «Во всякой философии, — говорит он, — нравственные или безнравственные намерения составляют то жизненное зерно, из которого вырастает все растение». Философия никогда не бывает результатом одного чисто теоретического интереса: она обуславливается борьбою самых разнообразных практических влечений в душе философа, всею совокупностью тех жизненных запросов, которые вызываются в нем этой борьбою. Поэтому центр тяжести всякой философии — в ее морали, в ее этике*.

По отношению к философии самого Ницше это как нельзя более верно. Все его рассуждения о Боге, о мире, о религии, метафизике и теории познания суть попытки разобраться в ценностях человека. *Суд над человеком* составляет основную задачу его мысли.

С точки зрения самого Ницше этот суд не есть нравственная оценка; ибо философия его, как мы уже видели, хочет быть прежде всего *имморализмом*, т. е. совершенным отрицанием нравственности. О нравственном долге, всеобщем и безусловном, можно говорить только в предположении *объективной цели*, лежащей в основе развития вселенной и человечества. Раз такой цели нет, какой может быть смысл в нравственности? «В настоящее время, — говорит Ницше, — мы всюду слышим приблизительно следующее определение цели нравственности: она заключается в том, чтобы сохранять человечество и двигать его вперед; но говорить так — значит просто-напросто довольствоваться формулами, ибо тотчас возникает вопрос: сохранять *в чем?* двигать вперед *куда?* Не опущено ли в формуле самое существенное, — ответ на эти вопросы — в чем и куда? Можно ли посредством этой формулы установить для учения об обязанностях что-нибудь, что не считалось бы уже заранее

* Jenseits von Gut und Böse, § 6. Bd. VII. S. 14—15.

установленном молчаливо и безотчетно? Можно ли усмотреть из нее с достаточною ясностью, следует ли стремиться к возможно продолжительному существованию человечества, или к возможно большему отрешению от животности? Как различны будут в обоих этих случаях средства, т. е. практическая мораль! Положим, что мы хотим сообщить человечеству возможно высшую для него разумность: это, конечно, не значило бы гарантировать ему возможно продолжительный срок существования. Или допустим, что «высшее счастье» человечества служит для нас последней целью! Но что подразумевать под этим, высшую ли ступень счастья, которой постепенно могут достигнуть отдельные люди, или возможно большее среднее счастье всех, которое, впрочем, не поддается вычислению? И почему именно нравственность должна привести к этому? Ведь благодаря ей в общем открылось так много источников неудовольствия, что скорее можно было бы думать, что каждое усовершенствование нравственности до сих пор делало человека менее довольным собою, ближним и своею участью в жизни! Разве наиболее нравственные люди не думали до сих пор, что глубокое несчастье есть единственное состояние человека, которое может быть оправдано с точки зрения нравственности?» *

За отсутствием у человечества безусловной цели нелепо говорить о долге, обращаться к людям с какими бы то ни было нравственными требованиями! ** Нет таких предписаний, которые могли бы иметь всеобщее значение ***: раз нет *всеобщей цели*, не может быть и всеобщего законодательства, *нет единого пути* для всех людей. «Таков мой путь, — говорит Заратустра, — а где же ваш путь, так отвечал я вопрошавшим меня о пути. Того пути, о котором вы меня спрашиваете, нет вовсе» ****.

При этих условиях не может быть речи о каких бы то ни было *нравственных фактах*. «Нравственное суждение, — говорит Ницше, — сходится с суждением религиозным в том, что оно верит в несуществующие реальности. Мораль есть только истолкование определенных явлений, точнее говоря, ложное истолкование. Нравственное суждение, как и религиозное, относится к той ступени невежества, когда отсутствует самое понятие реального, самое различие между действительным и

* Morgenröthe, § 106. Bd. IV. S. 100—101.

** Ibid.

*** Jenseits von Gut und Böse, § 221. Bd. VII. S. 174—175; Der Wille zur Macht, § 11. Bd. VIII. S. 226.

**** Also sprach Zarathustra. Bd. VI. S. 286.

воображаемым; так что на этой ступени развития слово «истина» обозначает только то, что мы теперь называем «фантазиями» *. Самые наши нравственные намерения покоятся на заблуждении, а потому та традиционная мораль, которая оценивает человеческие действия по вызвавшим их намерениям — такой же предрассудок, как астрология или алхимия **.

По Ницше, коренное заблуждение большинства современных учений о нравственности заключается в том, что, отвергнув христианство, они считают возможным оправдать христианскую мораль. На самом деле оно вовсе не так. «Отказываясь от христианской веры, мы тем самым отнимаем у себя право на христианскую мораль». «Христианство представляет собою систему, продуманное и целостное мировоззрение. Если мы отбросим основное его понятие — понятие Бога, мы тем самым разрушим целое: у нас уже не останется ничего необходимого под руками» ***.

В этом замечании заключается руководящая нить всей критической работы Ницше в области этики. Разбирая шаг за шагом основные понятия современной морали, он доказывает, что они ничем не могут быть оправданы в эпоху, пережившую религиозные верования.

«Критика современной морали для него прежде всего — критика альтруизма. Нравственным в настоящее время признается человек, который во всех своих действиях руководится симпатическими влечениями, состраданием и бескорыстной любовью к ближнему. При всем различии в способах обоснования морали, большинство современных моралистов приблизительно одинаково понимает самое содержание основных ее требований: почти все согласны в том, что личность должна отречься от себя, жить для других, для общества как целого. Счастье индивида с этой точки зрения заключается в наилучшем его приспособлении к общественным потребностям, в том, чтобы служить орудием общего благополучия: как будто основная задача нравственности заключается именно в том, чтобы отнять у личности всякую самостоятельность ****.

Мировоззрение самого Ницше первоначально сложилось под влиянием Шопенгауэра, красноречивейшего из новейших проповедников сострадания. Когда это влияние было им пережи-

* Götzendämmerung. Bd. VIII. S. 102.

** Jenseits von Gut und Böse, § 32. Bd. VII. S. 52—53.

*** Götzendämmerung. Bd. VIII. S. 120.

**** Morgenrothe, § 132. Bd. IV. S. 133—135.

то, его восстание против альтруистической морали выразилось прежде всего в полемике против нравственного учения Шопенгауэра*.

По Шопенгауэру, сущность сострадания сводится к самозабвению личности. В сострадании мы отождествляем себя с другим страждущим существом; поэтому сострадание есть как бы акт прозрения в *единство* всего существующего. Ощущая чужие страдания как свои собственные, мы тем самым отрешаемся от границ нашей индивидуальности, перестаем жить личную жизнью: мы чувствуем, что единая мировая сущность, единая воля во всех существах томится и страдает.

Рядом аргументов Ницше доказывает несостоятельность всего этого психологического анализа сострадания. В сострадании личность никогда не забывается. Между тем, что мы чувствуем при виде страдания, и тем, что ощущает наш страждущий ближний, нет ни тождества, ни даже однородности. «Чужая беда оскорбляет нас; она изобличила бы нас в слабости, может быть, и в трусости, если бы мы не решились ей помочь. Иногда она влечет за собою умаление нашей чести в наших собственных глазах или в глазах других. Подчас в чужом несчастье и страдании заключается указание на опасность, нам угрожающую; и уже в качестве доказательства непрочности и небезопасности человеческой жизни вообще оно может действовать на нас подавляющим образом. Отделяваясь от этого рода тягостных и оскорбительных чувств, мы оплачиваем за них действием сострадания; в нем заключается утонченная самозащита или даже месть».

Словом, в акте сострадания мы стремимся отделаться от *собственного* нашего страдания, которое не имеет ничего общего с чужим. Наконец, к акту сострадания примешивается иногда еще и наше *удовольствие*. Во-первых, сильная эмоция уже сама по себе служит источником наслаждения, что сказывается, например, в том впечатлении, которое производит на нас

* Госпожа *Lou Andreas Salomé*¹¹ (Friedrich Nietzsche in seinen Werken. S. 130) находит, что срединный период творчества Ницше в отличие от последующего характеризуется сочувствием к морали сострадания и прославлением благожелательных стремлений. Между тем сам Ницше в одном из позднейших своих сочинений говорит, что как раз в ту пору полемика против морали сострадания и развенчание альтруизма вообще было важнейшей его задачей. Доказательством служат приводимые тут же цитаты из обоих томов, «*Menschliches*» и «*Morgenröthe*». См.: *Zur Genealogie der Moral*, § 4, 5. Bd. VII. S. 291—293.

трагедия; наконец, самый акт помощи другому может служить для нас источником разнообразных удовольствий, потому ли, что он дает исход накопившемуся в нас избытку энергии, или потому, что он льстит нашему тщеславию или разгоняет нашу скуку. Что в сострадании мы не забываем себя, а, напротив, очень сильно о себе думаем, доказывается, между прочим, следующим: во многих случаях мы просто могли бы отвернуться от чужого страдания, уйти от него; если мы этого не делаем, а, напротив того, бросаемся на помощь страждущему, мы тем самым доказываем, что помним о себе, утверждаем себя*.

Если бы в сострадании человек отрешался от всего личного, индивидуального, то он возвышался бы до полного понимания чужого страдания. Между тем, как раз наоборот, в огромном большинстве случаев в сострадании обнаруживается грубое непонимание. Непонятными и недоступными для других остаются обыкновенно самые глубокие, самые личные наши страдания. Когда наше страдание замечается другими, оно обыкновенно самым плоским образом истолковывается; «существенная черта сострадательной эмоции заключается именно в том, что она совлекает с чужого страдания все то, что в нем есть личного, особенного». Отсюда — оскорбительность благодеяний. Благодеятели, которые не понимают источника наших страданий, оскорбляют и унижают наше достоинство более, нежели враги**.

Если, таким образом, сострадание не есть проникновение в чужое страдание, то оно представляет собою простое *удвоение страдания****. Когда мы возводим сострадание в основной принцип нашей морали, мы тем самым превращаем его в аффект, губительный для жизни. Поскольку сострадание действительно является источником страдания, оно вредно как всякая слабость; та польза, которую оно приносит в отдельных случаях, не может оправдать его, ибо в общем оно увеличивает страдание в мире. Если бы оно хоть на один день стало господствующим чувством, то человечество должно было бы тотчас же погибнуть. Представим себе в самом деле, что было бы с нами, если бы в жизни господствовало такое правило: «Ощущай страдания ближнего так, как он сам их ощущает». Если бы это правило стало для нас действительностью, если бы мы в самом деле могли беспрерывно ощущать всю тяжесть страда-

* Menschliches, Allzumenschliches, § 103. Bd. II. S. 103—106; Morgenröthe, § 133. Bd. IV. S. 135—138.

** Die fröhliche Wissenschaft, § 338. Bd. V. S. 260.

*** Jenseits von Gut und Böse, § 30. Bd. VII. S. 49—50.

ний не только нашего, но и всякого другого человеческого «я», то мы не могли бы выдержать жизни даже в течение самого короткого срока*.

В противоположность тем тоническим аффектам, которые повышают жизненную энергию, сострадание действует подавляющим образом на наше самочувствие. Страдание уже само по себе связано с утратой жизненной силы; сострадание влечет за собой новое и значительное увеличение этой утраты. Понятно, что проповедь сострадания соединилась с пессимистическим учением Шопенгауэра: сострадание есть *отрицание жизни*; оно представляет жизнь достойною отрицания; оно убеждает нас стремиться к ее уничтожению. Впрочем, всеобщее уничтожение редко возводится в принцип с полной откровенностью: обыкновенно оно прикрывается такими словами, как «Бог», «истинная жизнь», «нирвана», «спасение», «блаженство»; по Ницше, общий смысл всех этих утешительных слов религии и морали есть осуждение, отрицание жизни; корень же всего этого враждебного жизни направления заключается в сострадании.

Умножая страдание в мире, сострадание, кроме того, увеличивает и самое количество страждущих: в общем оно парализует действие основного закона развития — закона естественного подбора. Оно сохраняет все то, что уже готово к гибели: оно отдаляет конец обездоленных и осужденных жизнью; искусственно поддерживая существование всевозможных неудачников, оно тем самым придает жизни более мрачный и сомнительный вид**.

Самый факт сострадания есть доказательство упадка, ослабления жизненной энергии. Расслабленный, выродившийся человек нашего времени не в силах стоять на собственных ногах, ему бесконечно трудно поддерживать свое существование; и вот он нуждается в «сострадании» ближнего. Все мы помогаем друг другу; каждый стал до известной степени больным и вместе с тем — сиделкою у постели больного. И это называется «добродетелью»! Между людьми, которые знали жизнь иною — обильною, полною, расточительною, это называлось бы иначе — «трусостью», или, быть может, — «низостью», «бабьей моралью». Самое размягчение наших нравов есть следствие упадка. Напротив, жестокость и опасность нравов есть следствие избытка жизненной силы. Сильные эпохи, благородные

* Morgenröthe, § 134, 137. Bd. IV. S. 138—139, 141.

** Der Wille zur Macht, § 7. Bd. VIII. S. 221—223.

культуры видят в сострадании, в «любви к ближнему», в отсутствии самоутверждения и самочувствия нечто достойное презрения. Самая популярность Шопенгауэровой морали «сострадания» есть доказательство характеристического для нашей эпохи вырождения человеческого типа*.

XIII

Признаком упадка является не одна только мораль сострадания, но и всякая вообще мораль, поскольку она включает в себе долю альтруизма. Мораль всегда и везде выражается в той или другой оценке и, следовательно, в установлении известного иерархического порядка по отношению к человеческими стремлениям и действиям. В этих оценках сказываются потребности каждого данного общества: то, что полезно для него во-первых, во-вторых и в-третьих, то и служит высшим критерием для определения ценности каждого отдельного человека. Мораль приучает личность быть *функцией стада* и ценить себя только в качестве такой функции. Так как условия сохранения для различных обществ весьма различны, то существовало множество различных моралей; в виду предстоящих в будущем превращений человеческих обществ можно предсказать, что и впредь будет много отклоняющихся друг от друга нравственных воззрений**.

Соответственно с этим наш современный культ альтруизма выражает собой не вечный нравственный принцип, а специфическую стадию развития, именно — состояние общества извращенного, испорченного. В своих суждениях о человеке Ницше хочет стоять вне нравственной точки зрения, а потому в его устах такие слова, как «извращение», «упадок», «порча» и т. п., не означают нравственного осуждения. «Я называю испорченным, — говорит он, — всякое животное, род или индивид, когда он утратил свои инстинкты, когда он избирает то, что для него вредно». Полезно для всякого живого существа увеличение могущества, вредно — его уменьшение; когда в индивиде слабеет стремление к могуществу, он находится на пути к упадку***.

С этой точки зрения Ницше восстает против альтруистической морали: она осуждает в человеке именно то его стремле-

* Götzendämmerung. Bd. VIII. S. 146—147.

** Die fröhliche Wissenschaft, § 116. Bd. V. S. 156.

*** Der Wille zur Macht. Bd. VIII. S. 220—221.

ние, которое служит залогом его преуспеяния, его эгоизм, его себялюбие. Напротив, она считает достойным похвалы все то, что вредит его развитию. Так, например, мы хвалим прилежание, несмотря на то, что оно портит зрение, повреждает свежесть и восприимчивость духа; мы уважаем того юношу, который заработался себе во вред; мы превозносим вообще все те действия и качества, которые, будучи вредными для личности, создают вместе с тем тип, представляющийся нам полезным для общества; общественной пользой мы готовы оправдать всякие жертвы личности: мы желаем воспитать в ней настроение жертвенного животного. Напротив того, мы с ужасом смотрим на всякого человека, который хочет жить для себя, ставить свое сохранение и развитие выше служения обществу*.

Спрашивается, вытекает ли, по крайней мере, такая точка зрения из принципа *общественной* пользы, необходима ли она в интересах *сохранения рода*? Знакомство с историей убеждает в противоположном: оно доказывает, что именно себялюбивые стремления были наиболее сильными двигателями человечества; чтобы человечество росло и крепло, для этого необходимо зло, те опасности, которые закаляют волю, те сильные страсти, без коих человек неспособен создать чего-либо великого: властолюбие, зависть, корыстолюбие, насилие, злоба, — все это качества, в такой же мере необходимые для возвышения человеческого рода, как и противоположные им качества**. Всматриваясь в жизнь лучших людей и наиболее могущественных народов, мы увидим, что самые бури и непогоды необходимы для возрастания их величия и мощи***.

Наиболее сильные и злые люди всегда были главными двигателями человечества. Они зажигали в обществе уснувшие страсти, пробуждали в нем дух сравнения и противоречия, борьбу мнений и идеалов, искание нового и неиспытанного. Они делали это, поднимая оружие, опрокидывая пограничные

* Die fröhliche Wissenschaft, § 21. Bd. V. S. 58—59. Аналогичные воззрения высказываются уже в произведениях, относимых обыкновенно к срединному периоду деятельности Ницше. См., напр.: Menschliches, Allzumenschliches, § 89. Bd. III. S. 49; здесь учение, предпочитающее пользу общественную пользе личной, называется «философией жертвенного животного». Можно и помимо этого привести много цитат в опровержение высказываемого иногда мнения, будто в эту эпоху Ницше сочувствовал утилитарной морали.

** Jenseits von Gut und Böse, § 23, 44. S. 36, 65.

*** Die fröhliche Wissenschaft, § 19. Bd. V. S. 57.

камни, оскорбляя заветные святыни. Та же «злоба», которая делает ненавистным завоевателя, есть и в каждом учителе, в каждом проповеднике нового, хотя здесь ее проявления более утонченны. Новое при всяких условиях есть злое: ибо оно есть именно то, что хочет завоевывать, опрокидывать старые границы и святыни. Доказанная историей полезность зла служит, по Ницше, лучшим опровержением современной утилитарной морали: последняя ошибочно отождествляет доброе с целесообразным и полезным, а злое — с нецелесообразным и вредным*. В конце концов, нравственность — не что иное, как *послушание нравам*; напротив, злое — то же, что непредвиденное, необычное**. Отсюда ясно, что уничтожение зла было бы равнозначительным увековечению обычая, т. е. прекращению всякого прогрессивного движения. Великие эпохи нашей жизни начинаются с того момента, когда у нас хватает мужества признать злое за лучшее, что в нас есть***. Все великое заключает в себе преступление; велико только то, что стоит вне морали****.

