

Фридрих
Шлегель
И
РУССКАЯ
РЕЛИГИОЗНАЯ
ФИЛОСОФИЯ

ФРИДРИХ
НИЦШЕ
И
РУССКАЯ
РЕЛИГИОЗНАЯ
ФИЛОСОФИЯ

ТОМ

1

переводы
исследования
эссе
философов
«серебряного века»

*

Минск
АЛКИОНА
ПРИСЦЕЛЬС
1996



Friedrich Nietzsche

УДК 929 Ницше +1 (430) (092) + /1+2/(47 +57)

Составление, послесловие, примечания
И. Т. Войцкой

Издание подготовлено Лабораторией по изучению русской культуры 20 века Восточноевропейского высшего гуманитарного колледжа Св. Григория Паламы в рамках исследовательской программы "Христианство и культура".

Координатор программы *Золотарь В. С.*

223036, Республика Беларусь, г. Заславль, ул. Великая, 11. Колледж Св. Григория Паламы. Тел. 0172-96-13-86.

Фридрих Ницше и русская религиозная философия: Переводы, исследования, эссе философов «серебряного века»: В 2 т. Т.1 /Сост., послесл., прим. И.Войцкой. — Мн.-М.: "Алкиона" — "Присцельс", 1996. — С. 352

ISBN 985-6009-02-2

ISBN 5-85324-030-7

В первый том издания включены работы русских философов Вл. Соловьева, Вяч. Иванова, А.Белого и Евг.Трубецкого, написанные в начале XX века под влиянием идей философии Фридриха Ницше.

Сборник статей раскрывает глубину воздействия Ницше на русскую религиозноориентированную мысль «серебряного века».

Книга будет интересна как профессионалам, так и всем увлекающимся философией и проблемами развития христианства.

Ф 0301030000

ISBN 985-6009-02-2 (т.1)
ISBN 5-85324-030-7

● Составление, послесловие,
примечания. И.Т.Войцкая, 1993
● Оформление. И.А.Капшуревич, 1993



Владимир Соловьев

* * *

ИДЕЯ
СВЕРХЧЕЛОВЕКА



СЛОВЕСНОСТЬ
ИЛИ
ИСТИНА?

*

ИДЕЯ СВЕРХЧЕЛОВЕКА

В последней книжке московского философского журнала (январь-февраль 1899), в разборе одного недавнего перевода из Ницше, В.П.Преображенский, знаток и любитель этого писателя, замечает, между прочим, что «к некоторому несчастью для себя, Ницше делается, кажется, модным писателем в России; по крайней мере, на него есть заметный спрос» («Обзор книг», с.48).

«Несчастье» такой *моды* есть, однако, лишь необходимое отражение во внешности того внутреннего факта, что известная идея действительно стала жить в общественном сознании: ведь прежде, чем сделаться предметом рыночного *спроса*, она, разумеется, дала ответ на какой-нибудь духовный *запрос* людей мыслящих.

Лет пятьдесят-шестьдесят тому назад была мода на Гегеля — тоже не без «некоторого несчастья» для самого Гегеля. Однако если бы оказалось, что русская образованность, кроме чарующих цветов нашей поэзии, дает еще и зрелые плоды истинного разума и устройства жизни, то первую, неясную *завязь* таких плодов, конечно, придется признать это русское гегельянство 30—40-х годов.

То же следует сказать и об умственных увлечениях, сменивших гегельянство, «к некоторому несчастью» для Дарвина, Конта и многих других. Я думаю, что на все это нужно смотреть как на смешные по внешнему выражению, но в существе неизбежные переходные ступени — как на «увлечения юности», без которых не может наступить настоящая зрелость.

Я несколько не жалею, что одно время величайшим предметом моей любви были палеозавры и мастодонты. Хотя «человеколюбие к мелким скотам», по выражению одного героя Достоевского, заставляет меня доселе испытывать некоторые угрызения совести за тех пиявок, которых я искрошил бритвою, добывая «поперечный разрез», — и тем более, что это было злодейством бесполезным, так как мои гистологические упражнения оказались более пагубными для казенного микроскопа, нежели назидательными для меня, — но, раскаиваясь в напрасном умерщвлении этих младших родичей, я только с благодарностью вспоминаю пережитое увлечение. Знаю, что оно было полезно для меня; думаю, что пройти через культ естествознания после г

гельянских отвлеченностей было необходимо и полезно для всего русского общества в его молодых поколениях.

Переходя от воспоминаний к тому, что перед глазами, мы заметим одно различие между прежними и теперешними идейными увлечениями в русском обществе. Прежде такие увлечения хотя и сменялись довольно быстро, но в каждое данное время одно из них господствовало нераздельно (хотя, конечно, с различием всяких оттенков). Внутренний рост нашего общества представлялся каким-то торжественным шествием прямо вперед, и кто не желал прослыть «отсталым» и подвергнуться общему презрению, должен был одновременно со всеми «передовыми людьми» достигать одной и той же умственной станции. Такая прямолинейность и, если можно сказать, одностанционность нашего образовательного движения давно уже исчезла, во-первых, потому, что людей, причастных некоторому образованию, стало гораздо больше и объединить их не так просто и легко, а во-вторых, потому, что эти люди оказываются если не более зрелыми, то, во всяком случае, менее наивными и, следовательно, менее способными к стадному «единомыслию». Поэтому всюду видны и лица, и частные группы, обособленные, идущие своею дорогой, не примыкая к более обширному и общему движению. Да и людьми, особенно чуткими к общим требованиям исторической минуты, владеет не одна, а по крайней мере три очередные или, если угодно, модные идеи — экономический материализм, отвлеченный морализм и демонизм «сверхчеловека». Из этих трех идей, связанных с тремя крупными именами (Карла Маркса, Льва Толстого, Фридриха Ницше), первая обращена на текущее и насущное, вторая захватывает отчасти и завтрашний день, а третья связана с тем, что выступит послезавтра и далее. Я считаю ее самой интересной из трех.

Всякая идея сама по себе есть ведь только умственное окошко. В окошко экономического материализма мы видим один задний, или, как французы говорят, нижний, двор (*la basse cour*) истории и современности; окно отвлеченного морализма выходит на чистый, но уж *слишком*, до совершенной пустоты чистый двор бесстрастия, опрощения, непротивления, неделания и прочих *без и не*, ну а из окна ницшеанского «сверхчеловека» прямо открывается необъятный простор для всяких жизненных дорог, и если, пускаясь без оглядки в этот простор, иной попадет в яму, или завязнет в болоте, или прова-

лится в живописную, величавую, но безнадежную пропасть, то ведь такие направления ни для кого не представляют безусловной необходимости, и всякий волен выбрать вон ту верную и прекрасную горную дорожку, на конце которой уже издали сияют среди тумана озаренные вечным солнцем надземные вершины.

Теперь я хочу не разбирать нищезанство с философской или исторической точки зрения, а лишь применить к нему первое условие истинной критики: показать главный принцип разбираемого умственного явления — насколько это возможно — с *хорошей стороны*.

I

Я думаю, нет спора, что всякое заблуждение — по крайней мере всякое заблуждение, о котором стоит говорить, — содержит в себе несомненную истину и есть лишь более или менее глубокое искажение этой истины; ею оно держится, ею привлекательно, ею опасно, и чрез нее же только может оно быть как следует понято, оценено и окончательно опровергнуто.

Поэтому первое дело разумной критики относительно какого-нибудь заблуждения — определить ту истину, которую оно держится и которую оно извращает.

Дурная сторона нищезанства бросается в глаза. Презрение к слабому и больному человечеству, языческий взгляд на силу и красоту, присвоение себе *заранее* какого-то исключительного сверхчеловеческого значения — во-первых, себе единолично, а затем себе коллективно, как избранному меньшинству «лучших», т.е. более сильных, более одаренных, властительных, или «господских», натур, которым все позволено, так как их воля есть верховный закон для прочих, — вот очевидное заблуждение нищезанства. В чем же та истина, которую оно сильно и привлекательно для живой души?

Различие между истиной и заблуждением не имеет здесь для себя даже двух отдельных слов. Одно и то же слово совмещает в себе и ложь и правду этой удивительной доктрины. Все дело в том, как мы понимаем, как мы произносим слово «сверхчеловек». Звучит в нем голос ограниченного и пустого притязания или голос глубокого самосознания, открытого для лучших возможностей и парваряющего бесконечную будущность?

Изо всех земных существ один человек может относиться к себе самому критически — не в смысле простого

недовольства тем или другим своим положением или действием (это возможно и для прочих животных), а также и не в смысле смутного, неопределенного чувства тоски, свойственной всей «стенающей твари», а в смысле сознательной отрицательной оценки самого способа своего бытия и основных путей своей жизни как не соответствующих тому, что должно бы быть. Мы себя судим, а при суде разумном, добросовестном и осуждаем. Какой-то залог высшей природы в глубине души человеческой заставляет нас хотеть бесконечного совершенства; размышление указывает нам на всегдашний и всеобщий факт нашего несовершенства, а совесть говорит, что этот факт не есть для нас *только* внешняя необходимость, а зависит *также* и от нас самих.

Человеку естественно хотеть быть лучше и больше, чем он есть в действительности, ему *естественно* тяготеть к идеалу сверхчеловека. Если он *взаправду* хочет, то и может, а если может, то и должен. Но не есть ли это бессмыслица — быть лучше, выше, больше своей действительности? Да, это есть бессмыслица для животного, так как для него действительность есть то, что *его* делает и им владеет; но человек, хотя *тоже* есть произведение уже данной, прежде него существовавшей действительности, *вместе с тем* может воздействовать на нее изнутри, и, следовательно, эта его действительность есть так или иначе, в той или другой мере то, что *он сам делает*, — делает более заметно и очевидно в качестве существа *собирательного*, менее заметно, но столь же несомненно и в качестве существа *личного*.

II

Можно спорить о метафизическом вопросе безусловной свободы выбора, но самодеятельность человека, его способность действовать по внутренним побуждениям, по мотивам более или менее высокого достоинства, наконец, по самому идеалу совершенного добра — это есть не метафизический вопрос, а факт душевного опыта. Да и вся история только о том и говорит, как собирательный человек делается лучше и больше самого себя, *перерастает* свою наличную действительность, отодвигая ее в прошедшее, а в настоящее время выдвигая то, что еще недавно было чем-то противоположным действительности — мечтою, субъективным идеалом, утопией.

Внутренний рост человека и человечества в своем действительном начале тесно примыкает к тому процессу усложнения и усовершенствования природного бытия, к тому *космическому* росту, который особенно ярко выражается в развитии органических форм растительной и животной жизни. Раньше появления человека широко и разнообразно развиваются формы жизни чувственной; человеком доисторически начинается и на глазах истории продолжается развитие жизни разумной. С точки зрения самой объективной и реалистичной — помимо всяких спорных различий — есть одно бесспорное, коренное и общее различие между миром природы и миром истории, именно то, что рост физической организации происходит через постепенное выработка новых телесных форм, которые по мере продолжающегося хода развития так удаляются от старых, так становятся на них непохожи, что сразу и не узнать бы их генетической связи. Кто бы, например, без помощи науки заметил естественное родство коня с улиткой, оленя с устрицей, жаворонка с губкой, орла с коралловым полипом, пальмы с грибом?

На таком всестороннем видоизменении и усложнении телесных форм держится и развитие душевной жизни организмов (по крайней мере в животном царстве). Если бы образование *новых* телесных форм остановилось, положим, на форме устрицы, то никакого дальнейшего развития и в психическом отношении больше не было бы, так как совершенно очевидно, что в *этой* форме бытия — устрицы — не могло бы вместиться не только духовное творчество человека, но и душевная жизнь собаки, обезьяны или хотя бы пчелы. Значит, нужен был длинный ряд новых телесных организаций как *условий* возможности для роста жизни внутренней, психической. Но вот с появлением тела человеческого вступает в мир такая животная форма, которая благодаря особенно развитому в ней нервно-мозговому аппарату не требует более новых существенных перемен в телесной организации, потому что эта самая форма, сохраняя все свои типичные черты, оставаясь существенно тою же, может вместить в себе беспредельный ряд степеней внутреннего — душевного и духовного — возрастания: от дикаря-полузверя, который почти лишь потенциально выделяется из мира прочих животных, и до величайших гениев мысли и творчества.

Этот внутренний рост, совершающийся в истории, отражается, конечно, и на внешнем виде человека, но в чертах, для биологии не существенных, нетипичных.

Одухотворение человеческой наружности не изменяет анатомического типа, и как бы высоко ни поднималось созерцание гения, все-таки и самый грубый дикарь имеет одинаковое с ним строение головы, позволяющее ему свободно смотреть в беспредельное небо.

III

Не создается историей и не требуется никакой новой, сверхчеловеческой формы организма, потому что форма человеческая может беспредельно совершенствоваться и внутренне и наружно, *оставаясь при этом тою же*: она способна по своему первообразу, или типу, вместить и связать в себе *все*, стать орудием и носителем всего, к чему только можно стремиться, — способна быть формою совершенного всеединства, или божества.

Такая морфологическая устойчивость и законченность человека как органического типа нисколько не противоречит признаваемой нами истине в стремлении человека стать больше и лучше своей действительности, или стать сверхчеловеком, потому что истинность этого стремления относится не к тем или другим формам человеческого существа, а лишь к способу его функционирования в этих формах, что ни в какой необходимой связи с самими формами не находится. Мы можем, например, быть недовольны действительным состоянием человеческого зрения, но не тем, конечно, что у нас только два глаза, а лишь тем, что мы ими плохо видим. Ведь для того, чтобы видеть лучше, человеку нет никакой надобности в изменении морфологического типа своего зрительного органа. Ему вовсе не нужно вместо двух глаз иметь множество, потому что при тех же двух глазах слабость зрения (в смысле буквальном) устраняется посредством придуманных самим же человеком зрительных труб, телескопов и микроскопов; а в более высоком смысле при тех же двух глазах у человека могут раскрыться «вещие зеницы, как у испуганной орлицы», при тех же двух глазах он может стать пророком и сверхчеловеком, тогда как при другой органической форме существа, хотя бы снабженное и сотнею глаз, остается только мухой.