Полезно не только зло, полезно и страдание; в этом заключается опровержение той гедонистической морали, которая полагает цель жизни в устранении страданий и в достижении возможно большей суммы удовольствий. «Вы хотите по возможности уничтожить страдание, — говорит Ницше, — и как безумно это «по возможности»; а мы, напротив, предпочитаем, чтобы оно было сильнее и хуже, чем когда бы то ни было. Благополучие, как вы его понимаете, ведь это с нашей точки зрения не цель, а конец. Это — то состояние, которое тотчас делает человека смешным, достойным презрения, заставляет нас желать его уничтожения. Школа страдания, великого страдания, разве вы не знаете, что только эта школа и создавала доселе всякое величие человека? Изобретательность, выносливость, мужество, все, что есть в нашей душе таинственного и глубокого, наш ум и хитрость, все это воспитывается страданием, несчастьем и опасностями»*****.

Отсюда вытекает тот основной упрек, который Ницше делает современной морали: она принижает и умаляет человека,

* Die fröhliche Wissenschaft, § 4. Bd. V. S. 41—42.

** Morgenröthe, § 9. Bd. IV. S. 16. Тут опять-таки противоположная утилитаризму точка зрения высказывается в произведении, относимом к «серединному периоду».

*** Jenseits von Gut und Böse, § 116. Bd. VII. S. 101.

**** Der Wille zur Macht, § 428. Bd. XV. S. 447.

***** Jenseits von Gut und Böse, § 225. Bd. VII. S. 180—181.

задерживает его рост, ибо основное ее побуждение — страх перед всем тем, что выдается над общим уровнем посредственности. В этом именно и заключается тайна модного в наши дни принципа «сочувствия к ближнему»; вся задача современной морали сводится к тому, чтобы отнять от жизни всю ту опасность, которая прежде была ей присуща. С этой точки зрения понимаются как «добрые» только те действия, которые направлены к цели общественной безопасности и общественного спокойствия. Устраняя таким образом из жизни всякие шероховатости и неровности, мы находимся на пути к тому, чтобы превратить человечество в песок, мелкий, круглый, мягкий и бесконечный песок*.

Если мы покопаемся в совести современного европейца, то во всяком ее закоулке, во всякой складке современного нравственного сознания мы найдем один и тот же императив стадной боязливости: «Мы хотим, чтобы когда-нибудь больше нечего было бояться!» Стремление к этой цели называется в настоящее время прогрессом! А было время, когда люди думали иначе. В те дни, когда закладывались основы человеческих обществ, когда народам приходилось преодолевать множество внешних опасностей, бороться против бесчисленных внешних врагов, — стадный инстинкт побуждал ценить более опасные качества человеческой природы, ибо в те дни их полезность для стада была очевидна. Во времена Римской республики, например, почиталась как добродетель не любовь к ближнему, а предприимчивость, безумная отвага, жажда мести, коварство, алчность, властолюбие; само собою разумеется, что эти качества назывались тогда другими именами; но тем не менее именно они возвеличивались и прославлялись. Когда же основы человеческих обществ упрочились и внешняя опасность ослабла, страх перед ближним взял верх над всем и открыл новые перспективы для нравственных оценок. Тогда общество ощутило опасность тех самых человеческих качеств, которые прежде ценились, и начало клеймить их как безнравственные. Вместе с тем вошли в почет и приобрели значение добродетелей противоположные качества: люди стали преклоняться передо всем тем, что только есть посредственного и безопасного в человеческих желаниях, стремлениях, мнениях и даже дарованиях. Теперь всякая умственная независимость, нежелание идти с Другими, даже выдающийся ум ощущается как опасность. Отныне все то, что возвышается над стадом и причиняет ближне-

* Morgenröthe, § 174. Bd. IV. S. 170—171.

му страх, называется злым; почетом в современном обществе пользуются «ягнята и бараны» *. Современная европейская мораль — не более и не менее, как «мораль стадных животных» **. Она превратила человека из дикого животного в «ручное, домашнее»; благодаря ей исчезают в наши дни последние следы прежнего величия, остатки того, чем был некогда человек ***.

В настоящее время «добрым» почитается тот, кто не насилует, не оскорбляет, не нападает на другого, не мстит, а предоставляет месть Богу, кто прячется, уклоняется от встречи со злыми и вообще мало требует от жизни. Так поступают все «кроткие, смиренные праведники». Говоря без предубеждения, это значит иными словами: «Мы слабы, и, раз мы слабы, нам лучше не делать того, для чего мы недостаточно сильны». Но не так ли точно поступают те насекомые, которые прикидываются мертвыми, когда приближается опасность, чтобы не брать на себя слишком многого! Такова ложь и фальшь бессилия, что оно изображает себя как добродетель добровольного смирения и самоотречения ****. Наклонность всех поздних цивилизаций, в том числе и нашей европейской, выражается в той пословице, которая с детства внушается китайцам: «Делай твое сердце маленьким» *****.

В доброжелательных стремлениях выражается прежде всего поглощение личности обществом. Говоря языком физиологии, это значит, что одна клеточка — личность — превратилась в функцию более могущественной клеточки — общества: последняя ассимилирует себе первую. Говорить по этому поводу о добре и зле, о добродетели и пороке совершенно неуместно, ибо мы имеем дело с проявлением естественной необходимости, которая подлежит не нравственной оценке, а физиологическому объяснению. Одна клеточка подчиняется, другая же господствует не потому, что одна из них добра, другая же — зла, а потому, что как подчинение, так и господство вытекает из природы обеих ^{6*}. Все вообще наши нравственные понятия и правила, все скривали наших ценностей имеют свою физиологическую подкладку, которая должна быть выяснена наукою ^{7*}.

* *Jenseits von Gut und Bose*, § 201. Bd. VII. S. 132—134.

** *Ibid.*, § 202. S. 135.

*** *Ibid.*, § 52. S. 77.

**** *Zur Genealogie der Moral*, § 7. Bd. VII. S. 328.

***** *Jenseits von Gut und Bose*, § 267. Bd. VII. S. 253.

^{6*} *Die frohliche Wissenschaft*, § 118. Bd. V. S. 157—158.

^{7*} *Zur Genealogie der Moral*, § 17. Bd. VII. S. 338.

XIV ПРОИСХОЖДЕНИЕ МОРАЛИ

Мораль физиологически сильных рас существенно отличается от морали рас слабых и выродившихся. В этом заключается исходная точка учения Ницше *о происхождении морали*.

В конце концов люди разделяются на животных хищных и домашних, — орлов и ягнят, — господствующих и подчиненных. Есть расы, по природе предназначенные к господству: в основе этих аристократических рас всегда лежит хищник, «бе-локурая бестия», которая стремится к победе и добыче*. Другие человеческие породы, напротив того, в силу врожденных своих качеств неизбежно должны *стать добычей*. Этим двум основным типам человеческого рода соответствуют два типа морали — *мораль господ и мораль рабов*.

Среди смешанных человеческих обществ, заключающих в себе элементы аристократические и демократические, нравственные понятия представляют собою нередко смешение этих противоположных типов. Тем не менее типы эти остаются первоначальными и основными. Все вообще нравственные оценки возникли или в среде господствующих, которые преисполнены сознанием своего превосходства над низшими, или в среде подчиненных. В первом случае, т. е. когда понятие добра устанавливается господами, им обозначается все то, что отделяет высших от низших, все те состояния души, которые возвышают над массою, устанавливают расстояние, иерархический порядок между людьми. Тут аристократия становится синонимом благородства, чернь — синонимом низости. Противоположность «хорошего и дурного» сводится к противоположности «благородного и достойного презрения», — подлого.

С точки зрения этой морали господ клеймится презрением все то, что считается свойством «низших», например, — трусость, мелочность, узкое понимание пользы; предметом отвращения служит та собачья покорность, с которою «низший» человек относится к унижениям, лезть и нищенство, в особенности же — ложь. Все аристократы убеждены в лживости простого народа. «Мы — правдивые», — так величали себя аристократы в древней Греции. Первоначальные нравственные оценки относятся здесь собственно не к действиям, а к людям. Вся аристократическая мораль есть прославление определенного класса людей, иначе говоря — самопрославление. Аристо-

* Zur Genealogie der Moral, § 11. Bd. VII. S. 322.

кратия сознает себя источником всего доброго и ценного; хорошими она признает только себе равных; дурным она почитает все то, что *для нее* дурно. Во всем ее настроении проявляется чувство полноты, избытка мощи, которая стремится прорваться наружу. Такому аристократическому пониманию нравственности чуждо сострадание; зато ему присуща та щедрость, которая обуславливается избытком богатства и могущества. Наиболее типическая и вместе с тем наиболее чуждая нашему веку черта аристократической морали заключается в том, что она признает обязанности только по отношению к равным: по отношению к низшим существам она открывает безграничный простор усмотрению и произволу.

Второй тип морали — *мораль рабов* — во всем противоположен первому. Представим себе, что законодателями в области нравственности становятся люди угнетенные, пришибленные, страждущие, несвободные, неуверенные в себе и усталые. В чем будет заключаться нравственная оценка, соответствующая их положению? По всей вероятности, в ней выразится пессимистическое настроение, разочарование во всей человеческой жизни, осуждение человека и его положения в мире. Раб неблагоприятно судит о добродетели сильных: он относится с недоверием ко всему тому, что у них почитается за добро; он хочет уверить себя даже в том, что у них нет истинного счастья. Наоборот, он высоко ценит все те качества, которые облегчают существование страждущего: это прежде всего — сострадание, рука, готовая к полмощи, горячее сердце, терпение, прилежание, смирение: все это — наиболее полезные качества, без коих самая жизнь была бы нестерпимой.

Мораль рабов есть по существу *мораль пользы*. Здесь впервые возникает противоположность добра и зла, которая, строго говоря, представляется чуждой аристократической морали. Злом тут почитается прежде всего сила, все опасное и страшное, все то, что не допускает к себе презрения. С точки зрения морали рабов «злой» вызывает страх; напротив, мораль господ считает хорошим именно того, кто *внушает* страх, а дурными — тех, кто *внушает* презрение. Понятно, что морали рабов присуща любовь к свободе, тогда как мораль господ характеризуется, напротив того, почтением к общественной иерархии, преклонением перед рангом*.

* Zur Genealogie der Moral. Bd. VII. S. 239—243. Первую попытку выяснить зависимость различных типов морали от классовых противоположностей мы находим уже в «Menschliches, Allzumenschliches» (§ 45. Bd. II. S. 68—69).

Мораль рабов есть именно та точка зрения, которая господствует в наше время. Нравственное мировоззрение наших дней представляет собою исторический результат борьбы двух противоположных идеалов, двух противоположных оценок жизни. В борьбе господ и рабов Ницше видит основной мотив всей европейской истории. Этой борьбой он объясняет не только генезис нравственности, но и образование религии, философских систем, идеалов социальных и политических. Языческая древность для него — по существу воплощение аристократического идеала; напротив, иудейство и христианство — олицетворение всего, что только есть рабского; в этих мировых религиях, возвестивших «равенство людей перед Богом», выразилось, по его мнению, «восстание рабов против господ». Крушение языческого Рима, господство церкви в средние века, победа реформации над языческим духом эпохи Возрождения, падение империи Наполеона I и наступившее после того господство демократических тенденций в европейской жизни, — все это — различные стадии того исторического процесса, который в наши дни привел к окончательному торжеству рабов — массы слабых над меньшинством сильных.

Мне нет надобности вдаваться в подробное изложение чисто исторических воззрений Ницше; но для критической оценки его мировоззрения представляется существенно важным отметить основную тенденцию его философии истории; тенденция эта заключается в сведении исторического процесса развития Европы к процессу классовой борьбы, причем противоположность классов соответствует физиологической, или, точнее говоря, антропологической противоположности слабых и сильных рас.

Здесь следует отметить точку соприкосновения учения Ницше с мировоззрением Карла Маркса, который в других отношениях представляется совершенным антиподом нашего философа. Философия истории Ницше есть своего рода «исторический материализм». Она сходится с марксизмом в отрицании абсолютных нравственных принципов, в отрицании идей как перво двигателей истории, в объяснении морали — классовыми противоположностями. Ницше мог бы подписаться под положением Маркса и Энгельса, что человеческие идеалы — нравственные, религиозные, социальные и политические — суть «отражения классовой борьбы в человеческих головах», «рефлексы социальных отношений».

Любопытнее всего, что эти общие обоим мыслителям философско-исторические принципы приводят их к диаметрально

противоположным оценкам конкретной исторической действительности и к оправданию диаметрально противоположных практических стремлений. Ницше ненавидит христианство, главным образом, как *оплот демократизма*, как классическое выражение религиозной веры и морали «рабов». Напротив, Марксу христианство ненавистно по другим причинам: он видит в нем прежде всего орудие эксплуатации низших высшими, оплот капитализма, «отображение товарного производства»; с своей стороны он скорее мог бы назвать христианство «мировоззрением господ». Сходные во многом начала исторического материализма служат у Маркса обоснованием социалистического идеала, у Ницше, напротив, — орудием ниспровержения демократии. Для Маркса исторический материализм есть прежде всего «философия пролетариата»; у Ницше он служит опорой аристократического идеала. Оба мыслителя видят в истории проявление бессмысленной, слепой силы. Но на этом основании один из них верит в грядущее торжество массового могущества пролетариата; другой надеется на победу меньшинства, — сильнейших разновидностей человеческого рода — сверхчеловека.

XV ПОЛОЖИТЕЛЬНАЯ ЗАДАЧА ЧЕЛОВЕКА

Разрушая, Ницше хочет вместе с тем созидать. Вся его критика современной морали исходит из положительного идеала, из представления об «истинных» ценностях жизни. В чем же заключаются эти истинные ценности? Уже из отрицательных суждений Ницше о современном человечестве, о современной религии и морали видно, что ему ненавистны прежде всего всякие проявления бессилия: единственно истинная ценность для него — *сила*; только сила может сообщить ценность человеческому существованию.

Тут нравственное мировоззрение Ницше связывается с его метафизикой. Мы видели, что для него истинно сущее есть *сила*, или, что то же, — *воля могущества*. Отсюда вытекает практический вывод: в мире, коего сущность есть стремление к могуществу, альтруистическая мораль звучит как сентиментальная ложь: она представляется верхом фальши и безвкусья*. Нельзя сочувствовать тому, что бессильно и ничтожно, —

* Jenseits von Gut und Bose, § 186. Bd. VII. S. 115.

к этому сводится у Ницше вся критика морали сострадания. Задача человека в том, чтобы самому стать явлением силы: только при том условии он может быть полезным и для других как величественное и прекрасное зрелище. Вместо того, чтобы вечно навязываться другим с нашей неуклюжей и всегда поверхностной помощью, не лучше ли будет, если мы создадим из себя нечто такое, на что и другие будут взирать с наслаждением: нечто вроде сада, прекрасного, спокойного и замкнутого в себе, огражденного высокими стенами против бурь и уличной пыли, но вместе с тем — гостеприимного!*

Ценное в человеке — его возможное, будущее величие, а не его жалкая действительность. «В человеке есть тварь и творец; в нем есть материя, нечто недоделанное (Bruchstück), излишество, глина, грязь, бессмыслица, хаос; но в человеке есть также творец, ваятель, твердость молота, божественность созерцания и седьмой день отдохновения; понимаете ли вы эту противоположность? Чувствуете ли вы, что ваше сострадание относится к твари в человеке, к тому, что должно быть оформлено, сломано, сковано, разорвано, сожжено, расплавлено и очищено, — к тому, что неизбежно будет страдать и должно страдать»**.

Сила не ведает жалости. Чтобы создать новый могущественный тип человека, не только не следует оказывать помощи ближним, но должно даже стараться ускорить их гибель. «Все нынешнее, — говорит Заратустра, — падает, приходит в упадок; может быть, кто-либо захочет остановить это падение; а я хочу ускорить его новым толчком. Знакомо ли вам сладострастие того, кто бросает камни в бездну? Посмотрите на нынешних людей, как они катятся в мои бездны. Братья мои, я только пролог: драму будут разыгрывать актеры получше меня. По моему примеру! Следуйте моему примеру! И, если вы не научитесь летать, то научитесь скорее падать!»***

Доселе гибель слабых задерживалась религией сострадания и милосердия; в этом заключается, по Ницше, одно из важнейших преступлений религии против человечества: сохраняя в жизни всех больных и слабых, религия тем самым ухудшила нашу европейскую расу: она составляет главную причину того, что человеческий тип доселе остается на столь низкой ступени развития****. В таком понимании сострадания сказывается

* Morgenröthe, § 174. Bd. IV. S. 171.

** Jenseits von Gut und Böse, § 225. Bd. VII. S. 181.

*** Also sprach Zarathustra. Bd. VI. S. 305.

**** Jenseits von Gut und Böse, § 62. Bd. VII. S. 88—89.

дурно понятая любовь: если мы действительно любим человека, то мы должны желать возвышения его типа; мы должны любить его не в слабых, а в его сильных, прекрасных экземплярах. «Запомните это слово, — говорит Заратустра, — всякая великая любовь выше всякого вашего сострадания, ибо она хочет еще создать то, что она любит. «Самому себе приношу я мою любовь и моим ближним — тем, кто мне подобен», таковы слова всех зиждущих. Но все зиждущие — тверды» *. «Таково требование моей любви к отдаленному будущему: не щади твоего ближнего: человек есть нечто такое, что следует преодолеть» **.

Не мягкосердечие, а жесткость сердца должна стать основным правилом поведения. «Почему вы так мягки, братья, — говорит Заратустра, — почему вы так уклончивы и уступчивы? Почему так мало отрицания и отречения в вашем сердце и так мало рока в вашем взоре? И, если вы не хотите быть неумолимыми как рок, то как можете вы победить со мной? И если ваша твердость не хочет сверкать как молния, разделяя и отсекая, то как можете вы творить со мною! Ибо все творящие тверды. И почитайте для себя блаженством на тысячелетиях отпечатлеть вашу руку как на воске, печатать на воле тысячелетий как на бронзе, тверже бронзы. Совершенно твердо только благороднейшее. Эту новую скрижаль ставлю я, братья, перед вами: будьте тверды» ***.