Как наш зрительный орган, точно так же и весь прочий организм человеческий, ни в какой нормальной черте своего морфологического строения не мешает нам подниматься над нашей дурною действительностью и становиться относительно ее сверхчеловеками. Препятствия тут могут идти лишь с функциональной стороны нашего существования, и притом не только в единичных и частных уклонениях патологических, но и в таких явлениях, которых обычность заставляет многих считать их нормальными.

Таково прежде и более всего явление *смерти*. Если чем естественно нам тяготиться, если чем основательно быть недовольными в данной действительности, то, конечно, этим заключительным явлением всего нашего видимого существования, этим его наглядным итогом, сводящимся на нет. Человек, думающий только о себе, не может примириться с мыслью о *своей* смерти; человек, думающий о других, не может примириться с мыслью о смерти других: значит, и эгоист, и альтруист — а ведь логически необходимо всем людям принадлежать, в разной степени чистоты или смешения, к той или другой из этих нравственных категорий, — и эгоист, и альтруист одинаково должны чувствовать смерть как нестерпимое противоречие, одинаково не могут принимать этот видимый итог человеческого существования за окончательный. И вот на чем должны бы — по логике — сосредоточить свое внимание люди, желающие подняться выше наличной действительности — желающие стать сверхчеловеками. Чем же, в самом деле, особенно отличается то человечество, над которым они думают возвыситься, как не тем именно, что оно *смертно*?

«Человек» и «смертный» — синонимы. Уже у Гомера люди постоянно противопоставляются бессмертным богам именно как существа, подверженные смерти: *θεοί τε βροτοί*. Хотя и все прочие животные умирают, но никому не придет в голову характеризовать их как смертных, — для человека же не только этот признак принимается как характерный, но и чувствуется еще в выражении «смертный» какой-то тоскливый упрек себе, чувствуется, что человек, сознавая неизбежность смерти как существенную особенность своего действительного состояния, решительно не хочет с нею мириться, несколько не успокаивается на этом сознании ее неизбежности в *данных условиях*. И в этом, конечно, он

прав, потому что если смерть совершенно необходима в этих наличных условиях, то кто же сказал, что сами эти условия неизменны и неприкосновенны?

Животное не борется (сознательно) со смертью и, следовательно, не может быть ею побеждаемо, и потому его смертность ему не в укор и не в характеристику; человек же есть прежде всего и в особенности «смертный» — в смысле *побеждаемого, преодолеваемого* смертью. А если так, то, значит, «сверхчеловек» должен быть прежде всего и в особенности *победителем смерти* — освобожденным освободителем человечества от тех существенных условий, которые делают смерть необходимой, и, следовательно, *исполнителем* тех условий, при которых возможно или вовсе не умирать, или, умерев, воскреснуть для вечной жизни. Задача смелая. Но смелый — не один, с ним Бог, который им владеет. Допустим, что и с этой помощью при теперешнем состоянии человечества победа над смертью не может быть достигнута вообще в пределах единичного существования. Хотя в этом позволено сомневаться, ибо нет возможности доказать это заранее, до опыта, но допустим, как будто бы доказанное, что каждый из нас, людей исходящего и наступающего века и многих последующих веков, непременно умрет, не приготовив себе и другим немедленного воскресения. Положим, цель далека и теперь, как она оказалась далекой для тех неразумных христиан первого века, которые думали, что вечная жизнь в воскресших и нетленных телах сейчас же упадет к ним с неба, — положим, она далека и теперь. Но ведь путь-то, к ней ведущий, приближение к ней по этому пути, хотя бы и медленное, исполнение, хотя бы и несовершенное, но все совершенствующееся, тех условий, полнота которых требуется для торжества над смертью, — это-то ведь, несомненно, возможно и существует действительно.

Те условия, при которых смерть забирает над нами силу и побеждает нас, — они-то нам достаточно хорошо известны и по личному, и по общему опыту, так, значит, должны быть нам известны и противоположные условия, при которых *мы* забираем силу над смертью и в конце концов можем победить ее.

Если бы даже и не вставал в нашем воспоминании образ подлинного «сверхчеловека», действительного победителя смерти и «первенца из мертвых» (а не слишком ли это была бы большая забывчивость с нашей стороны?), или если бы даже этот образ был так затемнен и запутан разными наслоениями, что уже не мог бы ничего сказать нашему сознанию о своем значении для нашей жизненной задачи (почему же бы, однако, нам не распутать и не прояснить его?), — если бы и не было перед нами действительного «сверхчеловека», то во всяком случае *есть сверхчеловеческий путь*, которым шли, идут и будут идти многие на благо всех, и, конечно, важнейший наш жизненный интерес — в том, чтобы побольше людей на этот путь вступали, прямее и дальше по нему проходили, потому что на конце его — полная и решительная победа над смертью.

И вот настоящий критерий для оценки всех дел и явлений в этом мире: насколько каждое из них соответствует условиям, необходимым для перерождения смертного и страдающего человека в бессмертного и блаженного сверхчеловека. И если старая, традиционная форма сверхчеловеческой идеи, окаменевшая в школьных умах, заслонила для множества людей живую сущность самой этой идеи и привела к ее забвению — к забвению человеком его истинного, высокого назначения, к примирению его с участью прочих тварей, — то не следует ли радоваться уже и простому факту, что это забвение и это малодушное примирение с действительностью приходит к концу, что раздаются, хотя бы и голословные пока, заявления: «Я — сверхчеловек», «Мы — сверхчеловеки». Такие заявления, сначала возбуждающие досаду, в сущности должны радовать уже потому, что они открывают возможность интересного разговора, чего никак нельзя сказать о некоторых иных точках зрения. В ту пору, когда я резал пиявок бритвою и зоолога Геккеля предпочитал философу Гегелю, мой отец рассказал мне однажды довольно известный анекдот о том, как «отсталый» московский купец сразил «передового» естественника, обращавшего его в дарвинизм. Это учение, по тогдашней моде и к «некоторому несчастью» для самого Дарвина, понималось как существенное приравнение человека к прочим животным. Наговорив очень много на эту тему, передовой просветитель спрашивает слушателя: «Понял?» —

«Понял». — «Что ж скажешь?» — «Да что сказать? Ежели, значит, я — пес, и ты, значит, — пес, так у пса со псом какой же будет разговор?»

Ныне, благодаря Ницше, передовые люди заявляют себя, напротив, так, что с ними логически возможен и требуется серьезный разговор, — и притом о делах сверхчеловеческих. Приступ к такому разговору я и хотел сделать на этих страницах.

СЛОВЕСНОСТЬ ИЛИ ИСТИНА?

Одно из самых характерных явлений современной умственной жизни и один из самых опасных ее *соблазнов* есть модная мысль о *сверхчеловеке*. Эта мысль прежде всего привлекает своею истинностью. Разве не прав несчастный Ницше, когда утверждает, что все достоинство, вся ценность человека в том, что он *больше* чем человек, что он переход к чему-то другому, высшему? Правда, эта истина о высшем, сверхчеловеческом начале в нас, о нашем сродстве с абсолютным и тяготении к нему, была уже не нова, когда апостолу Павлу пришлось *напоминать* ее афинянам (Деян. ап. XVII). Теперь Ницше возвестил ее как великое новое открытие. Спасибо и на том. Но вот беда: апостол Павел напомнил афинянам о высшем достоинстве и значении человека только для того, чтобы сейчас же указать на действительное осуществление *этого* высшего в действительном праведнике, воскресшем из мертвых; говоря о сверхчеловеке, он *называет* Его, тогда как новейшему проповеднику сверхчеловека не на что указать в действительности и некого назвать.

Чуждый веры христианской и еще не дозревший до серьезной веры в будущего живого антихриста, базельский профессор стал писать о сверхчеловеке *вообще*, подобно тому, как Тентетников, по уверению Чичикова, писал «о генералах вообще».

Каждый из нас есть сверхчеловек в возможности, потенциально, но чтобы стать таким в действительности, требуется, конечно, более прочная опора, чем собственное желание, чувство, или отвлеченная мысль. Сам Ницше, думая быть действительным сверхчеловеком, был только *сверхфилологом*. При своей даровитости, исключительно кабинетный ученый, не испытавший по-настоящему никакой жизненной драмы (как видно из его биографии), Ницше тяготился не границами земной человеческой природы, — о которой он, помимо книг, имел лишь очень одностороннее и элементарное познание, — его теснили границы филологии или того, что он назвал *Historie*. Собственная его история была только воспроизведением первого монолога Фауста — борьбою живой, но больной и немощной души с бременем необъятной книжной учености. Оставаясь все-таки филологом, и слишком филологом, Ницше захотел сверх

того стать «философом будущего», пророком и основателем новой религии. Такая задача неминуемо приводила к катастрофе, ибо для филолога быть основателем религии так же неестественно, как для титулярного советника быть королем испанским. Говорю не о состоянии рангов, а о различии естественных способностей. Хорошая филология, без всякого сомнения, предпочтительнее плохой религии, но самому гениальному филологу невозможно основать хотя бы самую скверную религиозную секту. Стремление Ницше возвыситься над *Historie* и стать сверхфилологом окончилось явным торжеством филологии. Не найдя никакой религиозной действительности ни в себе, ни сверх себя, базельский профессор сочинил словесную фигуру, назвал ее «Заратустрой» и возвестил людям конца века: вот настоящий сверхчеловек! Филология торжествует уже в самом названии. Истинный сверхчеловек носил простое имя, обычное в его стране, принадлежавшее другим известным людям его народа (Иисус Навин, Иисус сын Иоседеков, Иисус сын Сирахов). Но «сверхчеловек», сочиненный базельским профессором, не может быть Гейнрихом, или Фридрихом, или Оттоном, он должен быть Заратустра, — не Зороастр даже, а именно Заратустра, — чтобы так и пахло лингвистикой, причем смелый и многоученный немец и не подумал, что его герою грозит неминуемая опасность быть принятым за женщину иным русским переводчиком. В своем искреннем стремлении к сверхфилологии Ницше на деле успел только перейти границы филологии классической, чтобы впасть в филологию ориентальную — из огня да в полымя! Заратустра — имя недурное, конечно, для нового сверхчеловека: один только у него недостаток, что вместо всех сил небесных, земных и преисподних перед этим именем трепещут и преклоняют колена только психопатические декаденты и декадентки в Германии и России.

Истинный сверхчеловек перед началом своего общественного служения провел сорок дней в пустыне. Экзотическая фигура, сочиненная немецким профессором, не может, конечно, довольствоваться таким кратким сроком: Заратустра проводит десять лет в пещере, предаваясь уединению. Нужно быть еще признательным классической школе за такую умеренность, а то настоящим восточным сверхчеловекам свойственно проводить в пещерах миллионы и миллиарды лет. Выйдя из своей пещеры в город, Заратустра обращается к собравшемуся

народу и возвещает ему о своем намерении *преподавать сверхчеловека* (Ich lehre euch den Uebermenschen!). Если вы думали, что сверхчеловек есть некое высшее существо, то откажитесь от такого заблуждения. Сверхчеловек есть лишь предмет университетского преподавания, вновь учреждаемая *кафедра* на филологическом факультете. Существуют здесь кафедры греческой и римской мифологии, древностей, истории литературы, стилистики — теперь открывается новая кафедра — сверхчеловека. Но что же, собственно, преподается на этой кафедре? Вот в том-то вся и беда, в том-то и трагизм положения для Ницше, что преподавать ему о сверхчеловеке решительно нечего и что вся его проповедь сводится к одним словесным упражнениям, прекрасным по литературной форме, но лишенным всякого действительного содержания. Такого окончательного торжества филологии над более глубокими, но бессильными стремлениями его духа Ницше не перенес и сошел с ума. Этим он доказал искренность и благородство своей природы и, наверное, спас свою душу. В чисто физические причины душевных болезней я не верю, скоро и никто в них не будет верить. Психическое расстройство в случаях, подобных этому, есть крайний способ самосохранения внутреннего человеческого существа чрез жертву его видимого мозгового я, оказавшегося несостоятельным в решении нравственной задачи нашего существования. Пример Ницше не произвел никакого впечатления на его последователей, которые с увлечением и без всякого сопротивления отдались соблазну: заменить истину словесностью и сочиненного сверхчеловека поставить над действительным. Тот действительный говорил: «Если вы не верите моим словам, то верьте делам, которые я творю», — и Он на деле воскрес из мертвых. У сочиненного сверхчеловека ничего нет, кроме слов, и эти слова своею звучностью и стройностью привлекают полуобразованную толпу и заставляют ее забывать поучительную трагедию их автора. В учителе, конечно, оказалось больше духовной глубины, чем в учениках его. Он устыдился и ужаснулся своего подлога истины, когда увидел его пустоту и бесплодность, а они продолжают пленяться блестящею словесною поверхностью, под которою лежит разлагающийся умственный труп. Но в этом увлечении, может быть, есть еще нечто более важное и знаменательное. Сочиненный несчастным Ницше и им самим нравственно изbleванный сверхчеловек при всей своей бессодержательности

и искусственности представляет, может быть, прообраз того, кто кроме блестящих слов явит дела и знамения, хотя и ложные? Быть может, словесные упражнения базельского филолога были только бессильными выражениями действительного предчувствия? Тогда постигшая его катастрофа имела бы еще более трагическую и еще более поучительную подкладку.

Поживем — увидим!



Вячеслав Иванов

* * *

НИЦШЕ И ДИОНИС

ВАГНЕР
И
ДИОНИСОВО
ДЕЙСТВО

спорады

О ДИОНИСЕ И КУЛЬТУРЕ
О ЗАКОНЕ И СВЯЗИ

ТЫ
ЕСИ

*

НИЦШЕ И ДИОНИС

I

Есть древний миф. Когда богатыри эллинские делили добычу и плен Трои, — темный жребий выметнул Эврипил, предводитель фессалийских воинств. Ярая Кассандра ринула к ногам победителей, с порога пылающих сокровищниц царских, славную, издревле замкнутую скрыню, работу Гефеста. Сам Зевс дал ее некогда старому Дардану, строителю Трои, в дар — залогом божественного отчества. Промыслом тайного бога досталась ветхая святыня бранною мздой фессалийцу. Напрасно убеждают Эврипила товарищи-вожди стеречься козней неистой пророчицы: лучше повергнуть ему свой дар на дно Скамандра. Но Эврипил горит изведать таинственный жребий, уносит ковчег — и, развернув, видит при отблесках пожара — не брадатого мужа в гробу, увенчанного раскидистыми ветвями, — деревянный смоковничный идол царя Диониса в стародавней раке. Едва глянул герой на образ бога, как разум его помутился.

Такою возникает перед нами священная повесть, кратко рассказанная Павсанием*. Наше воображение влечется последовать за Эврипилом по горящим тропам его дионисийского безумия. Но миф, не замеченный древними поэтами, безмолвствует. Мы слышим только, что царь временами приходит в себя и в эти промежутки здравого разумения уплывает от берегов испепеленного Илиона и держит путь — не в родную Фессалию, а в Киру, дельфийскую гавань, — искать врачевания у Аполлонова треножника. Пифия обещает ему искупление и новую родину на берегах, где он встретит чужеземное жертвоприношение и поставит ковчег. Ветер приносит мореходцев к побережью Ахайи. В окрестностях Патр Эврипил выходит на сушу и видит юношу и деву, ведомых на жертву к алтарю Артемиды Трикларии. Так узнает он предвозвещенное ему место успокоения; и жители той страны в свою очередь угадывают в нем обетованного избавителя от повинности человеческих жертв, которого они ждут, по слову оракула, в лице чужого царя, несущего в ковчеге неведомого им бога, он же упразднит кровавое служение дикой богине. Эврипил исцеляется от своего священ-

ного недуга, замещает жестокие жертвы милостивыми во имя бога, им возвещенного, и, учредив почитание Диониса, умирает, становясь героем-покровителем освобожденного народа.

Эта древняя храмовая легенда кажется нам мифическим отображением судьбы Фридриха Ницше. Так же завоевывал он, сжигая древние твердыни, с другими сильными духа Красоту, Елену эллинов, и улучил роковую святыню. Так же обезумел он от своего таинственного обретения и прозрения. Так же проповедал Диониса — и искал защиты от Диониса в силе Аполлоновой. Так же отменил новым богопознанием человеческие жертвы старым кумирам узко понятого, извне налагаемого долга и снял иго уныния и отчаяния, тяготевшее над сердцами. Как оный герой, он был безумцем при жизни и благодетельствует освобожденному им человечеству — истинный герой нового мира — из недр земли.

Ницше возвратил миру Диониса: в этом было его посланничество и его пророческое безумие. Как падение «вод многих», прошумело в устах его* Дионисово имя. Обаяние Дионисово сделало его властителем наших дум и ковачем грядущего. Дрогнули глухие чары навождения душного — колдовской полон душ потусклых. Зазеленели луга под весенним веянием бога; сердца разгорелись; напряглись мышцы высокой воли. Значительным и вещим стал миг мимолетный, и каждое дыхание улегченным и полным, и усиленным каждое биение сердца. Ярче, глубже, изобильнее, проникновеннее глянула в душу жизнь. Вселенная задрожала отгулами, как готические столпы трубных ствольных связок и устремительные стрелчатые сплетения от вздохов невидимого органа. Мы почувствовали себя, и нашу землю, и наше солнце восхищенными вихрем мировой пляски («the Earth dancing about the Sun»*, как пел Шелли). Мы хлебнули мирового божественного вина и стали сновидцами. Спящие в нас возможности человеческой божественности заставили нас вздохнуть о трагическом образе Сверхчеловека — о воплощении в нас воскресшего Диониса.

В душах забрезжило исполнение завета:

Кто дышит тобой, бог,
Не тяжки тому горные
Громады, ни влаги, почившей
В торжественном полдне,
Стекло голубое!

Кто дышит тобой, бог, —
В алгаре многокрылом творения
Он — крыло!
В буре братских сил,
Окрест солнц,
Мчит он жертву горящую
Земли страдальной...

(«Кормчие звезды»)

Есть гении пафоса, как есть гении добра. Не открывая ничего существенно нового, они заставляют ощутить мир по-новому. К ним принадлежит Ницше. Он разрешил похоронную тоску пессимизма в пламя героической тризны, в Фениксов костер мирового трагизма. Он возвратил жизни ее трагического бога... «Incipit Tragoedia!»¹

II

Чтобы вооружить Ницше на этот подвиг жизни, две разноликих Мойры* при рождении наделили его двойственными дарами. Эта роковая двойственность может быть определена как противоположность духовного зрения и духовного слуха.

Ницше должен был обладать острыми глазами, различающими бледные черты первоначальных писем в испещренном поверху поздней рукой палимпсесте заветных преданий. Его небольшие изящные уши — предмет его тщеславия* — должны были быть вещими ушами, исполненными «шумом и звоном», как слух пушкинского Пророка, чуткими к сокровенной музыке мировой души.

Ницше был филолог, как определяет его Владимир Соловьев*. Чтобы обрести Диониса, он должен был скитаться по Элизию языческих теней и беседовать с эллинами по-эллински, как умел тот, чьи многие страницы кажутся переводом из Платона, владевшего, как говорили древние, речью богов. Он должен был, вслед за горными путниками науки, совершить подъем, на котором мы застаем современное изучение греческого мира. Нужно было, чтобы Германн раскрыл нам язык, Отфрид Мюллер — дух, жизнь — Август Бек, Велькер — душу дионисийского народа. Нужно было, чтобы будущий автор «Рождения трагедии» имел наставником

¹«Начинается трагедия!»* (лат.).

Ричля* и критически анатомировал Диогена Лазртия или поэму о состязании Гомера и Гесиода*.

Ницше был оргиастом музыкальных упоений: это была его другая душа. Незадолго до смерти Сократу снилось, будто божественный голос увещевал его заниматься музыкой*: Ницше-философ исполнил дивный завет. Должно было ему стать участником Вагнерова сонма, посвященного служению Муз и Диониса, и музыкально усвоить воспринятое Вагнером наследие Бетховена, его пророческую милоть*, его Прометеев огненосный полый тирс: его героический и трагический пафос. Должно было, чтобы Дионис раньше, чем в слове, раньше, чем в «восторге и иступлении» великого мистагога будущего Заратустры — Достоевского, открылся в музыке, немом искусстве глухого Бетховена, величайшего провозвестника оргийных таинств духа.

И должно было также, чтобы состояние умов эпохи, когда явился Ницше, соответствовало этой двойственности его природы, чтобы его критическая зоркость, его зрительное стремление к ясности классической и к пластической четкости закалились в позитивном холоде научного духа времени, чтобы его оргиастическое выхождение из себя встретило привитую умам пессимизмом Шопенгауэра древнеиндийскую философию, с ее верою в призрачность индивидуального раскола и тоскою разлучения, созданного маревом явлений, — философию, раскрывшую исследователю духа трагедии существо Диониса как начало, разрушающее чары «индивидуации»*.

Аполлинийские — оформливающие, скрепляющие и центростремительные — элементы личных предрасположений и влияний внешних были необходимы гению Ницше как грани, чтобы очертить беспредельность музыкальной, разрешающей и центробежной стихии Дионисовой. Но двойственность его даров, или — как сказал бы он сам — «добродетелей», должна была привести их ко взаимной распре и обусловить собой его роковой внутренний разлад.

Только при условии некоторой внутренней антиномии возможна та игра в самораздвоение, о которой так часто говорит он, — игра в самоискание, самоподстерегание, самоускользание, живое ощущение своих внутренних блужданий в себе самом и встреч с собою самим, почти зрительное видение безысходных путей и неисследимых тайников душевного лабиринта.

III

Дионис есть божественное всеединство Сущего в его жертвенном разлучении и страдальном пресуществлении во вселикое, призрачно колеблющееся между возникновением и исчезновением, Ничто ($\mu\eta\ \acute{\omicron}\nu$) мира. Бога страдающего извечная жертва и восстание вечное — такова религиозная идея Дионисова оргазма.

«Сын божий», пресмник отчего престола, растерзанный Титанами в колыбели времен; он же в лике «героя», — богочеловек, во времени родившийся от земной матери; «новый Дионис», таинственное явление которого было единственным возможным чаянием утешительного богонисхождения для не знавшего Надежды элина, — вот столь родственный нашему религиозному миропониманию бог античных философов и теологов. В общенародном, натуралистически окрашенном веровании, он — бог умирания мученического, и сокровенной жизни в чреватых недрах смерти, и ликующего возврата из сени смертной, «возрождения», «палингенесии».

Непосредственно доступна и общечеловечески близка нам мистика Дионисова богопочитания, равная себе в эзотерических и всенародных его формах. Она вмещает Диониса-жертву, Диониса воскресшего, Диониса-утешителя в круг единого целостного переживания и в каждый миг истинного экстаза отображает всю тайну вечности в живом зеркале внутреннего, сверхличного события исступленной души. Здесь Дионис — вечное чудо мирового сердца в сердце человеческом, неистомного в своем пламенном биении, в содроганиях пронзающей боли и нечаянной радости, в замираниях тоски смертельной и возрождающихся восторгах последнего исполнения.

Дионисийское начало, антиномичное по своей природе, может быть многообразно описываемо и формально определяемо, но вполне раскрывается только в переживании, и напрасно было бы искать его постижения — исследуя, что образует его живой состав. Дионис приемлет и вместе отрицает всякий предикат; в его понятии *a* не-*a*, в его культе жертва и жрец объединяются как тождество. Одно дионисийское как являет внутреннему опыту его сущность, не сводимую к словесному истолкованию как существо красоты или поэзии. В этом пафосе боговмещения полярности живых сил разрешаются в освободительных грозах. Здесь

сущее переливается через край явления. Здесь бог, взывавший во чреве раздельного небытия, своим ростом в нем разбивает его грани.

Вселенская жизнь в целом и жизнь природы несомненно дионисийны.

Оргийное безумие в вине,
Оно весь мир, смеясь, колышет;
Но в трезвости и в мирной тишине
Порою то ж безумье дышит.
Оно молчит в нависнувших ветвях
И сторожит в пещере жадной.

(Ф. Сологуб)

Равно дионисийны пляски дубравных сатиров и недвижимое безмолвие потерявшей во внутреннем созерцании и ощущении бога мэнлады. Но состояние человеческой души может быть таковым только при условии выхода, исступления из граней эмпирического я, при условии приобщения к единству я вселенского в его волении и страдании, полноте и разрыве, дыхании и воздыхании. В этом священном хмеле и оргийном самозабвении мы различаем состояние блаженного до муки переполнения, ощущение чудесного могущества и избытка силы, сознание безличной и безвольной стихийности, ужас и восторг потери себя в хаосе и нового обретения себя в Боге, — не исчерпывая всем этим бесчисленных радуг, которыми опоясывает и опламеняет душу преломление в ней дионисийского луча.

Музыкальная душа Ницше знала это «как». Но его другая душа искала вызвать из этого моря, где, по выражению Леопарди, «сладко крушение»*, ясное видение, некоторое зрительное *что*, потом удержать, пленить его, придать ему логическую определенность и длительную устойчивость, как бы окаменить его.

Психология дионисийского экстаза так обильна содержанием, что зачерпнувший хотя бы каплю этой «миры объемлющей влаги» уходит утоленный. Ницше плавал в морях этой живой влаги — и не захотел «сладкого крушения». Выплыть захотел он на твердый берег и с берега глядеть на волнение пурпурной пучины. Познал божественный хмель стихии и потерю личного я в этом хмелю — и удовольствовался своим познанием. Не сошел в глубинные пещеры — встретить бога своего в сумраке. Отвратился от религиозной тайны своих, только эстетических, упоений.

Знаменательно, что в героическом боге Трагедии Ницше почти не разглядел бога, претерпевающего страдание (Διονύσου πάθη).¹ Он знал восторги оргийности, но не знал плача и стонаний страстного служения, каким горестные жены вызывали из недр земных пострадавшего и умершего сына Диева. Элины, по Ницше, были «пессимистами» из полноты своей жизненности; их любовь к трагическому — «amor fati» — была их сила, переливающая через край; саморазрушение было исходом из блаженной муки переполнения. Дионис — символ этого избытка и чрезмерности, этого исступления от наплыва живых энергий. Такова узкая концепция Ницше. Нет сомнения, что Дионис — бог богатства преизбыточного, что свой избыток творит он упоением гибели. Но избыток жизни или умирание исторически и философски составляет *prius*² в его религиозной идее, подлежит спору. Трагедия возникла из оргий бога, растерзываемого исступленными. Откуда исступление? Оно тесно связано с культом души и с первобытными тризнами. Торжество тризны — жертвенное служение мертвым — сопровождалось разнузданием половых страстей. Смерть или жизнь перевешивала на зыблемых чашах обоюдно перенагруженных весов? Но Дионис все же был, в глазах тех древних людей, не богом диких свадеб и совокуплений, но богом мертвых и сени смертной и, отдаваясь сам на растерзание и увлекая за собою в ночь бесчисленные жертвы, вносил смерть в ликование живых. И в смерти улыбался улыбкой ликующего возврата, божественный свидетель неистребимой, рождающей силы. Он был благовестием радостной смерти, таящей в себе обеты иной жизни там, внизу, и обновленных упоений жизни здесь, на земле. Бог страдающий, бог ликующий — эти два лика изначально были в нем нераздельно и неслиянно зримы.