Такова «мораль силы». На свете нет иного Божества, кроме силы ****. Раз вся жизнь есть воля могущества, ценность каждого существа, следовательно, каждого человека и человеческого типа — измеряется степенью его могущества *****. «Я ценю человека, — говорит Ницше, — по количеству его могущества и по полноте его воли». Могущество же каждой воли измеряется ее силой сопротивления, ее способностью переносить страдание и пытку, утилизировать самое страдание для своего возвышения^{6*}. Степени могущества различны, а потому и ценности неодинаковы. Поэтому скрижали ценностей, те новые скрижали, которыми Ницше хочет заменить старые, устанавливают известный иерархический порядок: они представляют собою не более, не менее, как шкалу сил. Все прочие «ценности» суть

* Also sprach Zarathustra. Bd. VI. S. 130.

** Ibid. S. 291.

*** Ibid. S. 312.

**** Der Wille zur Macht, § 462. Bd. XV. S. 472.

***** Ibid., § 10. S. 23.

^{6*} Ibid., § 420. S. 440.

плоды предрассудка, недоразумений, наивности. Повышение того или другого индивида в лестнице сил означает для него увеличение ценности; напротив, уменьшение силы означает и уменьшение ценности*.

Мы видели раньше, что в глазах Ницше симпатические влечения служат признаком слабости, а себялюбие, возведенное в принцип, напротив, — признаком силы. Но по его же учению симпатия представляется лишь выражением утонченного эгоизма слабости; а раз эгоизм может воплощать и силу, и слабость, он не может быть мерилом ценности: один эгоизм не равноценен другому. «Эгоизм ценен лишь настолько, насколько физиологически ценен тот, кто им обладает. Всякий человек должен быть оцениваем в зависимости от того, представляет ли он восходящую или нисходящую линию жизни. Если он представляет собою повышение линии «человек», то он обладает чрезвычайной ценностью, так как в нем *общая жизнь* человечества делает шаг вперед; поэтому самые заботы о его сохранении и росте должны быть необычайны: как представитель *типа будущего*, он пользуется *особым правом* на эгоизм. Отдельный индивид не есть нечто обособленное от рода: он не может существовать в качестве замкнутого в себе мира, стоящего вне общего развития; в каждом человеческом индивиде содержится все прошлое, все линии человека *до него*. Отсюда — необычайная ценность удачных экземпляров человеческого рода. Напротив, если человек воплощает в себе *нисходящую* линию развития, упадок, хроническую болезнь, то ценность его незначительна: элементарная справедливость требует, чтобы он занимал как можно меньше места, отнимал возможно меньше силы и солнечного света у удачных экземпляров. В этих случаях общество обязано сдерживать эгоизм отдельных лиц и даже целых вырождающихся масс, ибо такой эгоизм может оказаться нелепым, болезненным и мятежным»**. Известная степень болезни влечет за собою утрату самого права на жизнь: больной — всегда паразит общества, а потому есть и такие больные, которым *неприлично жить*. Ницше советует подвергать ответственности врачей за сохранение болезненных существований, которые должны быть беспощадно устраняемы в интересах самой жизни — восходящей жизни***.

* Der Wille zur Macht, § 353. Bd. XV. S. 368.

** Götzendämmerung. Bd. VIII. S. 140; Der Wille zur Macht, § 227. Bd. XV. S. 225.

*** Götzendämmerung. Bd. VIII. S. 143.

Оценка людей по степени могущества не имеет ничего общего с ходячей оценкой по степени полезности. Оценивать человека в зависимости от того, приносит ли он другим людям пользу или вред, ведь это так же нелепо, как оценивать художественное произведение по его практическим результатам!* Такого рода оценка приводит к полному игнорированию и извращению всех истинных ценностей жизни. Так с точки зрения полезности получает высокую оценку добродетель; между тем, на самом деле, «добродетельные» суть низшая разновидность человеческого рода: они не имеют личности; все их достоинство заключается в том, чтобы походить на известную схему «человек», раз навсегда установленную; вся их ценность — не в них самих, а в *роде*, которому они служат; они малоценны, потому что не единственны в своем роде и имеют много себе подобных. Если мы их ценим, то виновата в этом наша лень и наша трусость, которая любит спокойствие и безопасность**.

В глазах Ницше добрый человек есть декадент***. Мы видели, что с его точки зрения сила человека проявляется не в добре, а во зле, в способности противостоять общепринятому, «преступать» вековые обычаи. Всякий великий человек, который вносит что-нибудь новое в жизнь, непременно «преступает» старый закон, следовательно, является преступником, но преступником в великом, а не в жалком стиле. Преступник прежде всего — тип сильного человека, а потому он — самый ценный человеческий тип. Если он не раскаивается, не оплакивает своего деяния в угоду ходячей морали, то это служит знаком его душевного здоровья****.

Тот, кого люди обыкновенно называют «преступником», представляет собою тип сильного человека, попавшего в неблагоприятные условия. В таких условиях окажется вообще всякий сильный человек в изнеженной и выродившейся среде современного общества. Он испытывает влечение к более свободным и опасным формам жизни, ко всему, что оправдывает употребление оружия и самозащиту. Все его доблести в глазах общества находятся в опале; все его жизненные стремления составляют предмет ужаса и клеймятся бесчестьем. Если он недостаточно силен, чтобы бороться с обществом, то он неизбеж-

* Der Wille zur Macht, § 424. Bd. XV. S. 442—443.

** Ibid., § 226. S. 224.

*** Ibid., § 86. S. 84.

**** Ibid., § 91, 332, 428. S. 96, 353, 447; Die fröhliche Wissenschaft, § 4. Bd. V. S. 41—42.

но должен выродиться в тип преступника в общепринятом смысле слова. Бывают, однако, случаи, когда сильный человек берет верх над обществом, — таков случай Наполеона; тогда он называется уже не преступником, а великим человеком. Задатки «преступника» заключаются во всех тех людях, коих мы отличаем, которые возвышаются над общим уровнем, — в великих изобретателях, артистах, ученых, во всех вообще гениях. Всякий великий новатор когда-либо носил на себе клеймо общественного осуждения и вел существование Катилины¹², ибо он испытывал ненависть ко всему окружающему. «Катилина — вот предварительная форма существования всякого Цезаря!» * Ницше хвалит Достоевского за то, что тот в своих «Записках из мертвого дома» изобразил каторжников, как самых сильных и лучших русских людей **; при этом, впрочем, остается незамеченным тот факт, что Достоевский ценил в каторжниках не только высокий уровень дарований, но и те зародыши добра, которые он в них открыл: он ценил в них в особенности то, что с точки зрения Ницше заслуживает осуждения.

В связи со всем вышеизложенным станет понятным, что Ницше преклоняется перед величайшим извергом эпохи Возрождения — знаменитым герцогом Романьи Цезарем Борджиа. Известно, что этот государь ознаменовал свое царствование настоящей оргией жестокости: он терроризировал своих подданных массовыми казнями, убивал не только опасных для него людей, но и их детей, чтобы некому было за них мстить; наконец, он четвертовал своего верного слугу, казнившего по его приказанию, дабы народ приписывал казни последнему, а не самому герцогу. И вот этого-то Цезаря Борджиа Ницше называет «великим виртуозом жизни». Это, говорит он, конечно, один из тех, кого церковь посылает в ад; но там же сидят величайшие из германских императоров, да и все вообще великие люди. Известно, что *на небе вообще нет интересных людей* ***.

Эпоха Возрождения изобиловала подобного рода «интересными людьми», а потому в глазах Ницше она является классической эпохой расцвета человеческой личности. По сравнению с веком Цезаря Борджиа наш век с его моралью альтруизма представляет собою шаг назад. Мы думаем, что в нравственном отношении наша эпоха бесконечно выше эпохи Возрождения. Конечно, мы даже в мыслях не можем перенестись в обстановку

* Götzendämmerung. Bd. VIII. S. 157—159.

** Ibid.; ср.: Der Wille zur Macht, § 93, 331. Bd. XV. S. 96, 354.

*** Der Wille zur Macht, § 425. Bd. XV. S. 444.

этой эпохи; наши нервы не выдержали бы такой действительности, не говоря уже о наших мускулах. Но эта неспособность вовсе не доказывает какого-либо прогресса, а только другой склад, более поздний, а потому — более слабый, изнеженный, чувствительный; вот почва, на которой рождается мораль, избилующая заботами о других. Если мы отвлечемся от нашей запоздалости, изнеженности и старости, то наша мораль «очеловечения» тотчас потеряет всякую ценность (сама по себе никакая мораль не имеет цены), мы даже отнесемся к ней с пренебрежением. Нет сомнения, что мы, современники, с нашей гуманностью, подбитой густым слоем ваты, чтобы не удариться ни о какие камни, доставили бы современникам Цезаря Борджиа такое зрелище, от которого они бы умерли со смеху*.

Мораль Ницше, если только можно назвать его учение о поведении моралью, вообще признает высшей ценностью все то, что отрицается христианством. Сам он так определяет содержание своего «противоположного идеала»: он возводит в принцип гордость, чувство расстояния между высшими и низшими, великую ответственность, высокомерие, великолепие животной жизни (*die prachtvolle Animalität*), воинственные и завоевательные инстинкты, обожествление страсти, мести, коварства, гнева, сладострастия, жажды приключений и познания: это — аристократический идеал прекрасного, мудрого, могущественного и опасного человеческого типа — типа будущего**.

Аристократизм лежит как в основе нравственного учения Ницше, так и в основе его социальных и политических воззрений, с которыми нам предстоит познакомиться; но прежде, чем последовать за ним в эту область, попытаемся критически разобратся в изложенном только что учении о нравственности.

XVI

Нечего и говорить, что это учение, как и вся вообще философия Ницше, кишит противоречиями. Прежде всего оно хочет стоять вне нравственности, вне противоположности добра и зла, «быть безнравственным, как сама природа»***. Но нам предстоит лишний раз убедиться, что этот имморализм у Ницше не выдержан. Внешняя природа, которая, по его мнению,

* *Götzendämmerung*. Bd. VIII. S. 145—146.

** *Der Wille zur Macht*, § 143. Bd. XV. S. 138.

*** *Ibid.*, § 428. S. 446.

должна послужить для нас образцом, действительно стоит вне противоположности добра и зла; но это значит, очевидно, что природа *равнодушна* к добру и злу: если она неспособна к состраданию, то она не ведает и гнева и осуждения: ей чужды какие-либо представления о должном и недолжном, о ценном и неценном. Поэтому, если мы хотим быть подобны природе, мы должны отказаться от всяких предпочтений, от каких бы то ни было оценок и ценностей. Последовательный имморализм есть вместе с тем *совершенный индифферентизм*. Такова была точка зрения Спинозы, который учил, что надо «не смеяться, не плакать, а понимать».

Для всякого видно, что философия Ницше с ее «новыми скрижалями ценностей» не имеет ничего общего с таким индифферентизмом. В ней есть и радость, и грусть, и смех, и слезы, восхищение и негодование. По поводу вышеприведенных слов Спинозы сам Ницше замечает, что каждое наше суждение выражает собою *оценку* действительности: все наше понимание существующего есть результат некоторого компромисса между осмеянием, жалобой и проклятием*.

Раз философия Ницше признает силу *добром*, а слабость — злом, очевидно, что она не стоит вне противоположности добра и зла, а только пытается вложить в эти понятия *новое содержание*, отличное от общепринятого. Ницше часто повторяет, что его негодование против современного человечества не имеет значения нравственного осуждения, что оно *свободно от морали*. На самом деле, оно *свободно от господствующей морали*, т. е. от морали альтруистической, христианской; но это еще не значит, чтобы оно было свободно от всякой вообще нравственной оценки: ибо всякое негодование или осуждение возможно только с точки зрения какого-нибудь определенного представления о добре и зле. Сам Ницше признает, что его лозунг «по ту сторону добра и зла», послуживший заглавием для одного из его сочинений, еще не значит «по ту сторону хорошего и дурного»**.

По-видимому, Ницше полагает отличие своего учения от всего, называемого «моралью», в том, что в нем нет *никаких безусловных принципов поведения*, между тем как всякая мораль покоится на представлении *безусловно обязательного, без-*

* Die fröhliche Wissenschaft, § 333. Bd. V. S. 252.

** Zur Genealogie der Moral. Bd. VII. S. 338: «“Jenseits von Gut und Böse”... Dies heisst zum Mindesten nicht “Jenseits von Gut und Schlecht”».

условно должного. И в самом деле, мы видели, что он не признает «единой спасительной» морали, таких принципов поведения, которые имели бы всеобщее значение. Бесконечному разнообразию человеческих характеров и дарований должно соответствовать разнообразие предписаний, множественность моралей.

Если стать на эту точку зрения, то всякая критика в области морали становится невозможной. Если нет ничего *безусловно должного*, то выбор того или другого поведения становится делом личного усмотрения и вкуса: тогда — добро для каждого — то, что он почитает добром. Но если так, то какое право мы имеем утверждать, что один принцип поведения лучше, а другой — хуже? Какое право имеет Ницше утверждать, что себялюбие лучше сострадания и бескорыстной любви к ближнему? Если над нашей жизнью нет никаких безусловных критериев, то мы не имеем оснований предпочитать один человеческий тип другому. С этой точки зрения не может быть никакой вообще шкалы ценностей; если так, то разумеется, представляется несостоятельной христианская оценка милосердного самаритянина и жестокосердного левита; но в такой же мере несостоятельно и положение Ницше, что сильный *лучше* слабого.

В основе нравственного учения Ницше лежит такое противоречие: с одной стороны, он отрицает существование таких ценностей, которые могли бы иметь значение безусловных, всеобщих норм поведения; с другой стороны, он учит, что *единственная истинная ценность есть сила, могущество*: все прочие ценности, признаваемые людьми, суть «плод предрассудка и наивности». Самая попытка «переоценки всех ценностей», иначе говоря, вся нравственная философия Ницше предполагает то самое, что он отрицает, — существование *единственно истинной*, — следовательно, *безусловной и всеобщей ценности*, в противоположность тем мнимым ценностям, которые доселе признавались.

С одной стороны, нам говорят, что самое понятие ценности есть частью фикция, вымысел человека, частью же «заблуждение органического мира»; самая наша жизнь есть нечто *противное природе*, ибо она вносит в природу чуждое ей представление ценности*; с другой стороны, мы сталкиваемся с утверждением, что *истинные ценности* коренятся в строе вселенной: они даны самой природой.

* Jenseits von Gut und Böse, § 9. Bd. VII. S. 17.

С этим противоречием связывается типическое для Ницше колебание в его критических суждениях; с одной стороны, он отвергает и осуждает *всякую мораль, как таковую*; с другой стороны, он сочувствует тому, что он называет «здравую моралью», т.е. — *натурализму в морали*. Здравым, с его точки зрения, представляется то нравственное учение, которое руководствуется жизненным инстинктом, это — та мораль, которая возводит в *канон должного* все, что только способствует возрастанию жизни и клеймит как *недолжное* все то, что для нее губительно. Напротив, противоестественная мораль есть та, которая обращается против жизненного инстинкта, отрицает жизнь: сюда относятся почти все те нравственные учения, которые доселе проповедавались.

В основе этого противоположения двух моралей лежит противоречивое отношение Ницше к природе. С одной стороны, природа для него — все, и постольку *не может быть ничего противоположного природе*. С этой точки зрения, казалось бы, нельзя говорить о противоположности естественного и противоестественного в человеке: вся наша психика, все наши инстинкты и суждения суть *проявления природы* и, следовательно, — *все в нас одинаково естественно*. С другой стороны, однако, человек представляется как что-то чуждое природе, является каким-то диссонансом в ней. *Все в нем противоестественно*, и Ницше требует *возвращения человека к природе*. Для этого человек должен отказаться от ценностей воображаемых, мнимых, и принять те ценности, которые даются самой природой.

Но тут возникает дальнейший вопрос: может ли природа послужить критерием для различения ценностей истинных от ценностей мнимых? Все, что Ницше говорит по этому поводу, в корне противоречиво: с одной стороны, у него природа получает значение высшего мерил ценностей, которым должна руководствоваться *правильная* оценка; с другой стороны, оказывается, что природа устанавливает все вообще скривали наших ценностей, — как истинных, так и ложных. Мораль альтруизма продиктована инстинктами нашей жизни точно так же, как и противоположная ей мораль эгоизма. Когда мы ценим все то, что служит сохранению нашей личности и возрастанию нашего могущества, в нас говорит инстинкт жизни *повышающейся, восходящей*; напротив, когда мы проповедуем мораль самоотречения и самоотрицания, мы следуем инстинкту жизни *вырождающейся, нисходящей* *.

* Götzendämmerung. Bd. VIII. S. 88—89.

С точки зрения последовательного натурализма все наши инстинкты должны признаваться одинаково естественными и, следовательно, одинаково ценными: сама по себе «природа» не может дать нам никаких логических оснований для предпочтения одних инстинктов другим. Между тем, у Ницше инстинкты подвергаются далеко не одинаковой оценке. Он признает, что «все доброе в нас есть инстинкт»; но он далек от того, чтобы считать всякий инстинкт добрым: человек, в особенности современный, есть для него *существо с извращенными инстинктами*. Если бы нынешнее человечество, говорит он, было предоставлено собственным инстинктам, то это могло бы иметь для него роковое значение. «Эти инстинкты противоречат один другому, парализуют и разрушают друг друга; я определяю современность, как физиологическое самопротиворечие» *.

Отсюда очевидно, что у Ницше двойится самый критерий ценности: с одной стороны, он склонен отождествлять ценное с естественным; с другой стороны, оказывается, что не все естественное ценно; инстинкты нуждаются в верховном контроле сознания; ценно в них только то, что выдерживает критику разума, только то, что разум признает сильным и могущественным.