Страшно видеть, что только в пору своего уже наступившего душевного омрачения Ницше прозревает в Дионисе бога страдающего, — как бы бессознательно и вместе пророчески, — во всяком случае, вне и вопреки всей связи своего законченного и проповеданного учения. В одном письме он называет себя «распятым Дионисом»*. Это запоздалое и нечаянное признание родства между дионисийством и так ожесточенно отвергаемым дотоле христианством потрясает душу по-

¹Дионисическое страдание (греч.).

²Более раннее (лат.).

добно звонкому голосу тютчевского жаворонка*, неожиданному и ужасному, как смех безумия, — в ненастный и темный, поздний час...

IV

Вдохновленный дионисийским хмелем Ницше сознавал, что для просветления лика земного (ибо не меньшего он волил) наше сердце должно измениться, внутри нас должна совершиться какая-то глубокая перемена, преображение всего душевного склада, перестройка всего созвучия наших чувствований, — перерождение, подобное состоянию, означаемому в евангельском подлиннике словом «метанойя», оно же — условие прозрения «царства небес» на земле. И вот, он провозглашает два положения, мистические по своей сущности, противорелигиозные по произвольному применению и истолкованию, которое дал им он сам, или его антидионисийский двойник.

В области учения о познании он провозгласил, что то, что утверждает себя как истина объективно-обязательная, может быть отрицаемо в силу автономии истины субъективной, истины внутреннего воления. Но средство нашего самоутверждения за пределами нашего я есть вера; и положение Ницше, рассматриваемое под религиозным углом зрения, есть принцип веры. В области учения о нравственности он выступил с проповедью, что жить должно вне или по ту сторону «добра и зла»: что, в аспекте религиозном, совпадает с принципом святости и свободы мистической, как выразила его христианская этика перенесением нравственного критерия из мира эмпирического в область умопостигаемого изволения, а древнеиндийская мудрость — эсотерическим разрешением «пробужденного» от всех оценок и норм житейской морали. Однако Ницше не останавливается на этом; но, непоследовательно подставляя на место формул «по ту сторону объективной истины» и «по ту сторону добра и зла» формулу «сообразно тому, что усиливает жизнь вида» («was lebensfördernd ist»), — отказывается от дионисийского *как* в пользу определенного и недонисийского *что* и тем самым обличает в себе богоборца, восставшего на своего же бога.

Служитель бога-«Разрешителя»*, Ницше, едва освободив волю от цепей внешнего долга, вновь подчиняет ее верховенству определенной общей нормы, биологи-

ческому императиву. Амoralист объявляет себя «имморалистом», т.е. опять-таки моралистом в принципе. И служитель «жизни», осудивший в современном человеке «человека теоретического», не устает говорить о «познании» и зовет своих последователей «познающими». Принцип веры обращается в вызов истине из неверия. И этот скепсис, — правда, далеко не до конца проведенный в его применениях и последствиях, — мы признали бы надрывом крайнего позитивизма, если бы он не был прежде всего воспитательной хитростью и дальним расчетом законодателя: Ницше ссорит нас с очевидностью не для того, чтобы заменить ее иною, яснейшею для духовного взора, но чтобы создать в нас очаги слепого сопротивления гнетущим нас силам, которое представляется ему благоприятным условием в эволюции человеческого вида. Рассудочность и расчет подрывают в корне первоначальное проникновение и вдохновенный порыв. Но было бы опрометчиво, на основании этих обвинений, признать Ницше ложным пророком, ибо пред нами учительный пример пророка Ионы.

Ученый — Ницше, «Ницше-филолог», остается искателем «познаний» и не перестает углубляться в творения греческих умозрителей и французских моралистов. Он должен был бы пребыть с Трагедией и Музыкой. Но из дикого рая его бога зовет его в чуждый, неднионисийский мир его другая душа, — не душа оргиаста и всечеловека, но душа, влюбленная в законченную ясность прекрасных граней, в гордое совершенство воплощения заключенной в себе частной идеи. Его пленил —

дельфийский идол: лик молодой
Был гневен, полон гордости ужасной,
И весь дышал он силой неземной*.

Подобно тому как в музыке все развитие Ницше тяготело прочь от гармонии, где празднует свой темный праздник многоголосая днионисийская стихия, к аполлинийски очерченной и просвеченной мелодии, являвшейся ему в последнюю пору благороднейшим, «аристократическим» началом этого искусства, подобно тому как его эстетика все более делается эстетикой вкуса, стиля, меры, утонченности и кристаллизации, — так в сфере нравственного идеала неотразимо привлекают его пафос преодоления и ясного господства над творчески-стихийными движениями духа, красота «рожденной хаосом звезды, движущейся в ритмической

пляске»*, властительно-надменный образ мудрого античного тирана, великолепная жестокость «средиземной культуры», идея «воли к могуществу».

В какие дали сухих солнечных пустынь заходит Ницше, отклоняясь от влажно-отененных путей своего бога, сказывается в психологических мотивах его вражды к христианству, которое в изначальном образе своего отношения к жизни есть пронзенный любовью оргиазм души, себя потерявшей, чтобы себя обрести вне себя, переплескивающейся в отцовское лоно Единого, — нисийский белый рай полевых лилий* и пурпурный виноградник жертвенных гроздий, экстаз младенчески-блаженного прозрения в истину Отца в небе и в действительность неба на вставшей по-новому пред взором земле. Известно, что Дионисова религия была в греческом мире религией демократической по преимуществу: именно на демократическую стихию христианства направляет Ницше всю силу своего нападения. Здесь — даже зоркость историка изменяет ему: дионисийская идея была в той же мере внутренне-освободительной силой и своего рода «моралью рабов», как и христианство, — и столь же мало, как и христианство, закваской возмущения общественного и «мятежа рабов».

V

В учении о «Сверхчеловеке», преподанном из уст «дионисийского» Заратустры («des dionysischen Unholds»)¹, роковая двойственность в отношении Ницше к Дионису созревает до кризиса и разрешается определенным поворотом к антидионисийскому полюсу, завершающимся конечной выработкой учения о «воле к могуществу».

Следя за ростом идеи сверхчеловечества в замысле философа, мы опять делаемся свидетелями постепенной замены дионисийского как антидионисийским что. Первоначально Ницше вращается в круге представлений о «смерти старого Бога» («der alte Gott ist todt»)² и о богопреемстве человеческого я. То, что с босяцким самодовольством выговаривал Штирнер, исходя из тожественной посылки, Ницше колеблется изречь: порой мы встречаем в его текстах точки — там, где связь мыслей подсказывает: «я — бог». Итак, это положение было для него неизреченным и мистическим: еще владел им Ди-

¹«Дионисийского чудовища» (нем.).

²«Старый Бог мертв» (нем.).

онис. Ибо религия Диониса — религия мистическая, и душа мистики — обожествление человека, — чрез благодатное ли приближение Божества к человеческой душе, доходящее до полного их слияния, или чрез внутреннее прозрение на истинную и непреходящую сущность я, на «Самого» в я («Атман» браманской философии). Дионисийское исступление уже есть человекообожествление, и одержимый богом — уже сверхчеловек (правда, не в том смысле, в каком употребил слово «Uebermensch» его творец — Гете*). Но Ницше ипостазирует сверхчеловеческое как в некоторое что, придает своей фикции произвольно определенные черты и, падая в тон и стиль мессианизма, возвещает пришествие Сверхчеловека.

Бесконечны ступени богопроникновенности, велики возможности духа и неугасимы исконные надежды на просветление лика человеческого и на совершенного человека, эту путеводную звезду всех исканий, постулат самопознания, завет христианства. Но в мысли Ницше, по мере того, как его духовное зрение сосредоточивается на образе Сверхчеловека, образ этот все более отчуждается от тех мистических корней, из которых возник он впервые в созерцаниях дионисийского мыслителя. Ницше идет еще дальше и понижает экстатическое и вдохновенное видение до чаяния некоторого идеального подбора, долженствующего увенчать человеческую расу последним завершительным звеном биологической эволюции.

Как всякое вдохновенное состояние, состояние дионисийское бескорыстно и бесцельно; «божественное приближается легкою стопою»*, по слову самого Ницше. Не так учит он о сверхчеловеке. Философ-законодатель не устает увещевать человечество к напряжению и усилию в выработке своего верховного типа, своего окончательного образа. Жизнь человеческого рода должна быть непрерывным устремлением к одной цели, все ту же натягиваемой тетивой одного титанического лука. Дионисийское состояние безвольно: человеческая воля, по Ницше, должна стать неистомным подвигом преодоления. Дионисийское состояние разрешает душу и, приемля аскетический восторг, не знает аскезы: разрушитель старых скрижалей, требуя, чтобы человек непрестанно волил превзойти самого себя, снова воздвигает идеал аскетический. Ничто не может быть более противным дионисийскому духу, как выведение порыва к сверхчеловеческому из воли к могуществу: дионисийс-

кое могущество чудесно и безлично, — могущество, по Ницше, механически-вещественно и эгоистически-насильственно. Дионисийское состояние знает единый свой, безбрежный миг, в себе несущий свое вечное чудо: каждое мгновение для Ницше восходящая и посредствующая ступень, шаг приближения к великой грядущей године.

Дионисийское состояние есть выхождение из времени и погружение в безвременное. Дух Ницше весь обращен к будущему; он весь в темнице времен. С трагической силой повествует он, как открылась ему тайна круговорота жизни и вечного возврата вещей, этот догмат древней философии (*Fröhliche Wissenschaft*, § 341): «Разве бы ты не бросился наземь, и не скрежетал бы зубами, и не проклинал бы демона, нащептавшего тебе это познание?» Но его мощная душа, почти раздавленная бременем постижения, что ничего не будет нового в бесчисленных повторениях того же мира и того же индивидуума, ничего нового — «до этой паутины и этого лунного просвета в листве», — воспрянув сверхчеловеческим усилием воли, собравшейся для своего конечного самоутверждения, кончает гимном и благодарением неотвратимому року. Этот экстаз счастья, очевидно, — надрыв духа; это познание, — очевидно, — вывод логический; это понятие мира, — очевидно, — механическое понятие. И этическое применение догмата о круговом возврате — императив наивысшего усилия и наивысшего достижения — есть вынужденная силою вещей и роковою угрозой отмстительного повторения последняя самозащита. Восторг вечного возрождения, глубоко дионисийский по своей природе, омрачен первым отчаянием и мертв неверием в Дионисово чудо, которое упраздняет старое и новое и все в каждое мгновение творит извечным и проявленным вместе. Кажется, что трагическое восприятие идеи вечного возврата было в душе Ницше последнею и болезненною вспышкой дионисийского исступления. Эта вспышка ослепила ужасным светом многострадальную душу и, отгорев, повергла ее в безрассветную, глухонемую ночь.

VI

«Так бывает, — говорит ослепленный солнечным восходом Фауст, — когда тоскующая надежда, достигнув

цели своего высочайшего устремления, видит врата исполнения распахнутыми настежь: пламенный избыток вырывается из вечных недр, и мы стоим пораженные... Живительный светоч хотели мы возжечь — нас опламеняет море огня! Любовь ли, ненависть ли то, что нас обмыкает пыланием, равно чудовищное в сменах боли и радости? — так что мы вновь потупляем очи к земле, ища сокрыться под младенческим покрывалом»*. — Ницше увидел Диониса — и отшатнулся от Диониса, как Фауст отвращается от воссиявшего светила, чтобы любоваться на его отражения в радугах водопада.

Трагическая вина Ницше в том, что он не уверовал в бога, которого сам открыл миру.

Он понял дионисийское начало как эстетическое, и жизнь — как «эстетический феномен». Но то начало — прежде всего начало религиозное, и радуги жизненного водопада, к которым обращено лицо Ницше, суть преломления божественного Солнца. Если дионисийский хмель жизни только эстетический феномен, человечество — сонм «ремесленников Диониса», как древность называла актеров. Психологическая загадка лицедейства недаром всегда глубоко занимала дионисийского философа. И, конечно, божественно окрылена и опрозрачена жизнь и верен своему непреходящему я глубокий дух, если в нас живо сознание, что мы только играючи носим временные личины, облекшись в случайные формы нашей индивидуации («упадхи», по учению индугов). Однако первоначально «ремесленники Диониса» были его священнослужителями и жрецами, более того — его ипостасями и «вакхами»; и истинно дионисийское миропонимание требует, чтобы наша личина была в сознании нашем ликом самого многоликого бога и чтобы наше лицедейство у его космического алтаря было священным действием и жертвенным служением.

Как Эврипил фессалиец, Ницше восхотел глазами увидеть бога — и, приняв его зрительным восприятием красоты, впал в сети, растянутые провидящими силами. Эврипил должен был приять ковчег — как святыню, и свой жребий — как посланничество богоносца; он должен был бы начать с молитвы у пророческого треножника и исполнить ему заповеданное, не искушая тайного бога, — и он не впал бы в роковое безумие. Но он самовольно взглянул на таинственный кумир и сделался благовестителем в силу божественного принуждения; его отношение к Дионису было противоборством неверия, не покорностью веры. Те же черты про-

никновения в божественное и сопротивления ему определяют судьбу Ницше.

Как мифический Ликург, «на богов небожителей руки поднявший» (Ил. VI, 131), Ликург, безумием и мученической смертью наказанный за преследование «неистового Диониса», Ницше был богоборцем и жертвою богоборства.