Самое отождествление ценности с могуществом у Ницше не выдержано: культ силы или «воли могущества» не мирится с индивидуализмом его философии. В самом деле, род всегда могущественнее индивида; стадо, как целое, всегда *сильнее* отдельной особи. Если мы отвлечемся от всех прочих соображений и будем ценить *только силу, как таковую*, то мы всегда отдадим предпочтение роду, проявлениям его коллективного могущества. Культ личности независимой, отрешенной от общества, у Ницше в корне противоречит его культу силы: если шкала ценностей — то же, что шкала сил, то мы должны ценить не те человеческие качества, которые возвеличивают личность в ущерб обществу, а, напротив, те, которые превращают личность в *орудие целого*, усиливают общество, хотя бы в ущерб личности; с этой точки зрения «стадная мораль» заслуживает всякого предпочтения перед моралью эгоизма; то, что Ницше называет «вырождением», «упадком» личности, ценнее того, в чем он видит ее процветание. Двойственность масштаба ценностей у Ницше как нельзя более наглядно обнаруживается в том, что он осуждает всякие проявления могущества общества, государства, видит в них *зло*. По поводу торжества немцев над

* Ibid. S. 153—154.

французами и объединения Германии он прямо говорит, что «могущество одуряет» *: успех немцев, как нации, вреден, потому что он делает личность глупую.

С этим связано отмеченное уже выше противоречие оценки человеческого разума. Двойственность этического учения Ницше заключается именно в том, что он беспрестанно колеблется между предпочтением разума и силы. Когда он становится на биологическую точку зрения, разум представляется ему *орудием* органической жизни, чем-то весьма поверхностным и ничтожным по сравнению с этой жизнью как целым. Но, с другой стороны, в Ницше есть остатки идеалистической *веры в разум*.

Мы видели, что для него познание — самое дорогое в жизни, — *то, что делает жизнь ценною*: оно выше счастья, ценнее спокойствия. Та высшая цель, к которой стремится разум, есть познание истины. И вот, в оценке этой цели мы находим у Ницше то же типическое колебание. Становясь на биологическую точку зрения, он приходит к тому заключению, что «предпочтение истины лжи — чистейший предрассудок», ибо заблуждение в большей мере, чем познание, способствует возрастанию могущества человека. Мало того, разум со своим исканием истины *опасен для жизни*, ибо он разрушает необходимые для нее предположения, те иллюзии, на которых она покоится **. Он убивает животную энергию: люди, живущие сознательною жизнью, суть по сравнению с другими создания болезненные, сосуды более хрупкие и нежные ***; заблуждение нам необходимо как кожа, которая предохраняет нас от вредных внешних влияний ****.

Однако в Ницше есть нечто лучшее, чем эта «биологическая» точка зрения, нечто такое, что заставляет его возводить искание истины в верховный принцип поведения. Казалось бы, с биологической точки зрения, не лучше ли та безотчетная вера, которая дает нам силу переносить страдания и служит для нас источником жизненной энергии! И, однако, Ницше прославляет правдолюбие, «добросовестность мысли», как высшее качество человека, как священную «обязанность», от которой недозволительно уклоняться даже имморалисту! Его главный упрек против современной религии — упрек в недобросовестности. Как бы ни было «спасительно для жизни» то или другое

* Götzendämmerung. Bd. VIII. S. 108—109.

** Die fröhliche Wissenschaft, § 111. Bd. V. S. 152—153.

*** Ibid., § 154. S. 181.

**** Ibid., § 307. S. 236.

учение, Ницше считает достойным презрения того, кто принял бы его без всякой умственной проверки *. Ибо отречься от мысли значит отречься от того, что оправдывает человеческое существование.

С биологической точки зрения Ницше ценит все то, что способствует «возрастанию великолепия животной жизни», все то, что воспитывает в человеке «прекрасный экземпляр животного». Он не может простить христианству в особенности того, что оно своим аскетизмом убило в человеке энергию животной жизни. Но таковы противоречия его мысли, что рядом с этим он особенно дорожит именно тем, что отделяет человека от животных: это — независимость личности свободной от стадного инстинкта. «На человека, — говорит он, — было наложено множество цепей, чтобы он отучился вести себя как зверь, и в самом деле он стал мягче, духовнее, радостнее, разумнее, чем все животное. Но теперь он страдает еще и от того, что он слишком долго носил свои цепи, что ему так долго недоставало чистого воздуха и свободы движений. Эти цепи, я повторяю, суть тяжкие и многозначительные заблуждения нравственных, религиозных и метафизических представлений. Только после преодоления этой болезни цепей будет достигнута первая великая цель — *отделение человека от животных*» **.

Таковы те противоположные стремления, которые борются в нравственной философии Ницше: он хочет одновременно и воспитать в человеке зверя, и вырыть пропасть между человеком и животным ***. Те же противоположности и те же противоречия лежат в основе его социальных и политических воззрений.

* Die fröhliche Wissenschaft, § 2, 319. Bd. V. S. 37—38, 243. Как видно из предыдущих цитат, обе противоположные оценки разума встречаются в одном и том же сочинении Ницше и, следовательно, не могут быть относимы к различным эпохам его деятельности.

** Der Wanderer und sein Schatten, § 350. Bd. III. S. 371.

*** Что мы имеем здесь противоречие, а не две различные тенденции, соответствующие различным эпохам творчества Ницше, видно из следующего. Известно, что прославление «великолепия животной жизни» относится к эпохе «Заратустризма»; оно нашло себе особенно яркое выражение в посмертном сочинении Ницше «Der Wille zur Macht» (Bd. XV. S. 138). Однако в ту же эпоху Ницше продолжал мечтать об отделении человека от животного: он видел в человеке переходную форму, «канат, протянутый между животным и сверхчеловеком». См.: Also sprach Zarathustra. Bd. VI. S. 16, 418.

XVII

СОЦИАЛЬНЫЕ И ПОЛИТИЧЕСКИЕ ВОЗЗРЕНИЯ НИЦШЕ

Мы уже видели, что нравственные воззрения с точки зрения Ницше суть отражения общественных отношений. Альтруистическая мораль представляет собою выражение демократического строя жизни и демократических тенденций общества. Напротив того, та мораль, которую Ницше называет «здравую», «натуралистическую», «господскую», есть создание высших слоев общества, — завоевателей-господ, — аристократии.

Поэтому оценка той или другой морали для Ницше есть вместе с тем и оценка того или другого общественного типа, общественного строя, создавшего каждую данную мораль. За его ненавистью к морали альтруизма скрывается глубокое презрение ко всему, что носит на себе печать демократизма. Все его социальные и политические воззрения от начала до конца построены на аристократических началах.

Мы уже видели, что иерархии ценностей у него соответствует иерархия сил в человеческом обществе. Люди не равны по природе, а следовательно, и неравноценны; поэтому было бы верхом безумия и несправедливости — *уравнивать их в правах*. Истинная справедливость выражается в неодинаковом отношении к неодинаковым величинам, следовательно, в неравенстве *, в преобладании высшего типа.

Вытекая из элементарных требований справедливости, аристократический строй вместе с тем является необходимым условием высшего культурного развития. «Всякое возвышение человеческого типа было доселе делом аристократического общества. Так оно будет и впредь, ибо для этой цели необходимо такое общество, которое признает множество иерархических ступеней, верит в различную ценность различных людей и нуждается в рабах в том или другом значении этого слова» **. Чтобы человек непрестанно рос в высоту, привычка господствовать должна войти в его плоть и кровь: он должен быть окружен рабами — орудиями его воли; его должно отделять от низших чувство расстояния. Высшее не должно унижать себя до степени орудия низших: пафос расстояния должен навеки разделить самые задачи людей. Высшие люди имеют в тысячу раз более прав на существование, чем низшие: это преимущество колокола с полным звуком перед колоколом расстроеным

* Götzendämmerung. Bd. VIII. S. 161—162.

** Jenseits von Gut und Böse, § 257. Bd. VIII. S. 235.

ным и надтреснутым: в высших людях — залог будущего; они одни связаны обязательствами по отношению к будущему человечества*.

В чем же заключаются признаки высшего типа, тех, которые имеют право повелевать, в отличие от тех, которые должны повиноваться? Мы уже видели, что, по Ницше, в основе противоположности господ и рабов лежит контраст животных хищных и домашних, ягнят и орлов; всякая высшая культура начиналась всегда с завоевания: какое-нибудь племя хищников — варваров в полном смысле этого слова — бросалось на мирное пастушеское или земледельческое население или на какое-нибудь общество с разлагающейся культурой; после завоевания варвары превращались в господ, завоеванное население — в рабов. Такова историческая основа всякой аристократии. Господа первоначально превосходили рабов не физической силой, а своими психическими свойствами: они были более целостными людьми, или, что то же — «более целостными бестиями»**.

В этом и заключается оправдание их господства. Нечего удивляться тому, что ягнята ненавидят орлов и находят их злыми; но, с другой стороны, не следует винить орлов за то, что они добывают себе в пищу нежных и вкусных ягнят***. Так всегда было, и так всегда будет. Существует множество различных форм, различных типов господства и рабства. Самые способы эксплуатации человека человеком исторически меняются, но сущность остается неизменною. В наши дни весьма распространено мнение, будто в будущем наступит такое общественное состояние, при котором эксплуатация вовсе не будет иметь места. По мнению Ницше, устроить общество таким образом столь же немислимо, как создать жизнь без всяких органических функций. «Эксплуатация вовсе не есть особенность общества испорченного или несовершенного и первобытного; она составляет существенное свойство жизни, служит основною ее органической функцией»; она выражает собою ту «волю могущества, которая составляет сущность всего существующего»****.

Поэтому высшие, лучшие люди не должны стыдиться эксплуатации. Сущность хорошей и здоровой аристократии заключается в том, чтобы видеть в себе самой *не функцию общества*,

* Zur Genealogie der Moral. S. 436.

** Jenseits von Gut und Böse, § 257. Bd. VII. S. 235—236.

*** Zur Genealogie der Moral. Bd. VII. S. 326.

**** Jenseits von Gut und Böse, § 259. Bd. VII. S. 238.

а его оправдание и смысл: поэтому она должна со спокойной совестью принимать жертву бесчисленного множества людей, которые ради нее становятся неполными людьми, рабами, орудиями. Она должна проникнуться убеждением, что общество должно существовать не ради самого общества, а единственно в качестве фундамента и подмостков, на которых высший род существ мог бы подняться к высшей своей задаче. Таковы жадные до света вьющиеся растения на острове Яве, известные под названием *Sipo Matador*; они своими ветвями обвивают дуб до тех пор, пока, наконец, поднявшись над ним, но опираясь на него, они в свободном свете не распустят своего венца, выставляя напоказ свое счастье*.

XVIII

Не такова господствующая тенденция нашего времени. Характеристическая черта нашей эпохи — необыкновенно быстро совершающаяся демократизация общества. Все сословные различия стираются и уничтожаются; люди становятся совершенно *подобными* друг другу; в борьбе за существование человек обыкновенный, тот, который ничем не отличается от прочих, берет верх; напротив, люди утонченных дарований, выдающиеся, редкие экземпляры, остаются непонятыми, изолированными и гибнут в своем одиночестве. Нужны чудовищные силы, чтобы задержать этот естественный процесс уподобления (*progressus in simile*), превращения человечества во что-то обыкновенное, посредственное, стадообразное и пошрое!** В общем, тут ничто не помогает: человечество не может двигаться вспять подобно раку; оно должно шаг за шагом идти вперед по пути упадка, — в этом заключается сущность современного «прогресса»; всякие попытки воспрепятствовать этому движению могут привести только к тому, что оно, подобно запруженной реке, скопит и сосредоточит свои силы, чтобы потом прорваться с еще большей энергией***.

Перебирая все возможные слои современного общества, Ницше всюду видит одну и ту же безотрадную картину всеобщего упадка. Рабочий класс совершенно обезличен: рабочие не почитают для себя стыдом играть роль винтиков машины и

* *Jenseits von Gut und Böse*, § 258. Bd. VII. S. 236—237.

** *Ibid.*, § 268. S. 255.

*** *Götzendämmerung*. Bd. VIII. S. 153.

как бы восполнять собою пробелы человеческой изобретательности: им не внушает отвращения мысль, будто сущность их страданий, их безличное рабство может быть уничтожено повышением платы. Мало того, они слушаются тех теоретиков, которые учат, что позор рабства может быть обращен в добродетель путем увеличения этой безличности в машинном производстве современного общества. Их низость доходит до того, что они соглашаются на определенное вознаграждение перестать быть личностями и превратиться в винтики. Между тем, никакая плата не в состоянии вознаградить рабочего за утрату его внутренней ценности.

Надежды на социалистический строй будущего безумны и бессмысленны, ибо в тот день, когда рабочий перестанет быть рабом капиталистов, он все-таки будет рабом революционной партии, рабом нового государства, машины*. Значение труда сводится к тому, что он *убивает личность в рабочем*. С этой точки зрения становится понятным современное прославление труда: в основе его лежит страх *перед личностью*. В сущности, теперь все чувствуют, что тяжелый, изнурительный труд, продолжающийся с утра до вечера, действительно всякой полиции, так как он служит уздой для каждого: он сдерживает развитие разума, потребностей, чувства независимости, ибо он затрачивает огромное количество нервной системы, отвлекая ее от размышления, дум, мечтаний, забот, любви и ненависти. Он не ставит перед человеком никакой цели, доставляет ему дешевое и постоянное удовлетворение. Поэтому в обществе, где идет постоянный, усиленный труд, живет безопасно; а безопасность и есть то божество, на которое молится современный человек! И вдруг, о ужас! Как раз рабочий стал опасным! Опасные личности кишмя кишат. И за ними скрывается величайшая из всех опасностей, *индивидуальность***.

Рабочий вопрос, который во всем своем грозном величии стоит в настоящее время перед человечеством, есть результат господствующей тенденции нашей эпохи — стремления ко всеобщей нивелировке и бессловности. Чтобы сохранить существующий общественный строй, следовало бы воспитать в рабочем китайский темперамент — тип трудолюбивого и невзыскательного муравья. Вместо того, что же сделало современное общество: оно стерло сословные грани и в корне уничтожило все те инстинкты, в силу коих рабочий становится возможным как

* Morgenröthe, § 206. Bd. IV. S. 203—205.

** Ibid., § 173. S. 169—170.

класс, становится возможным для себя самого в этом качества. Рабочие были призваны к военной службе, им было дано право ассоциаций, политическое право голоса. Что же удивительно-го, если в настоящее время рабочий видит в своем состоянии бедствие, или, выражаясь нравственным языком, — *неправду*. «Но опять-таки спрашивается, чего же мы, наконец, хотим? Если мы желаем цели, то мы должны желать и средств; если мы хотим иметь рабов, то мы будем дураками, если станем воспитывать в них господ» *.

Сами господа в настоящее время вряд ли многим лучше рабов. Если мы заглянем в среду людей обеспеченных, образованных, то здесь точно так же мы увидим картину упадка, принижения умственных интересов и всеобщего измельчания личности. Современное общество заражено американизмом; есть что-то дикое в той алчности к золоту, которая характеризует современных американцев и все в большей степени заражает современную Европу. Все чаще и чаще начинает встречаться тип человека, поглощенного всецело денежными делами: в погоне за наживой он не знает покоя; он стыдится отдыха, испытывает угрызения совести, когда мысль отвлекает его от текущих забот дня. Мы постепенно привыкаем думать с часами в руках; мы завтракаем с биржевым листком перед глазами; мы живем, как будто боимся упустить минуту для какого-либо важного дела. Страх перед бездельем, непрерывная тревога накопления богатств и заботы о хлебе насущном грозят убить всякое образование и высший вкус. Мы постепенно утрачиваем чувство формы, чутье к мелодии и ко всему прекрасному. В отношениях между людьми господствует деловитость и рассудочная ясность; мы разучились радоваться жизни; мы считаем за добродетель «сделать возможно больше в возможно меньшее время». Когда мы тратим время на прогулку, беседу с друзьями или на наслаждение искусством, мы уже считаем нужным оправдаться «необходимостью отдыха» или «потребностями гигиены». Скоро самая склонность к созерцательной жизни войдет в презрение. Насколько возвышеннее было настроение древних! Древние греки полагали цель жизни в созерцании; только война и созерцательная жизнь считались у них достойными свободного; напротив, труд признавался занятием рабским, достойным презрения **.

* Götzendämmerung. Bd. VIII. S. 153.

** Die fröhliche Wissenschaft, § 129. Bd. V. S. 249—250.

Наш век ставит себе целью сделать человека возможно полезным; для этого нужно прежде всего наделить его добродетелями непогрешимой машины: он должен выше всего ценить минуты «машинально полезного труда». Главным камнем преткновения при этом служит, конечно, скука, связанная с подобного рода деятельностью. Чтобы превратить человека в «полезную машину», надо приучить его к скуке, сообщить ей даже особую прелесть; в этом и заключалась доселе задача современной школы. Эта школа заставляет нас учиться именно тому, что нас вовсе не касается, видеть в этой якобы «объективной» деятельности наш долг, ценить долг независимо от удовольствия, — в этом ее «неоцененная заслуга»! Поэтому филолог был доселе воспитателем по преимуществу, ибо его деятельность являет собою классический образец монотонности, доходящей до грандиозных размеров. У него юношество научается тому машинальному исполнению обязанностей, которое является необходимым качеством будущего чиновника, супруга, раба какого-нибудь бюро, читателя газет и солдата*.

XIX

Наши умственные способности истощены: немудрено, что наш век характеризуется отсутствием какого бы то ни было оригинального стиля. В нашем бессилии создать что-либо новое, самобытное в области искусства, философии и морали, мы обращаемся к прошлому, заботливо собирая обломки отживших культур. Отсюда-то *преобладание историзма*, исторического интереса, которое отличает современность. Прежние эпохи — древность, средние века, эпоха Возрождения, — обладали своеобразным стилем в архитектуре, скульптуре, во всей вообще их умственной жизни; напротив, современность есть по преимуществу эпоха подражания и сравнения всех возможных стилей, нравов, мировоззрений, культур**. Она представляет собою какой-то пестрый карнавал — смешение костюмов всех возможных времен, символов веры, моралей и религий***. Современный человек подобен тем планетам, которые заимствуют свой свет не от одного, а от нескольких светил; в нашей деятельности господствует не одна, а несколько различных мора-

* Der Wille zur Macht, § 406. Bd. XV. S. 431—432.