Но особенность Дионисовой религии составляет отождествление жертвы с богом и жреца с богом. Типы богоборцев в круге дионисийских мифов сами приемлют Дионисов облик. Страдая, они мистически воспроизводят страдания от них пострадавшего. И — как Иаков богоборец улучил благословение — так Ницше принял страдальное впечатление страдающего бога, им проповеданного и отринутого. Пророк и противник Диониса в своих возгорениях и муках, своей вине и своей гибели, он являет трагические черты божества, которое в веровании эллинов само сызнова переживало вселенское мученичество под героическими личинами смертных.

ВАГНЕР И ДИОНИСОВО ДЕЙСТВО

I

Вагнер — второй, после Бетховена, зачинатель нового дионисийского творчества, и первый предтеча все-ленского мифотворчества. Зачинателю не дано быть завершителем, и предтеча должен умаляться.

Теоретик-Вагнер уже прозревал дионисийскую стихию возрождающейся Трагедии, уже называл Дионисово имя*. Общины художников, делателей одного совместного «синтетического» дела — Действа, были, в мысли его, поистине общинами «ремесленников Диониса». Мирообъятный замысел его жизни, его великое дерзновение поистине были внушением Дионисовым. Над темным океаном Симфонии Вагнер-чародей разостлал сквозное златотканное марево аполлинийского сна — Мифа.

Но он видел бога еще в пылающей купине и не мог осознаться ясно на распутьях богодействия и богоборства. Ницше был Аароном этого Моисея гордой и слишком человеческой воли*. Он мог повелевать скалам, — но он ударял по ним жезлом. И он блуждал сорок лет и только в даях увидел обетованную землю...

Уже он созывал на праздник и тайнодействие. Но это были еще только *δρῶμενα*¹: праздничные священные зрелища, — еще не мистический хоровод.

II

Воскрешая древнюю Трагедию, Вагнер должен был уяснить себе значение исконного хора. Он сделал хором своей музыкальной драмы оркестр*; и как из хорового служения возникает лицедействие участи героической, так из лона оркестровой Симфонии выступает у него драматическое действие. Итак, хор был для него уже не «идеальный зритель»*, а поистине дифирамбическая предпосылка и дионисийская основа драмы. Как хор Титанов нес у Эсхила действие «Прометея Освобожденного», так многоустая и все же немая Воля поет у Вагнера бессловесным хором музыкальных орудий

¹Действа (греч.).

глубинные первоосновы того, что в аполлинийском сне-видении сцены приемлет в обособившихся героях человеческий лик и говорит человеческим словом.

Собравшаяся толпа мистически приобщается к стихийным голосам Симфонии*; и поскольку мы приходим в святилища Вагнера — и «творить», не только «созерцать», мы становимся идеальными молекулами оргийной жизни оркестра. Мы уже активны, но активны потенциально и латентно. Хор Вагнеровой драмы — хор сокровенный.

III

Таков ли должен быть дифирамбический хор грядущей Мистерии? Нет. Как и в древности, в пору «рождения Трагедии из духа Музыка», толпа должна плясать и петь, ритмически двигаться и славить бога словом. Она будет отныне бороться за свое человеческое обличье и самоутверждение в хоровом действе.

Как в Девятой Симфонии, ныне немые инструменты усиливаются заговорить, напрягаются вымолвить искомое и несказанное. Как в Девятой Симфонии, человеческий голос, один, скажет Слово. Хор должен быть освобожден и восстановлен сполна в своем древнем полноправии: без него нет общего действия, и зрелище преобладает.

Из мусийской оргии должны возникать просветы человеческого сознания и соборного слова в ясных, хоро-вых и хороводных песнопениях. А протагонисту дело — говорить, не петь. Бесконечная монодия, это последнее наследие оперных условностей, будет преодолена. Эллинская форма, единая верная, восторжествует опять, углубленная и обогащенная орудийной Симфонией, — все вызывающей, все объемлющей и несущей на широких валах своей темной пучины. Чрез святилища Греции ведет путь к той Мистерии, которая стекшиеся на зрелище толпы претворит в истинных причастников Действа, в живое Дионисово тело.

Но Вагнер был только зачинатель. Аполлоново зрительное и личное начало одержало верх в его творчестве, потому что его хор был лишь первозданным хаосом и не мог действительно противопоставить самоутверждению героев-личностей свое еще темное и только страдательное самоутверждение.

IV

Внезапно человеческий голос, в Девятой Симфонии, выводит нас из темного леса орудийных гармоний на солнечную прогалину самосознания ясно прозвучавшим призывом: «Братья, не эти звуки! Иные заведем песни — приятней и радостней!»*... «Тогда, — говорит Вагнер, — словно Свет родился в хаосе*... Рухнул хор, проравшись светлым потоком:

Радость, искра солнц небесных,
Дочь прекрасной стороны!..»*

Если мы представим себе хор этой симфонии, затопивший площадь, уготованную для Действа, в венках и светлых волнах торжественных одежд и в ритмическом движении хора Радости, если представим себе возникновение человеческого голоса и образа, в лице хора и лице трагического актера, из лона инструментальной музыки таким, каковым оно намечается в своих возможностях Девятою Симфонией, — мы убедимся, как велик недочет в Вагнеровом осуществлении им же самим установленной формулы «синтетического» искусства музыкальной драмы: в живой «круговой пляске искусств» еще нет места самой Пляске, как нет места речи трагика. И зодчий, чьей задачей Вагнер положил строение нового театра, еще не смеет создать, в сердцевине подковы сидений, — круглой оркестры для танца и песнопений хора — двойственного хора являющихся нам в мечте Действ: хора малого, непосредственно связанного с драмой, и хора расширенного, хора-общины. Мост между сценой и зрителем еще не переброшен — двумя «сходами» (πάροδοι)¹ чрез полость невидимого оркестра из царства Аполлоновых снов в область Диониса: в принадлежащую соборной общине оркестру.

Борьба за демократический идеал синтетического Действа, которой мы хотим и которую мы предвидим, есть борьба за оркестру и за соборное слово. Если всенародное искусство хочет быть и теургическим, оно должно иметь орган *хорового слова*. И формы всенародного *голосования* внешни и мертвы, если не найдут своего идеального фокуса и оправдания в соборном *голосе оркестры*. В Эсхиловой трагедии и в комедии Аристофана оркестра утверждалась и как *мирская сходка*; и ею были живы совет Ареопага* и гражданское вече Пникаса*.

¹Пароды (греч.).

О Дионисе и культуре

§

Дионис, «зажигатель порывов»*, равно низводит «правое безумствование», как говорили древние, и неистовство болезненное*.

«Правое безумие», думается нам, тем отличается от неправого и губительного, что оно не парализует — напротив, усиливает изначально заложенную в человеческий дух спасительную и творческую способность и потребность идеальной *объективации* внутренних переживаний. Душевные волнения большой напряженности должны находить разрешение, «очищение» — в изображениях, ритмах и действиях, в обретении и передаче объективных форм.

Эта объективация составляет этический принцип культуры, — она же (как энтелехия*) определяется не материальной основой народной жизни и не объемом положительного знания, но подчинением материальной основы и положительного знания постулатам духа. Это подчинение, будучи рассматриваемо с формальной стороны, является нам как стиль, а типические формы человеческого самоутверждения — как культурные типы.

§

В процессе объективации скопившаяся эмоциональная и волевая энергия излучается из человека, чтоб сосредоточиться в его проекциях и воззвать тем к жизни некие реальные силы и влияния вне его телесного я. Но возникновение этих реальностей, очевидно, не может быть результатом односторонней экстерниоризации психической энергии: ее излучению должна, подобно противоположному электричеству, ответствовать встречная струя живых сил. Психологическая потребность в стройных телодвижениях встречается с физиологическим феноменом ритма; нужда в размерном слове — с тяготением стихии языка к музыке; воля к мифу и культу — с откровениями божественных сущностей, с волей богов к человеку.

Дионисийский экстаз разрешается в аполлинийское видение. Восторг и одержание, испытываемые художником, сокрушили бы сосуд, если бы не находили исхода в творчестве. Героический порыв хочет жертвенного дела. Ибо аполлинийские чары ждут дионисийского самозабвения; и мрамор зовет ваятеля; и дело требует героя.

В случаях «неправого» безумствования прозрачная среда, обуславливающая возможность описанного излучения, становится непроницаемой; душа не лучится, не истекает наружу, не творит, — но не может и выдержать заключенной, запертой в ней силы. Она разбивается; конечное безумие — ее единственная участь.

§

Продолжая мысль Фейербаха, Ницше думал, что религия возникла из неправой объективации всего лучшего и сильнейшего*, что почувствовал и сознал в себе человек, — из ошибочного наименования и утверждения этого лучшего «божеством», вне человека сущим. Он призывал человека вернуть себе свое добровольно отчужденное достояние, сознав богом самого себя. Это принципиальное отрицание религиозного творчества замкнуло его душу в себе самой и ее разрушило. Напрасно он прибегал к последней, казавшейся ему возможной, объективации своего я в Сверхчеловеке: его Сверхчеловек — только сверхсубъект.

Его тайно-идеалистической мысли, быть может, вовсе не представлялось такое, например, сомнение: но что, если мы, глядящиеся в зеркало и видящие ответный взгляд, сами — живое зеркало, и наше зрящее око — только ответ и отражение живого ока, вперенного в нас? Бросая от себя луч вовне, не приняли ли мы его раньше извне, отразив в своем микрокосме вселенскую тайну? И не в том ли эта тайна, что

— в зеркальной Вечности Надир
Глядит в Зенит зеницею Зенита...

(«Кормчие Звезды»)

Во всяком случае, для нашей веры объективация постулатов нашего духа в лики надмирного бытия — не случайна: ею мы только открываем нечто дотоле незримое, что входит через нее в поле нашего зрения как существующее вне нас, и в сфере нашей жизни как

действующее на нас. И только в этом смысле вера — орудие нашего самоутверждения за пределами нашего я.

§

В современном европейском человечестве английская душа, быть может, наиболее нуждается в непрерывной объективации своих скрытых сил: она спасается национальным культом обязательных форм, этим столь своеобразным английским фетишизмом и условным космосом, сдерживающим слишком слышный, слишком близкий хаос.

Когда покров черно-желтого тумана плотно застилает перед субъектом эту объективную область (имя туману — сплин), душа этого народа мистиков, фантастических сумасбродов и пьяниц впадает в мрачное и яростное безумие.

§

Отрицательный полюс человеческой объективирующей способности, кажется, лежит в сердце нашего народа: этот отрицательный полюс есть нигилизм. Нигилизм — пафос обесценения и обесформления — вообще характерный признак отрицательной, нетворческой, косной, дурной стихии варварства (составляющей противоположность его положительной, самопроизвольно творческой стихии), у нас же скорее следствие более глубокой причины: полунадменного, полубуддийского убеждения нашего в несущественности и неважности всего, что не прямо дается, как безусловное, а является чем-то опосредствованным, — и великой неподкупности нашего духа. Истинный русский нигилизм охотно покорствуется, чтобы послушанием только пассивным отрицать внутреннюю ценность повеления.

Дионис в России опасен: ему легко явиться у нас гибельной силою, неистовством только разрушительным.

О законе и связи

§

Как часто ни провозглашает Человек свое решение: идти с Природой, — он вечно идет *против* нее, прерывая борьбу только для вынужденного перемирия или временного своекорыстного союза. С тех пор, как он осознал себя, Человек остается себе верен в затаенной воле своей: победить Природу. «Я чужд тебе», — говорит он ей — и знает сам, что говорит неправду, но она, простирая к бегущему неизбежные объятия, отвечает: «Ты мой, ибо ты — я...» И так гласит оракул: ты не победишь Матери, пока не обратишься и не заключишь ее сам в свои объятия, и не скажешь ей: «Ты моя, ибо ты — я сам».

§

Вся ветхая мораль, будучи простою гигиеной эмпирической личности и эмпирического общества, простым выражением закона самосохранения, стремится, в пределах общественного равновесия, к наибольшему уплотнению — и вместе однообразному упорядочению — окружающей человека сферы его внешних энергий и зиждется на понятии собственности как расширенного я: «мой человек», — отсюда и кровавая месть, и все ее последствия до Моисеева и нашего культурного «не убий».

Напротив, мораль мистиков и христиан есть мораль совлечения. Ища освободить внутреннюю личность, она говорит человеку: «Ты ничей; ты принадлежишь себе самому; ты куплен дорогою ценой». Так истощает она внешнего человека и раздаривает его добро. Она учит, что саморасточение есть наилучшее средство для каждого, чтобы найти себя самого, спасти душу свою; что отыскавший жемчужину ничего не пожалеет, чтобы приобрести одну взамен всего*.

И поныне спорят обе морали, и оба равносильных биологических закона — закон самосохранения и закон саморазрушения — борются в них за преобладание над человеком и за новый тип его эволюции.

Но одного этого сопоставления достаточно, чтобы измерить взглядом всю глубину душевного раскола Ницше. Он, в ком поистине воплотилось то «живое», что, по словам Гете, «тоскует по огненной смерти»*, — кто не устал славить саморазрушение, — был самым убежденным или, по крайней мере, самым ревностным поборником «морали господ». На его примере оправдывается опасность последних выводов для торжества отвлеченных начал.

§

«Пафос расстояния»* (Pathos der Distanz), о котором говорит Ницше как о психологическом условии истинной реализации неравенства, есть в существе своем — жестокость, страсть контраста и раскола, противоречия и противочувствия.

Жестокому свойственно светлое выражение лица и взгляда. Есть внутренняя связь и родство между жестокостью и ясностью. Принцип ясности — разделение. Жестокое действие — временное освобождение хаотической души, ищущей опознаться в невозмутимом, сверху глядящем, недостигаемо торжествующем отделении.

Жестокость может осложняться жалостью к жертве и, следовательно, самоистязанием палача. В этом случае самоудовлетворение достигается раздвоением хаотической души на страдательную и активную.

Тайна жестокости — тайна космической тоски мрака по солнечности. Хаос пытается преодолеть свою природу началом света и разделения.

Но эти попытки остаются бесплодными, потому что активная энергия мгновенно засветившегося атома утверждается в безусловном отъединении от вселенского очага светов. И, напротив, жертва как бы вливает в себя, взамен своей истекающей крови, световую энергию мучителя, отдавая его назад мраку и высветляясь сама.

§

Наша мораль донныне вся еще так в самой глубине своей негативна, что мы почти не знаем наиболее, быть может, положительной по существу из отрицательных по форме заповедей: «Не мимо иди». Кто из нас настоль-

ко осторожен и внимателен ко всему, мимо чего он идет, чтобы не пройти рассеянно и нерадиво мимо красоты, которою бы он прозрел, мимо наставника и путеводителя, который сказал бы единственно нужное ему слово, мимо души, которая его ищет и которой сам он будет искать, чтобы жить, мимо чуда и знамения, мимо Духа, мимо Лица?

Доступен и гостеприимен должен быть дух человека, готов к благоговению и благодарности, весь — улегченный слух и «чистое», «простое» око (ἀπλοῦς ὀφθαλμός)¹.

§

Если несовершенства людей зависят большею частью от их тесноты и односторонности, то, с другой стороны, неполнота их счастья имеет своим источником непрерывный компромисс, составляющий содержание их жизни. Противоречие только видимое: ибо компромисс не исключает односторонности, а предполагает ее, так как посредствует между односторонностями.

§

Когда жизни утекло много, открываются глаза человека на непрестанное умирание вокруг него и в нем самом того, что было так близко и присно ему, что казалось частью его самого. По мере того как близится его вечер, жизнь его становится непрерывными проводами в могилу. Еще молодое отчаяние сменяется горькою покорностью отрешения; а между тем, с первыми звездами вечера, уже назревает утешение старости: ощущение времени смягчается и утрачивает свою настойчивую и тревожную определенность; предвидимое будущее подолгу встречается взглядами с пережитым прошлым; легче скользит по душе сон жизни, и разувившийся нетерпению дух замедляет и лелеет без жадности текущий миг со всем, что щадит он. Но скоро, неожиданно скоро, уже не находит человек вокруг себя ничего, кроме своих мертвецов, многоликих и бледных теней многоликой и мертвой души своей, и бродит с

¹Простое око (греч.).

ними меж общих могил, между тем как их длинная феория¹ незаметно ведет его самого, шаг за шагом, к последней могиле.

Так освобождается человек от увлечения, которое называл жизнью, — если не осознал ее как воплощение. Так время совлекает с него ветхие одежды, — если он не снимает их сам, чтобы явить молодящее тело. Так все вокруг него обращается в смерть, — если Смерть, обличив перед его духовным взором свой светлый облик, не сказала ему: «Взгляни и припомни: я — жизнь».

§

Оглядываясь назад, в прошлое, мы встречаем в конце его мрак и напрасно усиливаемся различить в том мраке формы, подобные воспоминаниям. Тогда мы испытываем то бессилие истощенной мысли, которое называем забвением.

Небытие непосредственно открывается нашему сознанию в форме забвения, — его отрицающей. Итак, —

Над смертью вечно торжествует,
В ком память вечная живет...

(«Кормчие Звезды»)

§

Человек живет для ушедших и грядущих, для предков и потомков вместе. Его личность ограничена этой двойною связью преемственности. Каждое мгновение изменяет все ему предшествовавшее во времени. Отсюда обязанность *жить* — обязанность единственная. Ибо «обязанность» — «связь». Учение о том, *как жить*, — ложная этика. Личность свободна в пределах одного *Да* жизни. Все *Нет* должны быть утверждением одного *Да*. Этика — учение о истинном *Да*.

¹Греческое слово «феория» (введенное, по примеру французов, в новый обиход Тургеневым, но продолжающее вызывать у нас недоумение читателей или, по крайней мере, критиков) значит: «процессия» (прим. В.И.Иванова).

Вера, Надежда, Любовь — три дочери Мудрости, говорящей: «Познай самого себя». Есть в человеке *Я* высшее, его святое святых, цель его постижения и предел приближения, божественное средоточие микрокосма. И есть *я*, определяемое границами эмпирической личности. Для первого *Я* второе — смерть, ибо воплощение — смерть для Бога; для второго приближение к первому — тоска Психеи по огненной смерти. И есть, наконец, *Все-Я*, объемлющее вселенную. Верую стремиться к огненной смерти в первом *Я*, с надеждою зачинать во втором, любовью излучаться в третье — значит исполнить слово Мудрости; она же учит закону Жизни. Поистине, три ипостаси Жизни: Смерть, Начало, Любовь.

«Люби, зачинай, умирай» — триединая заповедь Жизни, нарушение которой отмщается духовным омертвением. Ибо Любовь — Начало, и Начало — Смерть; и Любовь — Смерть, и Смерть — Начало. «Не уставай зачинать, не преставай умирать» — вот чего требует от человека Любовь, которая и в микрокосме, как в Дантовом небе, «движет солнце и другие звезды».

Вид звездного неба пробуждает в нас чувствования, не сравнимые ни с какими другими впечатлениями внешнего мира на душу. Мгновенно и всецело овладевает это зрелище человеком и из предмета отчужденного созерцания неожиданно становится его непосредственным внутренним опытом, событием, совершающимся в нем самом. Как легкий сон, чудесно объемлет оно освобожденную душу, испуганную этим своим внезапным раскрепощением от оказавшихся призрачными скреп ее земного, только земного сознания, — испуганную и уже обрадованную этою встречей с глазу на глаз с новою, неизмеримо раздвинувшеюся действительностью, столь не похожую на земную действительность, но не менее существенною, чем все земное. Словно ласковый вихрь вдруг сорвал все якоря души и увлек ее в открытое море невероятной и все же очевидной яви, где, как в сонной грезе, совместно испытываются несовместимые разумом противоречия ощущений, где сочетаются в одном переживании — покой и движение, полет, или

падение, и остановка, текущее и пребывающее, пустыньность и присутствие, рассеяние и соединение, одиночество и соотношение с отдаленнейшим, умаление и распространение, ограниченность и раздвинутость в беспредельное, разобщенность и связь.

Никогда живее не ощущает человек всего вместе как множественного единства и как разъединенного множества; никогда не сознает себя ярче и вместе глуше, сиротливее перед лицом того заповедного ему и чужого, что не он, и вместе родственнее и слитнее с этим, от него отчужденным. Никогда макрокосм и микрокосм не утверждают в более наглядном противоположении и в то же время в более ощутительном согласии и как бы созвучии. Эта победа начала связующего над началом раскола и обособления, как некое легкое иго, склоняет душу пред безусловным, чье лицезримое бытие умиряет в ней всякий мятеж и всякий спор, — пред необходимым, чей голос она слышит в себе самой созвучным с общим хором чрез всякий свой мятеж и всякий спор. Внушение звездного неба есть внушение прирожденной и изначальной связанности нашей со всем как безусловного закона нашего бытия, и не нужно быть Кантом или с Кантом, чтобы непосредственно воспринять это внушение.

Тогда человек спрашивает себя и мир: почему? Если бы был демон, который на своих крыльях взял бы его на звезды и явил бы ему тайны всех миров и всех пространств, он все же не удовлетворил бы его жажды постичь это основное и единственно ему нужное «почему», — ответ на которое может быть найден им только в собственном сердце. Почему мог зачаровать его небесный свод и уверить его раньше доказательств разума в безусловной и повелительной реальности его связи со всем?

Но связь уже дана и пережита во внутреннем опыте, и единственный путь философствования для человека, чтобы проверить ее разумом, есть, доверившись этому опыту, искать истолкования всего из себя. Во имя этой связи он, созерцая безграничный мир, говорит ему: «ты — я», с тем же правом, с каким Дух Макрокосма, озирая себя бесчисленными своими очами, говорит человеческой монаде: «ты — я». Zenit глядит в Надир, Надир в Zenit: два ока, наведенные одно на другое, два живых зеркала, отражающие каждое душу другого. — «Почему ты не во мне?» — «Почему ты не во мне?» — «Но ты во мне». — «Ты во мне»...

Человек должен истолковывать из себя: зачем он облекся в эти перепутавшиеся огненными космами мировых орбит пространство и время? И ответ уже дан в самом вопросе, чтобы противополжить себя в пространстве и времени иному, что человек назовет «не-я», чтобы пространством и временем уединиться, как любое из уединенных темными безднами светил в этих воображаемых созвездиях.

Но глубже пространства и времени человек сознает общее их начало и основу: непрерывность. Она — уже связь. Не для осуществления ли связи облекся он в пространство и время? не для излучения ли своих сил в них поставил их между *я* и *не-я*? Или же захотел разорвать связь пространством и временем, — а они изменили, ибо возникли из той же связи, — и не смог, как и теперь, побежденный, противостать ей?

Звездами говорит Сам в человеке к своему *я*; и если звезды все же как бы таят некую тайну, это — воплощенное *я* в человеке не слышит, все еще не слышит, что говорит ему Сам.

ТЫ ЕСИ

Находится ли религия в состоянии разложения (dissolution) или эволюции (evolution)?

Запрос журнала «Mercure de France».

ЕІ

Надпись на дельфийском храме.*

I

Современный кризис индивидуализма не есть явление только нормативного порядка, обусловленное передвижениями ценностей в сфере нравственного самоопределения личности, — но коренится он в росте и изменении самого сознания личности; утончение и углубление личного сознания, дифференцируя его, разрушило его единство.

Где я? где я?

По себе я

Возалкал.

Я — на дне своих зеркал.

(«Прозрачность»)

Этот стих, который не был бы понятен в прежние времена никому, кроме людей исключительной и внутрь устремленной созерцательности, выражает едва ли не общеиспытанный психологический факт в ту эпоху, когда наука не знает более, что такое я как постоянная величина в потоке сознания.

Метафизика (возьмем в пример хотя бы учение о характере эмпирическом и умопостигаемом) и нравственная философия, гносеология и психология, «рефлексия» наших дедов и явления умственной и душевной жизни, обнаружившиеся к концу прошлого века в формах эстетического иллюзионизма, импрессионизма и, наконец, символизма как специфической художественной секты и школы, не составляли нам не только старинного «*cogito, ergo sum*»¹, но даже и его элементов: ни «*cogito*», ни «*sum*» (мы легче поняли бы: *fin, ergo non sum*)².

¹Я мыслю, следовательно, я существую (лат.).

²Я возникаю, следовательно, я не существую (лат.).

Какой-то невидимый плут в наступившие сроки разрыхлил современную душу — не в смысле изнеможения ее внутренних сил, но в смысле разложения того плотного, непроницаемого, нерасчлененного сгустка жизненной энергии, который назвал себя «я» и «цельной личностью» в героическую пору непосредственного индивидуализма. Это разрыхленное поле личного сознания составляет первое условие для восхода новых ростков религиозного мировосприятия и творчества.

II

Религия начинается в мистическом переживании (каковым в древнейшие времена является оргиастическое исступление) в момент дифференциации этого переживания, представляющей его сознанию как «одержание», т.е. исполнение души божеством, в нее вселяющимся и ею овладевающим. Экстаз есть раскрытие антиномии личности; и только тогда мы вправе утверждать, как совершившийся факт, религию в смысле душевного события, когда нам предстоит наличность внутреннего опыта, раскалывающего наше я на сферы «я» и «ты».

Доколе человек называл «ты» существа, вне его «я» сущие, могла быть — скажет отвлеченно мыслящий (хотя историк знает изначальность внутреннего переживания в происхождении вер) — могла быть только *religio* в исконном смысле италийского слова: в смысле боязливой почтительности по отношению к окружающим человека духам и осторожной «оглядки» на их скрытое присутствие, на заповедные их области и на все права их, не нарушаемые безнаказанно. Но то, что есть религия воистину, родилось из «ты», которое человек сказал в себе тому, кого ощутил внутри себя сущим, будь то временный гость или пребывающий владыка.

III

Переживания экстатического порядка суть переживания женственной части я, когда Психея в нас освобождается из-под власти и опеки нашего сознательного мужского начала, как бы погружающегося в самозабвение или умирающего, и блуждает в поисках своего Эроса, наподобие Менады, призывающей Диониса. Ибо эта женственная часть нашего сокровенного сущес-

тва утверждает свою обособленную жизнь только при угашении внутреннего очага наших мужественных энергий, подобно тому, как Ева возникает во время сна Адамова. Духовный стимул, побуждающий ее к этому угашению, может иметь такую напряженность, что она самопроизвольно и насильственно нейтрализует влияния мужского я и как бы жертвенно умерщвляет его, внутренне воспроизводя собою пластический тип Менады — жрицы и мужеубийцы.

Таковую представляется нам природа того «исступления» или «выхождения из себя», которое в психологическом феномене являет снятие и упразднение грани личной сознания.

IV

Продолжим образное изъяснение экстатических состояний, в лоне которых совершается религиозное событие, — какими они открываются нашему анализу.