** Menschliches, Allzumenschliches, § 23. Bd. II. S. 40—41.

*** Jenseits von Gut und Böse, § 223. Bd. VII. S. 176.

лей: оттого наши действия окрашиваются в разнообразные краски, и мы нередко совершаем пестрые поступки*.

Нет той духовной пищи, которую бы не переваривал современный человек: в этом заключается его гордость; но он принадлежал бы к высшему разряду существ, если бы он был лишен этой способности: *человек всеядный* вовсе не есть самая утонченная разновидность человека**. Всё это смещение разнородных культур, весь наш «исторический смысл», которым мы так хвалимся, составляет последствие того полуварварского состояния, в которое погрузилась Европа вследствие демократического смешения сословий и рас. Впервые в девятнадцатом столетии исторический смысл стал чем-то вроде «шестого чувства» образованного человека: этот смысл означает собою чутье и вкус ко всему на свете или, что то же, — отсутствие изысканного и благородного вкуса, плебейскую любознательность. Что такое бог современного искусства, Шекспир, как не сочетание всех возможных вкусов: это — такое соединение испанского с мавританским и саксонским, от которого древние афиняне — современники Эсхила — умерли бы со смеха. А мы, напротив, наслаждаемся этой дикой пестротой, этой смесью нежного, грубого и искусственного как высшим родом искусства; мы не гнушаемся дышать одним воздухом с английскою чернью — той атмосферой, которою живет творчество Шекспира. Недостаток вкуса составляет оборотную сторону нашей восприимчивости и отзывчивости***.

Будучи смешанным существом, современный человек есть вместе с тем что-то недоделанное, обрывок и начаток чего-то. Наше время как никакое другое характеризуется развитием специальности: вследствие колоссального роста разнообразных отраслей знания образование становится все менее и менее общим: оно получает характер отрывочный; природы богатые и глубокие уже не находят себе подходящих воспитателей. Человек-дробь, односторонний наблюдатель с высокомерными претензиями, — вот современный культурный тип. Нынешние университеты стали настоящей школою принижения умственного уровня****.

Не одни только ученые специалисты, — большинство людей представляют собою как бы обломки, части человека; чтобы

* *Jenseits von Gut und Böse*, § 215. Bd. VII. S. 170.

** *Morgenröthe*, § 171. Bd. IV. S. 168.

*** *Jenseits von Gut und Böse*, § 224. Bd. VII. S. 176—179.

**** *Götzendämmerung*. Bd. VIII. S. 111.

получить человека *целостного*, надо сочетать их воедино. Целые эпохи, целые народы являют собою образцы такого одностороннего развития; все эти низшие человеческие типы суть как бы предварения и прелюдии к высшему: они в своей совокупности подготавливают появление тех синтетических личностей, которые, подобно верстовым столбам, показывают, насколько человечество ушло вперед в своем движении *.

В «Заратустре» мы находим ту же мысль в следующем образном выражении. Однажды, будучи окружен калеками и увечными, Заратустра обращается к ним с такою речью: «У одного нет глаза, у другого — уха, у третьего — ноги; иные потеряли язык, нос или голову. Но это еще далеко не худшее из того, что я видел у людей.

Я вижу и видел нечто худшее и подчас до того ужасное, что не обо всем могу говорить, а кое о чем должен молчать; я видел людей, коим недостает решительно всего, но вместе с тем *чего-нибудь одного* у них слишком много, например, таких людей, которые суть только огромный глаз, или огромная морда, или огромное брюхо, вообще, что-нибудь огромное, — таких я называю калеками навыворот.

Поистине, мои братья, я брожу среди людей, как среди частей и органов человека. Всего страшнее для моего взора то, что я вижу человека раздробленным на куски и разбросанным, словно на поле сражения или на бойне» **.

Слова эти относятся к самым разнообразным человеческим типам — к современным художникам и ремесленникам, односторонне развившим в себе какую-нибудь одну способность, к специалистам всех отраслей, но в особенности — к ученым. В каждом «специалисте», — говорит Ницше, — поражает некоторая ограниченность точки зрения, преувеличенная оптика того уголка, где он сидит, и — его горб — такой есть у каждого специалиста. Во всякой ученой книге отражается кривая душа, ибо всякое ремесло искривляет! Всякое мастерство на свете приобретается дорогою ценою: кто хочет в совершенстве владеть своим ремеслом, тот должен в конце концов стать его жертвою. Такова именно участь ученых специалистов: они врастают в свой угол, теряют равновесие, становятся тощими, угловатыми во всем, кроме чего-нибудь одного ***. Их исключительно кабинетная жизнь влечет за собою утрату восприим-

* Der Wille zur Macht, § 475. Bd. XV. S. 482.

** Also sprach Zarathustra. Bd. VI. S. 204—205.

*** Die fröhliche Wissenschaft, § 366. Bd. V. S. 318—320.

чивости и умственной свежести. «Если притронуться к ним руками, — говорит Заратустра, — то они испускают пыль, подобно мешкам с мукою; и то бы мог подумать, что эта пыль происходит от хлебного зерна, от благодати и золота полей». «Они — хорошие часовые механизмы; только надо заводить их вовремя; тогда они без обмана показывают время и при этом скромно постукивают. Они работают подобно мельницам и ступкам, только надо подбрасывать им зерно! Они прекрасно умеют размалывать зерно на мельчайшие части и превращать его в белую пыль» *.

Все эти качества ученого выдают в нем тип неблагородный, демократический: у него нет доблестей власть имеющих, господствующих, самодовлеющих людей. Его добродетели — прилежание, терпение, усидчивость, покорность дисциплине, привычка считаться с другими — *себе равными*, избличают в нем существо зависимое и стадное **. Оттого-то Заратустра не выносит ученых. «Слишком долго, — говорит он, — моя душа голодала за их трапезу; для меня познание не есть как для них — щелканье орехов» ***.

В современном развитии специальных знаний в ущерб общим философским интересам Ницше видит проявление вульгарных тенденций века. «Объявление независимости ученым человеком, его освобождение от философии представляет собою одно из тончайших проявлений демократического склада и нескладицы». «Долой всяких господ!» — так хочет и здесь плебейский инстинкт; после того, как наука перестала быть «работою богословия», высокомерие и неразумие ученого человека хочет в свою очередь диктовать законы философии, господствовать над нею. Мало того, ученые сами хотят быть философами. Всего чаще у ученых можно заметить пренебрежительное отношение ко всякой вообще философии в связи с рабскою зависимостью от *какого-либо одного философского учения*, которое служит для ученого предметом безотчетной, наивной веры.

Такому разочарованию в философии в значительной мере способствовали сами современные философы с их отсутствием творчества и понимания великих синтетических задач мысли. В особенности те «смешанные люди», которые называют себя позитивистами или «философами действительности», способны вселить опасное недоверие в душу молодого ученого. В лучшем

* Also sprach Zarathustra. Bd. VI. S. 184.

** Jenseits von Gut und Böse, § 206. Bd. VII. S. 148—149.

*** Also sprach Zarathustra. Bd. VI. S. 183.

случае эти философы суть сами «специалисты», ученые: не будучи на то способны, они взялись за царственные задачи философии. И вот, они теперь мстят за свое бессилие, проповедают словом и делом недоверие к философии*.

Демократизация и связанное с нею опошление мысли сказывается не только в упадке современных философских систем, но и в искажении самой научной мысли, ибо в основных своих определениях положительные науки находятся в неизбежной зависимости от философии. Ницше указывает следы демократизма в социологии**, биологии*** и даже в физике****.

Словом, во всех сферах умственной и нравственной жизни с невероятной быстротой совершается один и тот же процесс — падения культуры. Чем оно обуславливается? В частности, что способствует падению культуры немецкой? Прежде всего — то, что высшее образование потеряло значение привилегии, — в этом состоит демократизм образования общедоступного, всеобщего. При этом не следует забывать, что привилегии по воинской повинности прямо вынуждают переполнение высших школ, иначе говоря, — их гибель. Теперь в современной Германии никто не может давать своим детям аристократического воспитания: все высшие школы с их учителями, учебными планами и целями, приспособлены к самой двусмысленной посредственности*****.

XX

Обыкновенно, в опровержение всяких толков об упадке культуры указывают на колоссальный прогресс государственного начала. В глазах Ницше, как раз наоборот, именно рост государства служит частью симптомом, частью же причиной упадка, ибо государство выражает собою коллективное, *стадное* начало. Культура и государство суть антагонисты: государство может преуспевать только в ущерб культуре, культура же — в ущерб государству. Все великое в культурном смысле чуждо политике; наоборот, государство, достигши могущества, перестает быть центром культурной жизни. Умственная жизнь

* *Jenseits von Gut und Böse*, § 204. Bd. VII. S. 143—146.

** *Götzendämmerung*. Bd. VIII. S. 148.

*** *Genealogie der Moral*. Bd. VII. S. 371—372.

**** *Jenseits von Gut und Böse*, § 22. Bd. VII. S. 35.

***** *Götzendämmerung*. Bd. VIII. S. 113.

процветала в Германии в начале XIX столетия, когда последняя была политически ничтожна; после политического объединения Германии центр культурного движения перенесся в побежденную Францию *. С этой точки зрения Заратустра учит, что государство есть «смерть народов», учреждение для «лишних людей»: тип истинного, «не лишнего» человека начинается там, где кончается государство **.

Какова общественная жизнь, таковы и политические теории. Они дают формулы извращенным инстинктам выродившегося европейского общества. В чем заключаются основные стремления социализма? Это — во всех отношениях фантастический младший брат отживающего деспотизма. Он требует для себя такой полноты государственного могущества, которое оставляет далеко за собой все прошлое деспотизма; он стремится прямо к уничтожению индивидуальности: последняя представляется ему какою-то неуместною роскошью в природе; и вот, социализм хочет превратить индивида в целесообразный орган общежития. Самое могущество цезарей оказалось бы далеко не достаточным для этой цели, ибо социализм требует небывалого еще доселе верноподданнического преклонения всех граждан перед неограниченной властью государства ***.

В основе учений либеральных лежит та же сущность. Либеральные учреждения «подкапывают» стремление личности к могуществу, уравнивают холмы и долины, делают людей маленькими, трусливыми и жадными к наслаждениям: в них торжествует стадное животное. Либерализм — не что иное, как превращение в стадо. Народы, которые чего-нибудь стоят и стоили, никогда не достигали своего величия при либеральных учреждениях: великая опасность вырабатывала из них нечто достойное уважения, — та опасность, в которой пробуждается наша сила, наша воинственная доблесть и наш ум: либеральные учреждения, раз они достигнуты, губят высшие качества человеческой природы именно потому, что они создают атмосферу всеобщей безопасности ****. Все современные политические учреждения, конституции и теории, от либерализма до анархизма, выражают собою различные стороны одного и того же упадка; все они сближаются между собою в общей приверженности к идеалу «автономного стада» и в общей вражде про-

* Götzendämmerung. Bd. VIII. S. 111—112.

** Also sprach Zarathustra. Bd. VI. S. 69—72.

*** Menschliches, Allzumenschliches, § 473. Bd. II. S. 350—351.

**** Götzendämmerung. Bd. VIII. S. 149—150.

тив всякого другого общественного устройства, покоящегося на противоположности рабов и господ*.

Общая мечта демагогов есть счастье зеленого пастбища для всех, со спокойствием, безопасностью, удобством и облегчением жизни для каждого; их любимое учение — «равенство прав» и «сострадание ко всем страждущим»; самое страдание с их точки зрения есть нечто такое, что следует уничтожить. А мы, говорит Ницше, напротив, думаем, что растение «человек» всего сильнее растет ввысь при противоположных условиях: для этого опасность его положения должна возрасти до чрезвычайности. Жестокость, насилие, рабство, опасность на улице и в сердце, стоицизм, искусство искушения и чертовщина всякого рода, хищное и змеиное в человеке — вот те качества, которые по преимуществу служат возвышению человеческого рода**.

В основе политических идеалов нового времени, как и в основе морали сострадания, лежит по Ницше все тот же источник — восстание рабов против господ. В его глазах демагогия нового времени как нельзя лучше олицетворяется образом Руссо, который был идеалистом и вместе с тем — канальей, проповедником равенства из злобы и зависти ко всему, что выдается над общим уровнем***.

В конце концов весь этот демократизм представляет собою историческое продолжение той идеализации слабых, «немоцных мира сего», которая началась еще в христианстве. Христианство впервые возвестило равенство всех перед Богом! «Первый и последний христианин, — говорит Ницше, — восстает в угоду низшему инстинкту против всего привилегированного: он живет и борется из-за равных прав»****. Христианин и анархист — в одинаковой мере — декаденты. Христианин осуждает и хулит мир под давлением того же инстинкта, который заставляет социалистического рабочего хулить, клеветать и осуждать современное общество. Самый «страшный сад» есть услада ожидаемой мести; это — та же революция, о которой мечтает социалистический рабочий, хотя и отодвинутая в мысли на срок более отдаленный*****.

Измельчание и вырождение в современной Европе дошло до того, что самый тип человека независимого, повелителя, мало-

* *Jenseits von Gut und Böse*, § 202. Bd. VII. S. 136.

** *Ibid.*, § 44. Bd. VII. S. 64—65.

*** *Götzendämmerung*. Bd. VIII. S. 161—162.

**** *Der Wille zur Macht*, § 46. Bd. VIII. S. 280.

***** *Götzendämmerung*. Bd. VIII. S. 142.

помалу исчезает. Европа находится под обаянием общераспространенного предрассудка, будто человек стадный, *послушный* есть единственный дозволенный тип человека. Поэтому сами правители, вынужденные повелевать другим, испытывают при этом угрызения совести: чтобы быть в состоянии повелевать, они должны прибегать к самообману. В этом и заключается то, что Ницше называет «лицемерием повелевающих». Давая приказания, правители притворяются, будто они приказывают не от своего имени, будто они сами при этом подчиняются велениям более древним, например, заветам предков, предписаниям конституции, закона, права и даже — Бога: они хотят всех уверить, будто и сами они следуют правилам стадной мудрости в качестве «первых слуг народа» или «орудий общего блага». Самый конституционный образ правления нынешних государств проникнут тем же духом: нынешний парламентаризм представляет собою попытку заменить истинных, врожденных повелителей коллективной мудростью многих стадных людей*.

XXI

Социальная философия Ницше, как и его нравственное учение, проникнута отвращением к человеку. Чем объясняется это отвращение, спрашивает он себя, «ведь безо всякого сомнения, мы страдаем о человеке? Причиной тут служит не страх, а скорее то, что *нам уже нечего бояться* от человека: человек — червь занял весь первый план и кишмя кишит; человек ручной и безнадежно посредственный уже научился видеть в себе человека высшего, конечную цель, вершину и смысл истории**.

В этом мрачном освещении Ницше видит не только настоящее, но и прошлое человека. «Когда мой взор обращается от настоящего к прошлому, — говорит Заратустра, — он находит там все то же самое: разрозненные части, органы человека, но людей он не видит. Настоящее и прошлое на земле, братья мои, это для меня самое невыносимое; я не знал бы, как мне и жить, если бы я не был ясновидцем будущего»***.

* *Jenseits von Gut und Böse*, § 199. Bd. VII. S. 130; cp.: *Nachträge zum Zarathustra*, § 714. Bd. XII. S. 367; *Die fröhliche Wissenschaft*, § 174. Bd. V. S. 186.

** *Zur Genealogie der Moral*. Bd. VII. S. 324.

*** *Also sprach Zarathustra*. Bd. VI. S. 205.

Утешением для Ницше служит то, что он видит в настоящем переход к лучшему будущему. «Ясновидец, хотящий, человек будущего и как бы мост к будущему, но вместе с тем, увы, как бы калека на этом мосту, — таков Заратустра» *. Залог того лучшего будущего, которое предвидит Заратустра, заключается в самом процессе вырождения современного человечества. Этот ужасающий упадок представляет собою необходимое предшествующее того великого роста, который предстоит человечеству. Когда старое крошится и погибает, это значит, что нарождается новая, высшая форма существования. Самые страдания, симптомы упадка предзнаменуют эпохи усиленного движения вперед. Когда растет высший человек, то должна расти вместе с тем и обратная его сторона, человек обыденный, низший: для возвышения редких, исключительных экземпляров необходим контраст **. С этой точки зрения вырождение человечества должно представиться в новом освещении. Падение, упадок, вырождение, не есть что-либо заслуживающее осуждения; это — необходимое последствие самой жизни и ее роста. Явление «декадентства» так же необходимо, как и всякое восхождение жизни, всякое поступательное движение: не в наших силах его остановить. Напротив, разум хочет его оправдания ***.

Оправдание заключается в том, что для высшего рода существ необходимы низшие — в качестве орудий и пьедестала: точнее говоря, для господ необходимы рабы. Умаление человека в течение долгого времени должно считаться единственной целью истории: только этим путем может создаться тот широкий и прочный фундамент, на котором будет красоваться более сильная разновидность человека ****.

С этой точки зрения следует не задерживать, а, напротив того, ускорять происходящий в Европе процесс всеобщего уравнения. Как только этот процесс придет к концу, измельчавшее человеческое стадо само собою попадет в руки сильных людей — его естественных господ и повелителей. Ибо, чем больше мельчает масса, тем больше возрастает пропасть между нею и высшею разновидностью человека; тем значительнее, следовательно, становится перевес силы на стороне последней.

* Ibid.

** Der Wille zur Macht, § 71, 475. Bd. XV. S. 70, 481.

*** Ibid., § 72. S. 71.

**** Ibid., § 388. S. 415.

Оправдание толпы заключается в ее служении высшему роду властителей, которые без нее не могли бы исполнить своей задачи. Задача господствующей расы заключается вовсе не в том только, чтобы править: ее цель — не в управляемых, не в низших, а в ней самой, в ее собственной жизненной сфере: здесь она должна быть явлением избытка силы, красоты, мужества, высшей культуры и манеры. Это — самоутверждающаяся и жизнерадостная порода людей, которая может позволить себе всякую роскошь, достаточно сильная, чтобы не нуждаться в тирании нравственных заповедей, достаточно богатая, чтобы не быть бережливой и педантичной, — по ту сторону добра и зла. Это — как бы оранжерея, наполненная редкими и изысканными растениями*.