Блуждая по периферии сознания, Психея ищет лучей духа, исходящих из нашего божественного центра, из того Абсолютного в глубочайшей святине нашего духовного существа, имя которому в учении браманов — Атман и «Сам», в христианской мистике — Небо и Отец в Небе. Но эти духовные лучи реализуются для Психеи в ипостаси богосыновства, никто не приходит к Отцу иначе, как чрез Сына. Эрос, по которому тоскует Психея-жена, коего призывает Менада-мать, чьи рассеянные члены собирает Исида-вдова, — есть Сын. И на зовы Психеи-Менады мужское я как бы воскресает из смертного сна и облекается в светлое видение Сына, — если его умопостигаемое самоопределение есть в своей сущности тяготение к светлейшему солнцу и сверхличному средоточию личного бытия, если его последняя сокровенная воля, *in potentia*, — не его воля, но воля Отца.

Тогда Психея узнает своего Жениха, так приближающегося к ней из глубин личного сознания в образе воскресшего я, — как проснувшийся сын Божий (Лука, 3, 38) — Адам — приближается к своей новозданной невесте. Тогда Менада (Гиппа* неоплатоников) принимает в свою колыбель-кошницу новорожденного младенца Диониса, — что соответствует в учении Мейстера Экхарта мистическому моменту рождения Христа в я. Тогда, как Лазарь, выходящий из гроба, пробуждается

посвящаемый в египетские мистерии от смертного сна при кликах, приветствующих воскресшего «Озириса». Так луч Духа, брызжащий из божественного средоточия существа человеческого, пресуществляет психическую субстанцию погруженного в сон мужского я и, воскрешая, воссоздает его, преображенного, в лике богосыновства.

В слиянии Психеи с преображенным я, разоблачающимся в эпифании Вакха, сына Диева, с завершением цикла правого вакхического безумия, восстанавливается сознание личности; но восстановленная личность высветлена, «очищена» и «освящена», по выражению древних. Это освящение состоит в том, что мужское я в человеке осознало себя, — хотя бы тускло и на миг, как это бывало в эллинской кафартике, — в ипостаси сыновней. И не случайно в священной терминологии Дионисова культа эта полнота внутреннего влияния личного я с Богочеловеком-Сыном означаетс я наименованием «вакха», применяемым ко всем правым служителям дионисийских таинств, а в символике египетских посвящений — именем «Озириса».

V

Желающий сохранить себе душу свою теряет ее и губит: закрепощение Психеи нашему сознательному мужскому началу убивает ее вдохновенный почин. Менада стремится в простор и одиночество, послушная голосу, ей ведомому: одинокой до времени должна она блуждать и томиться в священной тоске.

С другой стороны, опасности, навстречу которым она устремляется, оправдывают завет попечения о «спасении души». От представленного нашему мужскому началу выбора между конечным богопротивлением и осуществляющимся богосыновством, между сверхличным изволением и личным отъединением, последняя ступень которого в микрокосме соответствует макрокосмическому отпадению Сатаны от Бога, — зависит, в случае демонического определения нашей умпостигаемой воли, «одержание» Психеи силами, чуждыми естества Дионисова, ее пагубное неистовство, «неправое безумие», роковая «Лисса»* древних.

Отвращение от сверхличного начала, полагаемого нами в средоточии сознания, уклоняет волю мужского я к его периферии, где освобождающаяся Психея встре-

чает его в образе враждебного преследователя или коварного соблазнителя.

Она может бежать и удалиться от него или восстать и напасть на него, подобно Менаде Агаве, убийце Пенфея*: такой раскол сознания не может не проявиться в том или ином виде душевной болезни, в безумии или отчаянии. Соблазненная же и предавшаяся Психея повторит в своем переживании миф о Еве и Змии и послужит орудием мрачного самоутверждения личности, замкнувшейся в своих пределах и удалившейся от начала вселенского, — в каком-то удалении и отъединении мы усматриваем содержание метафизического грехопадения, темной «вины своевольных предков», о снятии которой молились орфики, разумея под нею предвечный разрыв Диониса Титанами — это мифическое отображение «начала индивидуации» (*principii individuationis*).

VI

Правая молитва, которой учил Христос, начинается с волевого акта, обращающего наше личное сознание к сверхличному, — с утверждения нашего богосыновства: «Отец наш», — «Ты» в нас.

Выражения «небо» (οὐρανός) и небеса (οὐρανοί) принадлежат к сокровенному в евангельском учении, к новозаветным *arcana*¹.

Небо в человеке; оно разоблачается в его сознании чрез внутренний поворот воли (μετάνοια)². Торжествующее в человеке внутреннее Небо есть «царство небес»³. В глубине нашего Неба есть Отец (ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς)⁴. Совершенное излучение воли Его в нас, просветляющее всю среду и как бы самую поверхность (периферию или «Землю») нашего сознания, есть осуществление воли Отца на «земле». Тогда сокровенное имя Отца в нас «освятится» (аорист ἁγιασθήτω)⁵, т.е. прославится в нас (через мистическое поглощение я в Ты), потен-

¹Таинственное, сокровенное, хранимое в тайне (лат.).

²Перемена, покаяние (др.-греч.).

³Матф. 4,17.: μετανοείτε, ἤγγιξε γὰρ ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν. (прим. В.И. Иванова) — Покайтесь, ибо приблизилось Царство Небесное (др.-греч.).

⁴Суший на небесах (др.-греч.).

⁵Да святится (др.-греч.).

циальное Имя станет реальным, мы будем целостно совершенны, как Отец в Небе.

Прошение о «хлебе насущном» (присоединенное к словам «на земле» (ἐπί τῆς γῆς)) есть сокровенная мольба о питании периферии человеческого сознания из божественного средоточия Небес. Прошение «об оставлении долгов» включает в себе энергию, ослабляющую связи природной необходимости. Моления о «невведении во искушение» и «избавлении от лукавого» предохраняют от дурной зеркальности мистического богоутверждения в нас, могущей привести внешнего человека к самообожествлению.

VII

Разложение единства личного сознания предуготовляет в современной душе углубленнейшие проникновения в таинства микрокосма. С этими проникновениями связана, по нашему мнению, судьба религии в ближайшем будущем. Из микрокосма, как из горчичного зерна, должно вырасти грядущее религиозное сознание, — тогда как большинство исторических вероучений (считая в их числе и церковное вероучение так называемого исторического христианства) отпиралось от идеи макрокосма.

«Небо» в нас; «Ты» в нас, к совершенству которого, как к своему математическому пределу, должно приближаться наше сыновнее Я, до отождествления своей воли с Его волей; наша периферическая Психея, душа Земли в нас, ждущая разоблаченного Сына в нас, как истинного Жениха своего, чтобы через него осуществить «на Земле» волю «сущего в Небе», и потому вдохновенно вырывающаяся из плена нашего эмпирически-сознательного, мужского я, подстерегающая его сон, хотящая его временной смерти для лучшего воскресения в Духе, готовая убить его, как безумная Агава лжеразумника Пенфея, — вот элементы, различаемые нами в мистическом сознании личности в этот переходный и критический момент нашей религиозности, как некоторые первоначальные намеки и просветы внутреннего опыта, наиболее доступные современной душе, тоскующей о «Ты» в своих глубочайших переживаниях и только еще мистически настроенной, еще не могущей быть религиозной вследствие неведения этого «Ты».

Когда современная душа снова обретает «Ты» в своем «Я», как его обрела душа древняя в колыбели всех религий, тогда она постигнет, что микрокосм и макрокосм тождественны, то мир внешний дан человеку лишь для того, чтобы он учился имени «Ты» и в недоступном ближнем и в недоступном Боге, — что мир есть раскрытие его микрокосма. Ибо то, что религиозная мысль называет первобытным раем, есть нормальное отношение макрокосма и микрокосма, — ноуменальное всечувствование вещей, как равно и тождественно сущих вместе внутри и вне человека, сына Божия; и только грехопадение, только титаническое растерзание единого сыновнего Лица положило непроходимую для сознания границу между ноуменально непостижимым макрокосмом и внутренне распавшимся в себе микрокосмом, которого благодатное воссоединение в Духе стало для человеческого индивидуума единственно возможным в чудесные и жертвенные мгновения правого религиозного восторга.



Андрей Белый

* * *

ФРИДРИХ
НИЦШЕ

КРУГОВОЕ
ДВИЖЕНИЕ
(СОРОК ДВЕ АРАБЕСКИ)

НА
ПЕРЕВАЛЕ
часть третья
КРИЗИС КУЛЬТУРЫ

*

ФРИДРИХ НИЦШЕ

Разнообразно восхождение великих людей на горизонте человечества. Мерно и плавно поднимаются одни к своему зениту. Им не приходится пить вина поздней славы, отравленной непризнанием — ароматом увядающих роз. Не взрывом светлого восторга встречает их человечество, чтобы потом погрузить во мрак небытия. Но, как мед солнечных лучей, скопляется в душах их светлое величие; и какое целебное вино отстаивают они в своих книгах: откроешь — страница обольет светом; выпьешь — и светлый хмель успокоенно убаюкает жизнь. Да! на свою судьбу жаловались и они, но как общи такие жалобы!

Ведь к таким жалобам присоединится всякая душа, которая не до конца открыта себе подобным.

Как многолетний, устойчивый дуб, медленно вырос-тал Гете. И только к пятидесяти годам созревала «Критика» в упорном, как железо, сознании Иммануила Канта. Но чтобы лекции его не посещались, чтобы заботы его не возбуждали интереса среди избранных умов своего времени, — такого периода не существовало в деятельности кенигсбергского философа.

Как непохожа судьба его на судьбу Артура Шопенгауэра, который к двадцати годам измерил горизонты своей мысли; оттого, быть может, и оборвал он громкую свою песнь песнью лебединой; потом она медленно замирала и перешла в звуки... плаксивой флейты, которой утешал себя в старости мрачный старик. Всю жизнь его замалчивали, обходили, не хотели печатать; наконец признали озлобленного старика, склоненного над воспоминаниями, потому что разве не сладким воспоминанием является второй том «Мира как воли и представления», где блеск остроумия вперемежку с шипением на Гегеля и упоминанием об *увенчанном своем труде* направлены на то, чтобы оправдать мысли, изложенные двадцать лет назад? Я не говорю уже о «Воле в природе», неудачной попытке обосноваться на биологии. Слава вскружила голову пессимистическому флейтисту: он позволял целовать у себя руки.

Так же вскружила слава голову Вагнера, когда он уселся на возвышении, напоминающем трон. Два гениальных старика, одержимых манией.

Не то — Ницше.

Не взрывом светлого восторга встретили Ницше современники; но ученый синклит одобрительно следил за деятельностью юного профессора, чтобы потом отвернуться от гениального поэта и мудреца; и только старик Яков Буркхардт благословил его деятельность*; да снисходительно недоумевал замечательный Дейссен*. Одиночество медленно и верно вокруг него замыкало объятия. Каждая новая книга отрезала от Ницше небольшую горсть последователей. И вот он остался в пустоте, робея перед людьми.

Трогателен рассказ Дейссена о том, с какой искалеченной робостью передал ему Ницше, одиноко бедствующий в Швейцарии, свое «Jenseit», прося не сердиться. Или Ницше, вежливо выслушивающий самоуверенную болтовню Ипполита Тэна* (см. переписку Ницше с Тэном). Или Ницше, стыдливо следующий за Гюйо* в Биарицце, боясь к нему подойти. Или Ницше, после ряда замечательных исследований, уже больной, снисходительно замеченный господином Брандесом!*

Поздняя слава не вскружила голову Ницше; слава Ницше началась как-то вдруг; последние книги его уже никем не раскупались; и вдруг — мода на Ницше, когда, больной, он уже ничего не понимал, больной на террасе веймарской виллы.

И Кант, и Гете, и Шопенгауэр, и Вагнер создали гениальные творения. Ницше воссоздал новую породу гения, которую не видывала еще европейская цивилизация.

Вот почему своей личностью он открывает новую эру.

Анализируя произведения Ницше, мы усматриваем в них все черты гения старого типа; но сквозь эти черты, как сквозь маску, в нем просвечивает еще что-то, неизвестное европейцам. Это «что-то» и есть загадка, которую он предлагает передовым фалангам европейской культуры. И над нашей культурой образ его растет, как образ крылатого Сфинкса. *Смерть или воскресение*: вот пароль Ницше. Его нельзя миновать: он — это мы в будущем, еще не осознавшие себя.

Вот что такое Ницше.

Теософы возводят на степень догмата фантастическую утопию развития человечества*: разные расы человечества сменяют друг друга, отлагая свои пласты, так сказать, свою психическую формацию в истории. Так: монгольская раса принадлежит к четвертой расе; европейцы — представители пятой расы: среди них здесь и

там начинают появляться представители шестой, грядущей расы, одаренные ясновидением. Любая раса не может переступить ей отмежеванных границ в переживании и опознании жизни. Там, где кончается горизонт постижений одной расы, для другой лишь начало пути к горизонту. В этом смысле каждая последующая раса, включая в себя полноту предшествующих рас, видит над собой новое небо, недоступное зрению умирающей расы. Отдельные личности грядущей расы, преждевременно рожденные в период господства обреченной на вырождение расы, — это дети, заброшенные из будущего в царство стариков. До конца мы не можем понять их в их устремлении. Но они при случае скрывают свой лик маской наших мирозерцаний. И нам, в свою очередь, терминология, заученная на зубок, как будто и доступна: произнося слова из их лексикона, мы приспособляем к новым словам содержание нашей ветшающей души. Представители вырождения, мы гримируемся заемными красками не нам посланной молодости. Более того: нас влечет к молодым, потому что от старости мы впадаем в детство.

Теософский символ о смене рас я вовсе не имею стремления догматизировать. Просто учение это вспоминается, когда имеешь дело с личностью Ницше. Нечто воистину небывалое для нашей эпохи светит нам в базельском профессоре классической филологии. При анализе его философом, слога, который он подарил немцам, не откроем того, что с особенной силой пронзает нас в Ницше. Стиль новой души, вот что его характеризует. В прошлое глядит его демонский образ, но то обман: счастливый, как дитя, ясный, он отражается в будущем.