Таким образом, современное развитие человечества приводит к двоякому результату: оно готовит тип человека-машины: оно стремится превратить человечество в необозримую систему колес и рычагов, прилаженных друг к другу и приспособленных к общей цели производства. Готовя, таким образом, прекрасные орудия эксплуатации, современная цивилизация тем самым подготавливает условия существования для нового типа эксплуататоров. Современное машинное производство доводит эксплуатацию человека человеком до максимума: эта эксплуатация не исчезнет, а найдет себе оправдание в будущем, когда народится новая знать, достойная господствовать над низшими**.

Между «господами» и «рабами» найдут себе место и люди средних дарований: высшая культура может стоять только на широком основании крепко сплоченной посредственности. Для нее прежде всего необходимы ученые; наука же никогда не была занятием аристократическим: она не мирится с исключительными дарованиями гения, но вместе с тем она не есть и дело массы: она — как раз по плечу среднему типу людей. Чтобы вести торговлю и ворочать капиталами, опять-таки нужны люди с буржуазными наклонностями, иначе говоря, — люди средних дарований***.

Раз высшая культура не может обойтись без рабов, представляется необходимою и желательною та мораль, которая воспитывает в человеке качества орудия. Я объявил войну христианскому идеалу, говорит Ницше, вовсе не с тем, чтобы его уничтожить, а для того, чтобы положить конец его тирании и

* Der Wille zur Macht, § 386. Bd. XV. S. 414.

** Ibid., § 390. S. 420—421.

*** Ibid., § 389. S. 418—419.

очистить место для других, более могущественных идеалов. Само по себе дальнейшее существование христианского мировоззрения даже в высшей степени желательно. «Нам, имморалистам, нужна сила морали: наше стремление к самосохранению требует, чтобы противники остались при своих силах; оно только хочет — господствовать над ними»*. С точки зрения Ницше правило является необходимым условием существования исключений**. Чтобы высшие люди были совершенными господами, необходимо, чтобы масса была совершенным стадом.

XXII

После всего того, что было уже сказано о внутренних противоречиях нравственной философии Ницше, критика его социального и политического учения может свестись к немногим замечаниям. Здесь мы находим те же противоречия, тот же двойственный масштаб ценностей.

Двойственным представляется прежде всего то понятие «упадка», под которое Ницше подводит все современное ему общественное развитие. «Упадок» в его устах означает то отпадение от известной нормы биологического совершенства, достигнутой когда-то в прошлом, в эпоху процветания «белокурой бестии», то отклонение от идеала высшей разумности, достижимой только в будущем. Вследствие этого одни и те же факты понимаются у Ницше то как признаки упадка, то как проявления новой восходящей жизни, высшей культуры.

Таково, например, *его отношение к сознательной жизни*. Развитие сознания всегда связано с усиленным развитием нервной системы: усиленная мозговая деятельность обыкновенно идет в ущерб развитию мускулов. Будучи орудием общения между людьми, сознание вместе с тем усиливает потребность в таком общении. Жить сознательно — значит жить в атмосфере, общей всем людям. На этом основании Ницше видит в сознании *проявление стадного начала*. «В конце концов, — говорит он, — возрастающее сознание есть опасность: кто живет среди сознательных европейцев, тот понимает, что оно — болезнь»***. С другой стороны, в глазах Ницше — *высшая сознательность есть печать гения*, то, что возвышает личность над состоянием вырождения и упадка. Сознание, таким образом,

* Ibid., § 409. S. 434.

** Ibid., § 404. S. 431.

*** Die fröhliche Wissenschaft, § 354. Bd. V. S. 290—294.

есть для нашего философа то признак зависимости и слабости, то проявление избытка силы и превосходства: с одной стороны, оно возводит человека в достоинство личности; с другой стороны, оно есть именно то, что обезличивает.

Противоположности упадка и возвышения жизни, как мы видели, соответствует у Ницше противоположность аристократизма и демократизма. Нетрудно убедиться, что и здесь мы имеем дело с понятиями по существу противоречивыми и двусмысленными. Демократизм у нашего писателя является то синонимом слабонервности, дряблости, вообще физиологического вырождения, то синонимом умственного ничтожества. Точно так же и аристократизм означает то превосходство расы, более крепкой нервами и мускулами, то превосходство людей, исключительно одаренных. Самое немецкое слово «*vornehm*», которое Ницше употребляет для обозначения всего аристократического, — слово, не поддающееся точному переводу, — есть термин двусмысленный по существу: оно может означать и знатность рода, и всякое другое превосходство человека над человеком. Тот общественный тип, который служит у Ницше мерилom для оценки всех существующих форм человеческого общения, соединяет в себе противоположные черты аристократии расовой и аристократии умственной, культурной. В его изображении «знать будущего» соединяет в себе качества хищного зверя, который пожирает «ягнят», и мудреца, который законодательствует по праву разума.

С этим связывается у Ницше двойственность правовых понятий. Владычество аристократии у него оправдывается требованиями «истинной справедливости», при чем эта «справедливость» то отождествляется с правом силы, то, напротив, противопоставляется ему. Когда идет речь об эксплуатации низших высшими, Ницше находит, что она справедлива, ибо она естественна: она составляет результат физиологической необходимости. Тут, следовательно, *право сильнейшего признается безо всяких ограничений*. Напротив, когда государство пожирает личность, когда чернь ниспровергает меньшинство господ *по праву силы*, это вызывает в Ницше негодование и отвращение. Тут, следовательно, *справедливость понимается как что-то, противоположное силе*: «равным равное», говорит он, неравным неравное, вот истинное требование справедливости*.

Одним словом, в своих сужениях о человеческом обществе, действительном и идеальном, Ницше становится то на точку

* Götzendämmerung. Bd. VIII. S. 2.

зрения *чистого натурализма*, исключаящую нравственную оценку, то на точку зрения *нормативную, нравственную*. Господство знати представляется ему то как *факт*, имеющий наступить в будущем в силу непреодолимой естественной необходимости, то как повелительная норма, идеал, которому *должен* следовать человек. В своем социальном учении Ницше хочет стоять по ту сторону добра и зла; однако он предъявляет, если не ко всему обществу, то, по крайней мере, к «высшим людям» ряд этических требований: они не должны довольствоваться ролью винтиков социальной машины; они не должны жертвовать интересами умственными для интересов материальных; они не должны стыдиться господства над низшими; они не должны предаваться узкой специальности: им подобает стремиться к всестороннему гармоническому развитию всех их сил и способностей.

Социальная философия Ницше, как и вся вообще его философия, является одновременно и исканием, и отрицанием высшего смысла человеческого существования. С одной стороны, весь его протест против того, что он называет «демократизмом» и «вырождением», покоится на том предположении, что цель человечества — не в сытости, не во всеобщем довольстве: никакое материальное благосостояние не может вознаградить человека за утрату тех духовных благ, которые обуславливают его достоинство как личности, составляют его преимущество перед животными. С другой стороны, оказывается, что нет той цели, которая могла бы приподнять человека над животным миром. Бессмысленная сила, слепая, бесцельная воля могущества есть высшее и безусловное в мире! Человек — одно из проявлений этой слепой стихии: поэтому высшее, что ему доступно, есть *максимум могущества*, максимум эксплуатации, максимум господства над другими. Та пропасть между человеком и животным, которую имелось в виду воздвигнуть, снова исчезает, и высший человек оказывается в высшей мере животным, страшнейшим и злейшим экземпляром животного. А низшие должны довольствоваться более скромной ролью — животных домашних, орудий сверхчеловека.

XXIII

УЧЕНИЕ О СВЕРХЧЕЛОВЕКЕ

Мы подошли к центральной идее Ницше. Для него мысль о «сверхчеловеке» олицетворяет собою оправдание его жизни и

весь смысл его философствования. Присмотримся же внимательнее к этой мысли.

Прежде всего заметим, что она находится в теснейшей связи с изложенным уже выше учением о бесцельности всего существующего. — В мире нет цели, нет смысла; а между тем, вся жизнь человека построена на предположении какой-то конечной цели, которая оправдывает его существование. Отсюда следует, что это представление «цели» есть выражение человеческой прихоти и произвола. Отдельные люди и целые народы создают себе цели по своему усмотрению и вкусу. «До сего времени, — говорит Заратустра, — существовали тысячи целей, ибо существовали тысячи народов. Но доселе не существует еще тех оков, которые бы сковывали вместе эти тысячи: нет *единой* цели. Человечество еще не имеет цели. Но скажите, братья мои, если у человечества еще нет цели, *не значит ли это, что доселе еще нет самого человечества?*» *

Существо, лишённое цели, по тому самому мелко, ничтожно и недостойно носить имя человека. Если все те цели, которые до сего времени ставило себе человечество, оказались призрачными, то необходимо поставить перед человеком новую цель. Но нравственные воззрения, ложные в своем основании, не спасали личности от ничтожества. Крушение морали, предстоящее в непосредственном будущем, должно вызвать в обществе дальнейший процесс разложения, следовательно, дальнейшее измельчание и падение личности. Поэтому человечество более чем когда-либо нуждается в новой цели и в новой любви. Уничтожение человека должно быть остановлено новым актом творчества **.

В этом смысле Заратустра обращается к народу: «Настало время, чтобы человек поставил перед собою свою цель. Настало время человеку насадить зерно высшей своей надежды. Теперь еще почва для этого достаточно плодородна. Но она станет когда-нибудь скудною, тощею, и никакое высокое дерево не сможет возрасти на ней». «Увы, наступает время, когда человечество уже не будет в состоянии родить из себя никакой звезды! Увы, наступает время презреннейшего человека, который уже не будет в состоянии презирать самого себя!» ***

Та новая цель, которую Ницше хочет поставить перед человеком, не есть что-либо трансцендентное самому человеку, ибо

* Also sprach Zarathustra. Bd. VI. S. 87.

** Nachträge zum Zarathustra, § 673—674. Bd. XII. S. 357—358.

*** Also sprach Zarathustra. Bd. VI. S. 19.

над человеком нет иной, высшей действительности. Если над человеком нет Бога, — это значит, что сам человек должен стать для себя высшим, божественным. Единый Бог должен быть заменен множеством человеческих богов; смерть Бога есть вместе с тем воскрешение политеизма. «Божественное состоит именно в том, что есть боги, но нет Бога» *. Но обоженный человек есть вместе с тем человек преображенный, всецело отличный от нынешнего человека-карлика: должно родиться нечто, «что превзойдет величием бурю, горы и море и будем вместе с тем сыном человеческим» **.

Новую цель для человека может быть только новый человеческий, точнее говоря, новый сверхчеловеческий тип. «Слушайте, я возвещаю вам сверхчеловека, — говорит Заратустра. — Сверхчеловек есть смысл земли. Пусть ваша воля скажет: сверхчеловек да будет смыслом земли» ***. Раз сверхчеловек становится для нас высшею целью, он наполняет для нас смыслом не только мир человеческий, но и «всю землю», т. е. всю жизнь природы; если сверхчеловек есть для нас ценное по преимуществу, то все существующее должно быть оцениваемо в отношении к нему. Вся наша жизнь должна быть приноровлена к этой цели: мы должны работать и изобретать, чтобы построить жилище для сверхчеловека; мы должны готовить для него землю, животных и растения; ради него мы должны желать собственной нашей гибели ****.

«Новая цель» разом меняет освещение всей окружающей нас действительности, всего нашего настоящего и прошлого. Для человека она олицетворяет собою его задачу и вместе с тем — его оправдание. В процессе мировой эволюции каждая ступень органического мира служит переходом от низшего к высшему: все существа доселе производили из себя нечто высшее; в человеке это восхождение жизни должно продолжаться: он также должен родить из себя высшую форму существования — сверхчеловека. «Что такое обезьяна в отношении к человеку: посмешище или мука стыда! Тем же самым должен быть и человек для сверхчеловека: посмешищем или мукою стыда. Вы прошли путь от червя к человеку и в вас еще остается многое от червя. Некогда вы были обезьянами, да и сейчас

* Ibid. S. 296; Der Wille zur Macht, § 480. Bd. XV. S. 485—486.

** Nachträge zum Zarathustra, § 682. Bd. XII. S. 361.

*** Also sprach Zarathustra. Bd. VI. S. 13.

**** Ibid. S. 16.

еще человек — больше обезьяна, чем всякая другая обезьяна!» *

Человек — во всех отношениях промежуточное звено, «канат, протянутый между животным и сверхчеловеком и висящий над бездною». Велико и достойно любви в человеке — именно то, что он не есть окончательная цель, а только *мост* к сверхчеловеку, переходная, а потому — преходящая форма жизни **. Даже высшие люди нашего времени не более, как такие мосты и переходы, отцы и предки имеющего народиться сверхчеловека ***. Переход к лучшему будущему сказывается в том отвращении, которое современность внушает высшим людям, в их отчаянии и презрении к настоящему: ибо в этом отчаянии обнаруживается их влечение «к берегам иным» ****.

Что же должен делать человек, который видит в самом себе только подготовительную ступень к будущему? Он должен посвятить этому будущему всю свою мысль и волю; он не должен заботиться вместе с прочими людьми о возможно долгом сохранении и наибольшем благополучии человека; вместо того он должен видеть свою основную задачу в вопросе Заратустры: «*как преодолеть человека?*» Маленькая добродетель, мелкая житейская мудрость, мелочные заботы, муравьиная суета, жалкое довольство и «счастье большинства», — вот что предстоит преодолеть высшим людям! *****

Отсутствие конечной цели в мире равнозначительно отсутствию добра и зла в нем. Но тот, кто создает человеку цель, тем самым возвращает земле ее смысл и ее будущее. Только этим творческим подвигом человек можно вновь соделать, чтобы добро различалось от зла^{6*}. Создать цель — значит внести смысл не в одно только будущее. Созидая из человеческого материала сверхчеловека, мы тем самым создаем посмертное оправдание всем уже умершим; мы сообщаем смысл и цель их жизни и всему вообще прошедшему. Мы пересоздаем все бывшее в желанное^{7*}, долженствовавшее быть. Вместе с тем мы даем человеку счастье творчества, — то единственное счастье,

* Also sprach Zarathustra. Bd. VI. S. 13.

** Ibid. S. 16, 418.

*** Ibid. S. 411, 123.

**** Ibid. S. 418, 16.

***** Ibid. S. 16, 419.

^{6*} Ibid. S. 288.

^{7*} Ibid. S. 206; Nachträge zum Zarathustra, § 677. Bd. XII. S. 360.

которое имеет цену: все люди должны участвовать в созидании сверхчеловека и в этом находить свое счастье*.

«Сверхчеловек» олицетворяет собою нашу новую и высшую любовь, единственный предмет, достойный нашей любви и могущий удовлетворить нашу потребность в ней**. Достоинство любви не настоящее и не прошедшее, а только будущее: следует любить не ближних, а дальних***. Мы можем любить истинною любовью только *наших детей*, то лучшее, высшее человечество, которое имеет от нас родиться. Мы хотим создать новое существо, участвовать в его рождении, любить его, носить его в нашем чреве; в сверхчеловеке мы имеем цель, ради которой мы можем любить и уважать друг друга: всякие другие цели достойны уничтожения. В сверхчеловеке самое наше себялюбие находит себе оправдание, ибо оно служит признаком беременности: нынешнее человечество чревато будущим; его муки суть муки рождения****.

XXIV

В чем же заключаются те качества сверхчеловека, которые делают его для нас целью? Если бы он был существом, всецело от нас отличным, безусловно нам чуждым, мы не могли бы составить о нем никакого представления. Но, с точки зрения Ницше, *сверхчеловек есть продолжение человека*. Его качества уже таятся в нас в зародыше; мы можем судить о нем по тому человеческому материалу, из коего он имеет быть создан. «Когда я создавал сверхчеловека, — говорит Ницше, — я не мог откинуть от него ничего человеческого. Вся ваша злоба и фальшь, вся ваша ложь и невежество, все это таятся в его семени»*****. Сверхчеловек есть «синтетический человек» по преимуществу: его образ получается путем сведения в одно целое того, что есть в отдельных людях частичного и отрывочного^{6*}. Но вместе с тем в нем нет места для того, что представляется в человеке мелким и ничтожным: он олицетворяет совокупность всего,

* Nachträge zum Zarathustra, § 685. Bd. XII. S. 361.

** Ibid., § 680. S. 360.

*** Also sprach Zarathustra. Bd. VI. S. 291.

**** Ibid. S. 177, 236, 424; Nachträge zum Zarathustra, § 687. Bd. XII. S. 362.

***** Nachträge zum Zarathustra, § 692. Bd. XII. S. 362.

6* Also sprach Zarathustra. Bd. VI. S. 206.

что есть великого в человеке, тот океан, в котором должно потонуть наше презрение*.

Присматриваясь внимательнее к тем качествам, в которых Ницше видит признаки величия, зародыши сверхчеловечества, мы увидим, что это — большей частью определения, полученные *путем отрицания* среднего, обыденного человека. Обыденный человек во всем покорен обычаю; напротив, великое в человеке есть всегда «необычное», «редкое»; велик тот, кто непохож на других; но, так как эти «другие», т. е. человеческая толпа, в различные исторические эпохи обладают далеко не одинаковой физиономией, то и признаки величия в различные времена различны. В наши дни господства демократического идеала признаком величия является аристократизм: велик тот, кто не идет со всеми, кто уединяется от толпы, живет для себя, а не для других, тот, кто отклоняется от общей нормы. Если отличительным признаком обыденного человека является послушание господствующей морали, то «великий» человек стоит «вне противоположности добра и зла»: он — «преступник» по существу, ибо он разбивает все существующие скривали ценностей: вся его жизнь есть непрерывное нарушение всех тех законов, коими управляется масса; зародыш сверхчеловеческого в нем есть по преимуществу его «злоба». В противоположность «стадному человечеству» — великие суть «отшельники», «одинокие»; из них со временем вырастет тот избранный народ, который создаст из себя сверхчеловека.

В своем «Заратустре» Ницше между прочим изображает ряд типов «высших людей» нашего времени. Они еще носят на себе печать упадка — характерное отличие всего современного; но вместе с тем они уже содержат в себе зародыши имеющего родиться сверхчеловека: они — его предшественники и предки. Все они — прежде всего отрицатели, беглецы, ушедшие от современного общества, отрешившиеся от современных верований, «люди великого презрения и отчаяния». Это — прежде всего сам Заратустра, безбожник из безбожников: он не знает себе равного, ибо он отверг всякий закон, кроме собственной своей воли; всякое человеческое общество служит для него предметом отвращения; он спасается от людей в уединении своей пещеры, расположенной на высочайшей горной вершине, под снегом и льдом, среди недоступных скал. Он — враг всякого сострадания — хочет быть твердым как алмаз; но он все-таки представляет собою только пророческое явление, под-

* Also sprach Zarathustra. Bd. VI. S. 14.

готовительную ступень к сверхчеловеку, ибо он не преодолел еще в себе последнего своего греха, последнего остатка человечности — жалости к лучшим, «вышим людям».

В пещеру Заратустры стекаются посетители, — тоже «вышние люди», но, однако, стоящие ступенью ниже его: они ищут у него поучения и требуют помощи. Первым является прорицатель, «проповедник великой усталости», тип современного пессимиста. Он учит, что «все в мире безразлично, всякое стремление суетно, мир не имеет смысла, знание давит как кошмар, искание бесплодно, и нет островов блаженных». За ним идут цари, пресытившиеся властью; им тошно господствовать над чернью, быть первым среди сволочи; им противно занимать высшее положение, не будучи высшими по природе; в самих себе и в своих подданных они видят только тип человека выродившегося: они ищут того высшего человека, который достоин властвовать на земле. За царями следует «добросовестный ученый» — ученый, разочаровавшийся в своем знании. Его добросовестность не мирится с дилетантизмом: он хочет знания безусловно достоверного, точного и предпочитает ничего не знать, нежели знать многое наполовину; и он подавлен ничтожеством того, что доступно человеческому знанию. Он посвятил свою жизнь изучению мозга пиявки: это — его мир, вне коего он ничего не знает в совершенстве. Другой тип высшего человека — волшебник — художник, разочаровавшийся в своем искусстве. Он обладает даром очаровывать, обманывать других, но он не в состоянии обмануть самого себя: перед людьми он является в роли великого мага, но сам он удручен сознанием своего ничтожества и лжи своего творчества; все в нем ложь; он правдив только в своем отвращении к себе и другим, в своей тоске по недостигаемому идеалу человека великого и правдивого.

Далее Ницше изображает «последнего папу»; этот святитель утратил веру «из благочестия», потому что его религиозная потребность не нашла себе удовлетворения в его собственной религии; и вот он странствует без дела, без служения и без радости, ошеломленный известием о смерти Бога. То же разочарование и та же печаль является нам во образе «безобразнейшего из людей» — «убийцы Бога». Для него Бог прежде всего — «свидетель человеческой немощи» и как бы ее олицетворение. Бог видел всю глубину человеческого безобразия и позора: его сострадание проникало всюду, не щадило человеческого стыда, давало чувствовать человеку всю бездну его ничтожества. «Безобразнейший из людей» не вынес такого свидетеля: он умертвил Бога; это было для него актом мести.

Следующий посетитель Заратустры — добровольный нищий, так же как и другие — один из отверженных обществом. Он некогда обладал большим состоянием, но устыдился своего богатства и проникся отвращением к нынешним богатым, этой «позлащенной черни», которая хочет извлекать выгоды из всякого сора. Отвернувшись от богатых, «добровольный нищий» обратился к бедным от полноты своего сердца; но и они его не приняли: они также оказались «чернью», мелкими, завистливыми людьми, восставшими рабами. Он удалился от бедных и стал проповедовать коровам.

Последним посетителем является тень самого Заратустры, олицетворение всего его отрицания и скорби. «С тобою, — говорит ему тень, — я стремился ко всему запрещенному, худшему, отдаленнейшему: моя единственная добродетель — в том, что я не страшился никаких запретов. С тобою я разбил все то, что почитало мое сердце; я отбросил все пограничные камни и иконы; я побежал навстречу опаснейшим желанием, поднялся надо всяким преступлением. С тобою я разучился верить в слова, ценности и великие имена». Это — призрак, который бродит без радости и без цели, и Заратустра бежит от своей мрачной тени.

В итоге все те «высшие люди», которые стекаются в пещере Заратустры, сближаются между собою *в отрицании*; все это — люди, отчаявшиеся в Боге и в современном человеке: выражением их общего настроения служит обряд «поклонения ослу», кощунственная пародия на богослужение, которую они все вместе совершают в пещере Заратустры. Само по себе отрицание не может быть идеалом и целью, а потому Ницше неудовлетворен своими «высшими людьми»: они представляют собою только подготовительную ступень и предзнаменование грядущего поколения «сверхчеловеков». Заратустра ждет других, более могущественных, победоносных, прекрасных душою и телом: они должны быть «смеющимися львами». Только таких людей Заратустра может назвать своими детьми и наследниками. «Вы для меня недостаточно прекрасны и благородны, — говорит он высшим людям. — Мне нужны чистые, гладкие зеркала для моих учений; на вашей поверхности еще искажается мой собственный образ!»

Ницше пытается возвыситься над отрицательными определениями и наполнить идею «сверхчеловека» положительным содержанием; но все эти положительные черты разлетаются как дым при первом прикосновении анализа. В основе всего учения о сверхчеловеке лежит частью прикрашенное образами

отрицание, частью безысходное противоречие несовместимых стремлений.

То положительное качество, которое Ницше прежде всего ценит в сверхчеловеке, есть сила: мы видели, что он признает степень могущества единственным мерилом ценности. Если стать на эту точку зрения, то станет очевидным, что вся ценность сверхчеловека сводится *единственно к контрасту* с людьми более слабыми, с массою, с толпою. Между тем мы видели, что масса людей, с точки зрения Ницше, не только не обладает никакой ценностью, но напротив того, есть нечто заслуживающее презрения и отвращения. Если «сверхчеловек» ценен лишь по сравнению с тем, что никакой цены не имеет, то очевидно, что и сам он — ценность только воображаемая, мнимая. С космической точки зрения он — одно из ничтожнейших явлений, песчинка на земной коре, которая немного выше некоторых других песчинок.

Все значение сверхчеловека сводится к контрасту. Сам по себе он — ничто: чтобы быть чем-нибудь, для него необходимо возвышаться, красоваться *над другими*: ему нужен человеческий пьедестал, «чернь», над которой он мог бы куражиться, и зрители, перед которыми он мог бы позировать. Неужели в этом заключается «смысл земли» и «цель человеческого существования»!

Сам Ницше смутно чувствует фальшь собственной точки зрения. Для него «сверхчеловек» есть высшая форма существования. Но что может значить «высшее» и «низшее» в мире, где нет ни верха, ни низа, где отсутствует самый масштаб для определения превосходства одних форм над другими! Современные эволюционисты изображают развитие органического мира как прогрессивное движение, как переход от низших форм к высшим. На этой гипотезе покоятся и надежды Ницше на возможный переход человечества в высший тип сверхчеловека. Но вдруг он спрашивает себя, не лежит ли в основе всей гипотезы развития фальшивая и произвольная иерархия ценностей? Кто нам сказал, что переход от одной формы к другой есть переход к лучшему и высшему? Ведь в сущности можно так же убедительно доказать противоположное, т. е. что весь процесс мировой эволюции, до человека включительно, есть непрерывный упадок: человек и как раз мудрейший человек есть крайний предел самопротиворечия и заблуждения природы, ибо он — наиболее страждущее существо; самый органический мир есть продукт вырождения мира неорганического*.

* Nachtrage zum Zarathustra, § 676. Bd. XII. S. 359.

Стать «по ту сторону добра и зла», как этого хочет Ницше, значит отрешиться от всяких ценностей: с этой точки зрения один человек не выше и не ценнее другого, ибо все люди, как и все вообще явления природы, одинаково бесценны. Казалось бы, если так, о «сверхчеловеке» не может быть и речи. Между тем, «сверхчеловек» есть центральное понятие философии Ницше: он — именно то, что придает красоту, смысл и привлекательность всей картине мировой жизни. Как же, спрашивается, могло произойти это превращение безразличного в прекрасное, ценное.

Сам Ницше разоблачил свою тайну в следующем поэтическом образе.

«Эта гора сообщает красоту и значение всей местности, над которой она господствует. Сказавши это себе в сотый раз, мы имеем неблагоразумие и неблагодарность думать, что именно она, источник этого очарования, должна быть очаровательнейшей частью местности; мы свершаем восхождение и испытываем разочарование. Внезапно для нас исчезает волшебство, украшавшее как гору, так и местность! Мы забыли, что многое благое и великое представляется таковым только с известного расстояния, притом непременно снизу, а не сверху, — только при этом условии оно может на нас действовать. Быть может, среди окружающих ты знаешь людей, которые должны смотреть на себя с известного расстояния, чтобы находить себя вообще сносными или привлекательными и дающими силу» *.

В этих строках, написанных за два года до составления «Заратустры», Ницше не имел в виду «сверхчеловека»; и однако, в них — весь секрет последнего. Если посмотреть на него сверху, то он разоблачится перед нами во всей своей пустоте и бессодержательности. Чтобы видеть в нем «красу и смысл жизни», — для этого нужно смотреть на него снизу, в известном отдалении и искусственной перспективе. «Сверхчеловек» представляет собою бьющее на нервы и эффектное зрелище; но нетрудно убедиться, что весь эффект достигается путем оптического обмана.

Общий смысл целого ряда определений «сверхчеловека» сводится к отрицанию человека и человечности. Признавая в Наполеоне I воплощение своего идеала, Ницше прямо говорит, что он был «синтезом сверхчеловека и нечеловека» **. Сочетание таких качеств — как необычайная мощь и необычайная

* Die fröhliche Wissenschaft, § 15. Bd. V. S. 54—55.

** Zur Genealogie der Moral. Bd. VII. S. 337.

бесчеловечность — заставляет его видеть «сверхчеловека» и в Цезаре Борджиа *. Спрашивается, что же может быть привлекательного в человеке хищнике, эксплуататоре, жестоком, не ведающем жалости?! Сама по себе бесчеловечность может внушать только отвращение; но в известной обстановке она может произвести на нас некоторый театральный эффект: по контрасту с мелкими воришками и стадными животными, носящими человеческий образ, крупный хищник может показаться нам львом; жестокость, если мы будем постоянно сопоставлять ее с дряблостью, слабонервностью и изнеженностью, сойдет в конце концов за «твердость алмаза»; безжалостность будет рано или поздно принята нами за «силу воли», медный лоб за благородный металл, а красивые слова — за философию. Сам Ницше говорит: *un monstre gai vaut mieux qu'un sentimental ennuyeux* **¹³.

Философия Ницше представляет собою протест против измельчания и вырождения современного человека; но именно в этом вырождении кроется один из источников ее колоссальной популярности. Нам наскучили «хмурые люди», бесконечной вереницей проходящие перед нами. Наши нервы утомлены однообразною картиною окружающей нас житейской пошлости, и наш выродившийся вкус жаждет сильных ощущений! «Сверхчеловек» доставил нам зрелище, которое нас развлекло и как будто наполнило на время один из пробелов нашего существования. Но теперь мы довольно развлеклись, и пора сорвать с него маску.

Одно из основных положений Ницше заключается в том, что в мире нет ничего, что было бы ценным само по себе. Отсутствие абсолютных ценностей должно быть восполнено творчеством: иначе жизнь становится невыносимою ***. «Сверхчеловек» с точки зрения самого Ницше — не более, как поэтический вымысел, ценность выдуманная, сочиненная для того, чтобы скрасить жизнь. Его Заратустра говорит, что он не мог бы помириться со своим человеческим существованием, если бы человек не был поэтом и гадателем ****. Но поэзия, по Ницше, есть атмосфера лжи; все поэты лгут, ибо они привносят в мир несуществующую красоту; в качестве поэта лжет и сам Заратустра. «Поистине, — говорит он, — нас (поэтов) вечно влечет

* *Götzendämmerung*. Bd. VIII. S. 145—148.

** *Der Wille zur Macht*, § 16. Bd. XV. S. 32.

*** *Nachtrage zum Zarathustra*, § 675. Bd. XII. S. 358.

**** *Also sprach Zarathustra*. Bd. VI. S. 206.

кверху — в царство облаков; на облака сажаем мы наши пестрые чучела и называем их тогда богами и сверхчеловеками. Они как раз достаточно легки для этих стульев, все эти боги и сверхчеловеки». И несколько далее: «Устал я от поэтов»*.

Кажется, трудно злее посмеяться над той заветною мечтою Ницше, которая олицетворяла для него смысл его существования: и, однако, мы имеем здесь его подлинное изречение. За невозможностью наполнить жизнь действительным содержанием ему оставалось только *казаться*, позировать перед другими и любоваться самим собою. Его Заратустра играл для него роль зеркала, украшенного изображением его собственной личности. В нем Ницше хотел воплотить идеал своего собственного величия; но сам же он и развенчал это величие: от него самого мы узнаем, что в великом человеке он видит «всегда только актера своего идеала»**. И в самом деле, в каждом слове, в каждом движении Заратустры чувствуется, что он разыгрывает роль, в которую сам он плохо верит.

Прежде всего он — *творец, учитель и законодатель*. Мы уже видели, что, как творец, он не верит в собственное свое творчество, ибо в конце концов оно сводится к созданию иллюзий, лживых призраков красоты, добра и величия, одним словом, *мнимых ценностей*. Он «учитель», которому учить нечему, ибо он не верит в истину: для него всякое человеческое суждение есть ложь. «Я уже ни во что не верю, — говорит Ницше, — таков правильный образ мысли творческих личностей»***. На этом основании Заратустра смеется над теми учениками, которые в него верят. «Вы говорите, что верите в Заратустру, — вещает он им. — Но что значит Заратустра! Вы — мои верующие, но что могут значить все верующие! Вы еще не искали самих себя и поэтому нашли меня. Так поступа-

* Also sprach Zarathustra. Bd. VI. S. 188; ср. вообще S. 186—196. В «Menschliches, Allzumenschliches» (§ 164. Bd. II. S. 171—174) Ницше говорит о «религиозном или наполовину религиозном» суеверии, приписывающем гению сверхчеловеческие качества; такое суеверие он считает отчасти полезным для массы, но губительным для самого гения. Отсюда, однако, не следует заключать, будто неодинаковое отношение к «сверхчеловеку» составляет грань между «серединным» и последним периодом деятельности нашего философа. Приведенный только что текст из «Заратустры» показывает, что и здесь проповедь «сверхчеловека» уживается с отрицательным к нему отношением и даже — с насмешкой над ним.

** Jenseits von Gut und Böse, § 97. Bd. VII. S. 98.

*** Aus der Zeit des Zarathustra, § 68. Bd. VIII. S. 250.

ют все верующие, и потому-то всякая вера так мало значит. Теперь я взываю к вам, чтобы вы утратили меня и нашли самих себя; и только тогда я возвращусь к вам, когда все вы отречетесь от меня» *. Слова эти не суть только предостережение против веры в авторитет, но отрицание самого учительства: Заратустра не имеет сообщить своим ученикам *никаких истин* **. Он проповедует им сверхчеловека и побуждает их к его исканию; но «сверхчеловек» для него — не истина, а только поэтическая греза.

Также фиктивно и «законодательство» Заратустры. Мы уже видели, что философия Ницше отрицает возможность какого бы то ни было *всеобщего* законодательства, каких бы то ни было предписаний, обязательных для *всех* людей. Соответственно с этим Заратустра заявляет, что его законодательство обращается *не ко всем, а только к некоторым*, не к народу, а к избранным. Он ищет себе не стада, а *спутников*, которым он мог бы показать сияние радуги и все ступени сверхчеловечества ***. Но возможно ли, с точки зрения философии Ницше, какое бы то ни было объективное законодательство, хотя бы только для избранных? Ведь «избранные» суть именно те, которые не признают для себя ничего обязательного, отрицают самую идею обязанности!

Законодательство, по Ницше, есть признак господства над другими; но «господствовать, — говорит он, — значит, навязывать мой тип. Ведь это ужасно! Разве мое счастье не состоит именно в созерцании множества других типов» ****. В конце концов учение о «сверхчеловеке» есть доведенный до крайних пределов индивидуализм, который исключает возможность связать волю индивида какими бы то ни было правилами. Поэтому все законодательство Заратустры для самого Ницше связывается с вопросительным знаком. За невозможностью создать единое законодательство, он прямо заявляет, что «Заратустра

* Also sprach Zarathustra. Bd. VI. S. 187, 115.

** Ср. выше, § X; ср. также приведенное уже изречение об «истинном учителе» (*Jenseits von Gut und Böse*, § 63. Bd. VII. S. 92).

*** Also sprach Zarathustra. Bd. VI. S. 28. Впрочем, как мы видели, в «Заратустре» и других сочинениях Ницше есть множество текстов, где «сверхчеловек» является в роли единой цели, коей все люди должны служить частью как материал, частью как орудия, сознательные или слепые. Но это — одно из тех противоречий, которыми вообще изобилует учение Ницше.

**** Nachträge zum Zarathustra, § 706. Bd. XII. S. 365.

есть герольд, который вызывает многих законодателей» *. Но множество законодателей, из коих каждый законодательствует только для себя, означает в сущности отсутствие какого бы то ни было законодательства. Чувствуя это затруднение, Ницше делает, между прочим, следующую обмолвку: цель законодательства заключается в том, чтобы вызвать дух противоречия. «От меня должен исходить закон, как будто я всех хочу пересоздать по моему образу, дабы в борьбе против меня личность познала себя и окрепла» **. В конце концов Ницше так и умер с неразрешенным вопросом: «Какой смысл заключается вообще в издании законов» ***.

Выше мы видели, что, по Ницше, образ сверхчеловека получается путем сведения воедино всего великого, что есть в отдельных людях. Теперь оказывается, что все признаки человеческого величия обладают характером фиктивным. Спрашивается, какая же величина может получиться в результате синтеза множества нулей!

В числе признаков сверхчеловечества мы оставили пока в стороне один; это — веселость, смех, радостность существования, победившего в себе страдания и достигшего высшей своей цели. Но и тут Заратустра является прежде всего и больше всего актером своего идеала. Мы уже имели случай убедиться, что веселость у Ницше есть маска, способ сокрытия страданий. Раз предметом всей этой радости служат мнимые ценности, *вымышленная* цель жизни, веселость не может не быть напускною, театральною. В самом смехе Заратустры чувствуется не радость, а горькая насмешка над человеком и его философским исканием, попытка *высмеять жизнь!* Попытка эта, однако, не всегда удается. «Ты потерял твою цель, — говорит Заратустра своей тени; — горе тебе, как сможешь ты переболеть и вышутить эту потерю. Ведь тем самым ты потерял твой путь». И тотчас вслед за тем Заратустра приглашает тень в пещеру со словами: «Сегодня вечером у меня будут танцы» ****.

Мы уже ознакомились с посетителями, собирающимися в этой пещере. В ответ на запросы всех этих страждущих и неудовлетворенных жизнью Заратустра предлагает им пуститься в пляс. «Вознеситесь сердцем, братья мои, и не забудьте ноги. Дайте волю ногам, вы, искусные танцоры, а еще лучшее —

* Nachträge zum Zarathustra, § 707. Bd. XII. S. 365.

** Ibid., § 705.

*** Ibid., § 707.

**** Also sprach Zarathustra. Bd. VI. S. 399.

станьте на голову! Этот венец смеха, этот венец из роз, я сам возложил его себе на голову. В наши дни никто, кроме меня, не оказался для этого достаточно сильным!» *

Проповедуя любовь к жизни, Заратустра, однако, сам убежден в безумии этой любви: «Во всякой любви, — говорит он, — есть безумие; но во всяком безумии есть доля разума. И мне, при всем моем расположении к жизни, кажется, что бабочки, мыльные пузыри и все те люди, которые им подобны, всех лучше знают, что такое счастье» **. Самому Заратустре, однако, не дается счастье бабочки и смех в нем не в состоянии пересилить грусть. В прекрасный летний вечер он любит плясать девушек на лесной поляне. Но танцы кончились, девушки удалились, и им овладела грусть. «Солнце уже давно закатилось, — молвил он, наконец, — на лугу стало сыро, из лесов повеяло прохладой. Что-то неизвестное надвигается на меня и смотрит вопросительно. Как, ты еще живешь, Заратустра? Почему, для чего, какую силу, зачем, каким образом! Разве не безумно продолжать жизнь! Друзья мои, ведь это вечер так во мне вопрошает! Простите мне мою грусть! То было вечером: простите мне, что был вечер» ***.

В эти минуты скорби Ницше словно забывает роль: тщеславие уступает место искренности, маска сверхчеловека отпадает, и в его речах звучит симпатичная, человеческая нота. В страданиях своих он, конечно, не является актером. Но вся его душевная жизнь есть непрерывная смена противоположных состояний, ряд скачков из крайности в крайности. В борьбе с безысходною тоскою, которая поднимается из глубины его души, он живет в вечно взвинченном настроении; бред величия постоянно берет в нем верх над сознанием его человеческой немощи. Его самомнение не знает предела. «Я хочу создать вещи, — говорит он, — против которых бессильно время, создать для себя по форме и по существу маленькое бессмертие; я никогда не был достаточно скромн, чтобы мечтать о меньшем». Своего «Заратустру» он называет «глубочайшею книгою, какою когда-либо обладало человечество» ****. Со дня «переоценки всех ценностей», т. е. со дня появления его собственного учения, он предлагает начать новое летосчисление *****. Его

* Ibid. S. 428.

** Ibid. S. 57—58.

*** Ibid. S. 159.

**** Götzendämmerung. Bd. VIII. S. 165.

***** Der Wille zur Macht, § 62. Bd. VIII. S. 314.

alter ego — Заратустра — обставлен у него символами мудрости и могущества: над головою Заратустры парит орел, «горделивейшее из животных», шею орла обвивает змея — «мудрейшее из животных» *. К этим вестникам мудрости присоединяется еще и лев — знамение грядущего поколения «сверхчеловеков», «детей Заратустры». Он ласкается к Заратустре и отгоняет от его пещеры посетителей, дряблую породу «высших людей» нашего времени. В своем учении Ницше видит начало всемирного кризиса, всеобщей революции, имеющей наступить не позже 1890 года. «Я — рок для человечества», — пишет он своему другу — Брандесу — за год до своего умопомешательства **.

Впрочем, в ясные минуты Ницше судит о себе более правильно. В предисловии к статье о Вагнере он пишет между прочим: «Я такой же сын моего времени, как и Вагнер, т. е. декадент, с той разницей, что я это понял и восстал против этого» ***. Под этим суждением и мы подпишемся.

XXV ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Что учение Ницше носит на себе печать упадка философской мысли, в этом мы убедимся, как только попытаемся подвести ему итоги. Во всех его произведениях чувствуется крупное философское и в особенности художественное дарование. В отдельных его афоризмах нас поражает глубина постановки философских вопросов, тонкость наблюдения и критики, фейерверк остроумия, богатство и яркость художественных образов. Но в целом философия Ницше производит впечатление чего-то необычайно нестройного и нескладного: она изумляет отсутствием логического единства и скудостью своих результатов.

В ней замечается необычайная пестрота, анархия разнородных начал, несогласованных друг с другом и не продуманных до конца. Рядом с некритическим отрицанием метафизики мы находим здесь столь же некритические утверждения о сущем, — метафизику наивную в своем безотчетном догматизме; элементы позитивизма в одних и тех же произведениях нашего философа сталкиваются с глумлением над позитивизмом и монистическим учением о сущем. Теория познания Ницше, которая,

* Also sprach Zarathustra. Bd. VI. S. 29.

** Brandes. Menschen und Werke. S. 223.

*** Der Fall Wagner. Bd. VIII. S. 1.

точнее говоря, представляет собою отрицание познания, есть сознательное возвращение к досократовской точке зрения древних софистов; вместе с тем это — полное ниспровержение всех прочих отделов изложенного учения, ибо все это учение представляет собою беззастенчивое применение категорий рассудка, отвергнутых теорией познания нашего философа. Далее, в нравственном учении Ницше мы находим, с одной стороны, ту же софистику, отрицание каких бы то ни было объективных ценностей и норм поведения, а с другой стороны — учение об объективном масштабе ценностей, который коренится в самой природе сущего; к тому же масштаб этот оказывается двойственным. В социальной философии Ницше мы находим доведенный до анархической крайности индивидуализм, исключаяющий возможность какого бы то ни было законодательства, и рядом с этим — веру в философа — законодателя будущего, который переустроит социальный быт человечества на новых началах. Наконец, в образе сверхчеловека — *полузверя, полуфилософа*, — мы находим как бы свод всех внутренних противоречий учения Ницше и его настроения.

В конце концов философия Ницше перестает говорить человеческим языком и начинает рычать по-звериному: последний ответ Заратустры на философские запросы современного человечества есть львиный рев, который разгоняет всех ищущих и вопрошающих. Дальше, кажется, трудно идти по пути одичания и вырождения мысли. А между тем, в качестве «знамения будущего» этот пророческий лев показывает, чего мы еще можем ждать от «детей» Заратустры!

Нам уже неоднократно приходилось указывать на важность той основной задачи, которую поставил себе Ницше, а также на глубину и серьезность его умственного искания. Между тем, окончательные выводы его философии граничат с пошлостью! Чем объясняется это колоссальное несоответствие между затраченными силами и достигнутым результатом? Самая необычайность дарований Ницше доказывает, что его неудача обуславливается главным образом причинами, не от него зависящими. В этой неудаче сказывается общее ослабление и утомление мысли, которое составляет характеристическую черту всей нашей эпохи.

В той умственной атмосфере, которую мы дышим, есть что-то, что подрезает крылья философии. В дни высшего процветания философии ее одушевляла вера в разум, вера в мысль, лежащую в основе существующего. В эпоху расцвета древней философии Сократ определял сущее как *понятие*, Платон ви-

дел в нем *идею*, Аристотель верит в *форму всех форм*, всеобъемлющий мировой разум. В дни классической немецкой философии Кант учил, что *рассудок есть законодатель природы*, что весь мир явлений обусловлен формами мысли; Фихте¹⁴ понимал вселенную как *откровение абсолютно «я»*; Шеллинг¹⁵ и Гегель пытались понять мировой процесс как *процесс развития «абсолютного духа»*.

Для величайших мыслителей древности и нового времени верить в мысль значило признавать в ней не только наше субъективное состояние, а *объективное определение сущего*. Мы уже видели, что в этом состоит предположение не только всякой философии, но и всякого вообще познания, более того, — всякого акта нашего сознания. Если бы бытие было безусловно чуждо мысли, оно не только было бы абсолютно непознаваемо, оно не могло бы и являться нам, ибо все то, что нам является, тем самым становится мыслью, *являет себя как мысль*. Если бы мысль была только нашим субъективным состоянием, если бы она не выражала собою объективную действительность сущего, она была бы по тому самому призраком без реального содержания: мы не могли бы познавать ни сущего, ни явлений. В конце концов, познание покоится на том предположении, что мысль есть универсальная, всеобъемлющая форма существующего.

Предположение это не может быть доказано, ибо оно лежит в основе нашего сознания, обуславливает собою всякую нашу мысль и, следовательно, — всякое наше доказательство: прежде, чем доказывать что бы то ни было, мы уже предполагаем всеобщность и необходимость самых форм мысли, приложимость этих форм к сущему: всякое доказательство уже исходит из того предположения, что мысль может служить выражением бытия и что, следовательно, она составляет его определение.

С верою в мысль, универсальную и всеобщую, тесно связано другое предположение нашего сознания, столь же необходимое и столь же недоказуемое, *предположение универсальной и всеобщей цели*, лежащей в основе всего существующего. Все наше сознание и вся наша жизнь представляются в виде *ряда целей*, причем разнообразию отдельных проявлений нашего сознания и нашей деятельности соответствует множественность целей; но все это разнообразие целей, которые мы преследуем, предполагает, как уже было выше сказано, *единую безусловную цель*, ради которой вообще стоит жить, действовать и мыслить, такую цель, которая *желательна сама по себе*, а не ради чего-нибудь другого. Иначе — все в нашей жизни бесцельно, нело-

гично, бессмысленно: все в ней ложь и весь наш разум — иллюзия. Эта цель не может быть продуктом, *результатом* нашей мысли, ибо она обуславливает всякую мысль. По этому самому она не может быть и доказана нами, ибо всякое доказательство уже предполагает, что *есть* безусловная цель, ради которой вообще стоит мыслить, доказывать. Словом, в основе нашего сознания лежит предположение такой цели, которая не обусловлена, а, напротив того, обуславливает и оправдывает нас самих, — предположение цели *универсальной, всеобщей*.

Великого может достигнуть только та философия, которая верит в свои предположения, в те необходимые постулаты, которые обуславливают всякое вообще сознание. Отрекаясь от того, чем живая всякая мысль, чем дышит разум, философия отрекается от самой себя, осуждает себя на неизбежное вырождение.

Это и есть то самое, что наблюдается в главнейших течениях философской мысли второй половины XIX столетия. При всей своей разнородности учения, наиболее популярные в эту эпоху, — пессимизм, материализм и позитивизм, — сближаются между собою в общем неверии в мысль, в общей реакции против идеализма, господствовавшего раньше. В основе пессимизма Шопенгауэра лежит непримиримый дуализм мира как воли и мира как представления. Весь мир представлений есть ложь, иллюзия; сущее безусловно чуждо мысли, оно в корне бессмысленно, неразумно и бесцельно. С точки зрения материализма, точно так же все существующее есть проявление бессмысленной, неразумной силы; самая мысль — не более как частное проявление слепой стихии, *функция мозга*. Точно так же учение позитивистов и агностиков различных оттенков о *непознаваемости сущего* значит в конце концов, что *сущее безусловно чуждо мысли*. В дальнейшей стадии своего развития эта точка зрения должна перейти в совершенный иллюзионизм. Кто отвергает познаваемость сущего, тот, оставаясь последовательным, должен отвергнуть в конце концов и *познаваемость явлений сущего*. К этому результату, как мы видели, действительно пришел Ницше, который отверг самое понятие явления.

Утратив веру в разум, философия должна была отчаяться и в человеке; ибо, если разум, то, что составляет отличие человека от животного, есть ложь, то нет уже ничего, что оправдывало бы веру в человеческое достоинство. Софистическое учение Ницше представляет собою завершение упадка новейшей философской мысли и, надо надеяться, крайний его предел. Но это учение, как и многие другие, дает только теоретическую

форму тому, что переживает целое общество, его умственным стремлениям, чаяниям и надеждам. В упадке философии отразился общий упадок современного человечества.

Что в наши дни личность обезличилась, вкусы выродились, интересы измельчали и творчество иссякло, — в этом не может быть сомнения. Ницше верно подметил явление; но он не сумел дать ему сколько-нибудь удовлетворительного объяснения. Прежде всего очевидно, что вырождение личности не может быть объяснено демократизацией современного общества. Разве демократия породила «американизм», обуявший современное общество? Она ли виновата в преобладании материальных интересов над умственными? Скорее наоборот, страсть к наживе связана с ничем не ограниченной конкуренцией, с неравенством состояний, с беспредельной возможностью накапливать богатства и сосредоточивать их в немногих руках: она есть неизбежное сопровождающее *капиталистического строя*. Если современный рабочий играет роль колеса, винтика общественного механизма, то виновата в этом опять-таки не демократия: как раз наоборот, именно демократическое движение наших дней задается целью обеспечить рабочему «человеческие условия существования», сократить его рабочее время, дабы дать ему досуг для умственной деятельности, саморазвития и самообразования. Рабочее законодательство XIX столетия уже много сделало для того, чтобы положить предел эксплуатации труда и ослабить «безличное рабство» рабочего класса.

Обезличение личности коренится вовсе *не в существе* демократии как таковой; напротив того, демократическое движение включает в себе сильно выраженный элемент индивидуализма; в нем сказывается стремление личности стать независимой, освободиться от классового рабства. С другой стороны, не подлежит сомнению, что сами по себе ни демократические учреждения, ни вообще какие бы то ни было социальные преобразования не могут спасти личность от вырождения и измельчания: последнее зависит не от одних только внешних условий, следовательно, — не от одного социального строя. Человек, для которого материальные средства и материальные условия жизни замещают ее цель, возможен при всяком общественном строе; и при всяком общественном строе *такой человек* будет мелким и пошлым. Человек тогда только возвышается над стадным началом, тогда только освобождается от ига пошлости, когда он полагает средоточие своей жизни не в том, что умирает, не в том, что живет один день, а в вечном и безусловном.

Корень упадка заключается в утрате человеком той *цели*, которая возносит его над областью материального, будничного и полагает грань между ним и животным.

Философия Ницше как нельзя лучше показывает нам, что значит эта утрата. Вся эта философия есть отрицание смысла жизни и вместе с тем — непрерывная тревога и мука искания, борьба между отчаянием в человеке и потребностью надежды, между отрицанием разума и верою в разум. В положительных построениях Ницше мы находим ряд слабых, искаженных отражений того самого, что он отрицает, понятие цели, ценности, идеал разумного, «истинного» человека. Все это по собственному его признанию *тени Бога*. И вот оказывается, что он шагу не может сделать без этих теней. Мысль его прикована к тому самому, что он отрицает. Отвергнутый Бог тем не менее остается центром его философии, и в этом заключается религиозность его искания.

Во множестве своих сочинений Ницше твердит на все лады: «Бог умер, Бог умер»: об этом он говорит устами «безумного», Заратустры, бывшего папы и много раз — от собственного своего имени. В результате этих бесчисленных повторений получается впечатление, словно Ницше хочет отделаться от преследующего его кошмара, уверить себя и других, что это только бред, а не действительность. Но все его усилия напрасны: он отрицает то самое, чем он живет!

В итоге мы должны признать за Ницше немаловажную заслугу. Вся его философия есть необычайно красноречивое свидетельство о силе и жизненности той самой религиозной идеи, которую он проповедует. Если религиозные предположения лежат в основе всей нашей жизни и деятельности, нашей веры в прогресс, в основе проистекающих отсюда идеалов — этических и социальных, не значит ли это, что эти предположения суть нечто неустранимое, неотделимое от человека! Одна только вера в смысл жизни дает нам силу жить. И, пока мы живем, отрицание не проникает вглубь, а остается на поверхности нашего сознания.

Ницше хотел возвестить человечеству новый источник надежды и радости. Вся его философия есть попытка преодолеть отчаяние, возвыситься над пессимизмом, к которому неудержимо влекла его логика его мысли. Удалась ли ему эта попытка, достиг ли он цели своих странствований? Мы видели, что он потерпел крушение, и сам он говорит о себе: «Я вечный жид с той только разницей, что я и не жид, и не вечный».

В одном из своих классических афоризмов Ницше говорит между прочим: «Наше солнце уже закатилось и, хотя мы его уже не видим, небо нашей жизни все еще сияет над нами, все еще светится его отблеском». В этих словах как бы заключается разгадка той тайны современного человека, которую стремился постигнуть Ницше: наша вера в добро, в человека и его разум, все наши ценности, все это — отблески того солнца, которое теперь на время закатилось, но когда-то ярко светило над нами.

Если эти ценности не умирают, если они продолжают владеть нашей мыслью и нашей волей, то это доказывает, что, вопреки Ницше, мы еще не отделили нашу землю от ее солнца, что в нас жив еще вечный источник нашей надежды. Но если так, то пессимизм утрачивает для нас свое смертоносное жало! Мы можем ждать новой зари; нам не страшен мрак вечной ночи!