Душа Ницше предугадала грядущую расу; вот почему она нового стиля; вовсе не выражается этот стиль в изощренных прическах и декоративных панно нашего времени, этих красках заемной молодости на морщинистом теле человечества. Наоборот: идеология его вполне разложима. Но идеология для этого иностранца — средство заговорить с нами на нам понятном языке. Что подглядел у нас *иностранец*? Над иностранцем смеются, но к нему и прислушиваются: как-то мы преломились в его глазах? Не преломились ли мы вверх ногами?

Хорошо известные способности входят в душу нашу в разнообразных сочетаниях. Разнообразие сочетаний — если так определим мы индивидуализм Фридриха Ниц-

ше, мы ровно ничего не поймем. Ницше переместил душу на новый фундамент; из неизвестной дотоле основы души вывел он всяческое сочетание душевных способностей. Вот почему он вовсе и не индивидуалист в смысле современности. Но, утверждая старые истины, он нов. Как теперь назвать хорошо известные чувства, как назвать *боль*, если *боль* не только *боль*, и *радость* не вовсе *радость*, *добро* не *добро*, но и *зло* не *зло*? Не произошел ли взрыв в хорошо известном сосуде, именуемом душой? Осколки сосуда изранили тело Ницше; изранят и нас, если мы к нему подойдем.

Говоря о любви к дальнему, о любви к дальним горизонтам нашей души, он диаметрально противоположен тем ницшеанцам, которые довольствуются раскраской всего окружающего нас в заревых тонах. И если Ницше мог назвать только зарю *золотой*, — писатели стиля модерн наделят золотом что угодно. Ницше — изысканнейший стилист; но свои утонченные определения прилагает он к столь великим событиям внутренней жизни, что изысканность его стиля начинает казаться простотой. Ницше честен, прост в своей изощренности. И только в оперении сказывается в нас родство с Ницше. Мы утыкались райскими перьями, отняв их у того, кто умел летать; на наших перьях не полетишь, назови мы себя хоть птицами в воздухе.

Бренную душу у нас вырывает Ницше для того, чтобы мы превратили ее в колыбель будущего. Для этого измышляет он новое средство: библейское хождение перед Богом превращает в хождение перед собой. В себе опознать основные стремленья, т.е. в себе узнать *свое* и себя *своему* подчинить ему нужно. Тут его мораль беспощадная, строгая. И это оттого, что свое вовсе не свое: оно — общее дитя: дитя человечества, в котором идет борьба вырождения с возрождением. Человеческий вид даст новую разновидность — или погибнет. Существо нового человека предощущает Ницше в себе. Он, только он первый из нас подошел к рубежу рождения в нас нового человека и смерти в нас всего родового, человеческого, слишком человеческого: новый человек уже приближается к нам. И горизонт наш уже не тот: и в иных из субъективнейших, по-видимому, переживаний опознаем мы как бы *генерал-бас* всей культуры, а в других — нет: «*то, не то*», — говорим мы о двух одинаково субъективных переживаниях, хорошо зная, что одно из них действительно

субъективно, а другое лишь носит маску субъективности, ибо оно объективно в своей индивидуальности. Об этом впервые заговорил Ницше: заря, душа, земля, небо — не все ли равно, как называет Ницше свою дорогую тайну? В нем, как в фокусе, сосредоточено все вещее, что когда-либо входило в душу человека ужасом и восторгом, нежностью и яростью, бурей и тишиной, ясным небом и душной тучей. До Ницше непереступаемая бездна отделяла древнеарийских титанов от новоярийской культуры. Между гениальнейшим лирическим вздохом Гете (этого самого великого лирика) и раскатом грома какого-нибудь Шанкары* и Патанджали* — какая пропасть! После Ницше этой пропасти уже нет. «Заратустра» — законный преемник гетевской лирики; но и преемник «Веданты» он тоже. Ницше в германской культуре воскресил все, что еще живо для нас в востоке: смешно теперь соединять восток с западом, когда сама личность Ницше воплотила это соединение.

В Ницше переместился фокус душевных деятельностей, а не сами они. Будь он среди себе подобных, быть может, учение о сверхчеловеке заменил бы он учением о норме развития индивидуальностей: был бы универсалистом, а не индивидуалистом. Следует расчленить индивидуализм Ницше в его учении от самого Ницше, столь индивидуального в нашей эпохе, универсального в будущем. Есть личность Ницше. Есть учение Ницше о личности. Оно вытекает из его личности; оно — не теория. Наконец, возникает вопрос о том, чем было для Ницше его учение: провозглашением истины или средством оттолкнуться от ветхого образа современности? Как пользовался Ницше этим средством? Для себя ли пользовался, или для *своего*? «Разве я для себя хочу счастья?» — восклицает он.

Все для него — мост и стремление к дальнему. Он приглашает любить страну наших детей; он запрещает смотреть туда, *откуда* мы идем; наша честь в том, чтобы поняли мы, куда приближаемся в детях. Но чтобы знать, *куда* идешь, нужно развить в себе свое будущее, т.е. иметь его: иметь образ *нового* человека, *новое* имя на камне души. Здесь Ницше — апокалиптик.

Личность, понятая в грубо физиологическом смысле, вовсе не цель развития. Такая личность протянута в род, в законы рода, в то, *откуда* мы идем. Ее автономия есть власть рода: не свобода, а порабощение. Заметьте: до сих пор Ницше своеобразно идет вместе с Кантом; но там, где чисто теоретически утверждает

Кант свой практический разум, там практически, как природу, утверждает Ницше свою свободу. *Теория* для него — способ заговорить с современниками; *психология* — тоже способ рассмотреть в себе то, что требуется отсечь. Оба способа помогают ему заговорить с современниками, чтобы призвать их к их будущему, если будущее это у них есть.

«Дай ему белый камень и на нем написанное новое имя, которого никто не знает, кроме того, кто получает»*, — сказано в Апокалипсисе. Никто лучше Ницше не понял бы смысла этих слов. Вторично родиться звал нас Ницше, и горы — подножие новорожденного. «Новое имя» и назвал Ницше: притом совершенно формально: «сверхчеловек», заимствовав термин из чужой терминологии* (у Гете). *Сверхчеловек* — это наименование. Есть ли наименование еще и личность? Если да, то в символическом смысле. Скорее имеем мы дело с грезящимся лозунгом, несознанной и, однако, предошущаемой нормой развития; предошущение превращаем мы в цель устремлений. И поскольку цель развития неопределима сознанием, являясь предпосылкой роста самосознания, постольку воля превращает эту цель в творческий инстинкт; инстинкт сохранения вида рисует прообраз предела, который доступен развитию личности; этим пределом является новая разновидность человеческого рода; *сверхчеловек* — художественный образ этой разновидности: он продиктован творческой волей. Созидающая греза противопоставляется действительности, разлагающей личность. «Сверхчеловек» для Ницше — более реальная греза, нежели реальные условия среды.

Философское *credo* Ницше слагается из двух элементов, по существу противоположных. В основе его лежит греза художника о нормальном человеке, способном пройти все ступени развития и дать разновидность. В себе осознал Ницше эту грезу как веление инстинкта самосохранения; инстинкту подчинил логическое мышление; подобно Авенариусу, он — философ алогизма. Но глубже Авенариуса понял он невозможность проповеди алогизма в терминах теоретической философии. Вот почему не доказательство, а внушение полагает он в основу своего метода. Вот почему на творчестве, а вовсе не на теории знания базирует он свою систему. Из теоретика превращается в практика. «Мое учение о сверхчеловеке, — как бы говорит он, — внушено мне инстинктом самосохранения, рисующим символ

будущего человека; мне остается показать, каков путь осуществления этой грезы». Тут вступает в свои права уже не художественный, но моральный момент его философии: к образам будущего прокладывает он тропу через косность среды; приглашает и нас упражняться гимнастикой творчества, чтобы развить мускулы, способные выковать ценность; тут предлагает Ницше свою реальную телеологию; она состоит из ряда практических, последовательно расположенных советов, напоминающих по форме изречения Лао-Дзы, Будды, Христа, Магомета; советы эти обращены к внутреннему опыту учеников; внешний же опыт — биология, наука, философия, — все это для Ницше средства подачи сигналов. Реальная телеология Ницше одинаково противоположна телеологизму Фихте, учению о целесообразности Канта, как и естественнонаучной телеологии. Вот почему говорит он не столько логикой, сколько образом.

Художественный символизм есть метод выражения переживаний в образах. Ницше пользуется этим методом: следовательно, он — художник; но посредством образов проповедует он целесообразный отбор переживаний: образы его связаны, как ряд средств, ведущий к цели, продиктованной его жизненным инстинктом: вот почему метод изложения Ницше имеет форму *телеологического символизма*.

Индивидуализм в преодолении косности среды у Ницше необходимо отличать от индивидуализма нашего «я», свободного от косности.

Первого рода индивидуализм есть тактический индивидуализм (борьба за право личности); второго рода индивидуализм есть свобода моего «я» (утвержденные права личности).

Черт абсолютно свободной личности не касается Ницше вовсе; их символизирует он то в *ребенке*, то в *сверхчеловеке*. И мы не знаем, проявляется ли абсолютно свободная личность у Ницше в *индивидуально-единичных* или *индивидуально-всеобщих* нормах. Мы не знаем, индивидуалист или универалист Ницше в тривиальном смысле этих слов, потому что ходячие представления об индивидуализме не имеют ничего общего с содержанием этого понятия у Ницше. Совершенно независимо от свободы абсолютной личности развертывается боевая платформа Ницше о спасении элементов грядущей свободы в деморализующих условиях современности; боевая платформа Ницше (тактический индивидуализм) до сих пор смешивается с его проповедью

свободы личности. Стремление к этой свободе — категорический императив новой морали; первая формула его — отрицание существующих моралей.

«Сверхчеловек» у Ницше не антропологический тип. Сам он неоднократно принимается возражать Дарвину и, тем не менее, пользуется Дарвином: но пользуется, как случайно подобранной на пути хворостиной, чтобы нанести удар подвергнувшемуся под ноги схоластику; нанести удар, отшвырнуть, обтерев при этом руки.

«Обидная ясность», — морщится Ницше, упоминая о Джоне Стюарте Милле*. В глубине души не мог не питать он подобных же чувств и к Дарвину. Но и обидными ясностями дерется он в пылу боя. Все для него, где нужно, — средство, чтобы сбить с ног. Здесь устроить католичеству засаду из Боклей, Миллей, Дарвинов; там пустить под ноги почтенным ученым иезуита.

Сомнительно видеть в биологической личности сверхчеловека; еще сомнительнее, чтобы это была коллективная личность человечества. Скорее это — принцип, слово, логос или норма развития, разрисованная всеми яркими атрибутами личности. Это — икона Ницше. Учение Ницше о личности — ни теория, ни психология; еще менее это — эстетика или наука. Всего более это — мораль, объяснимая в свете теории ценностей — теории символизма.

Ницше драпировался во все, что попадало ему под руки. Как попало окутывает от свои символы тканью познания. Но если соткать в один плащ разноцветные одеяния Ницше — мы получили бы плащ, сшитый из лоскутков, где каждый лоскут оказался бы догматом, требующим критической проверки. При желании отыскать единство этих догматов пришли бы к жалкой схоластике — не более; но в лицо тому, кто увлекся бы подобным занятием, захохотал бы сам Ницше. Приводить Ницше к идеологии столь же благодарное занятие, как отыскивать смысл великой идеологии Канта в заржавленном пере, которым были написаны последние страницы его «Критики», или в нюхательном табаке, которым мог пользоваться старик. Догматические утверждения Ницше — всегда только известковые отложения на какой-нибудь жемчужине: жемчужиной оказывается тот или иной практический совет, как бороться с вырождением, как вырастить ребенка — новую душу, из которой будет соткано тело сверхчеловека, указание на то, что есть ценность.

Как творить ценности? Вот кипящее стремление Ницше. Как разжечь солнечный свет там, где перед нами лишь груды потухающих углей? Как превратить эти уголья в уголья солнца, расплавить, чтобы, как вино новое, потекли они в жаждущие уста и кровь в вино претворили, пресуществили человека. «Пейте от него все: вот кровь Моя Нового Завета»*, — говорит Христос; но только тогда кровью станет вино, когда пьяная счастьем кровь, кровь в вино претворенная, нам мир преобразит: опьяненные счастьем, мы тогда измерять будем силу своего восторга страданием крестным. Только Христос и Ницше знали всю мощь и величие человека.

«Не выпивает ли душа каплю счастья — золотого вина»*, — восклицает Заратустра, покрытый пятнами солнечных листьев. Здесь совершается тайна причастия светом. И нет ему слов ответных в нашей культуре; и только из дали времен, из погасающих зорь христианства, что, будто леопардовой шкурой, укрыли вечеряющий эфир, — оттуда, оттуда поднимается вздыхающее счастьем дуновение, будто с детства знакомый, давно забытый голос: «Пейте от нее все: вот кровь Моя Нового Завета».

Не надо обращать внимание на форму символических проповедей, она отражает эпоху. И не в догматах — суть религиозных учений. Ницше можно сравнить с Христом. Оба уловляли сердца людские, голубиную кротость соединили со змеиной мудростью.

Откроем любое место из «Заратустры»: оно будет ни с чем не сравнимо, но что-то в Евангелии ему откликнется. Сходство ли здесь противоположностей, противоположность ли сходства — не знаю. Но вот: белые голуби тучей любви окружают Заратустру, своего нового друга. Этим образом кончается Заратустра. Вспомним: «Заповедь новую даю вам: любите друг друга, как Я возлюбил вас»*. «Любите ближнего»*. — «Разве я призываю к ближнему? — говорит Ницше, — скорее я советую вам бегство от ближних и любовь к дальним»*. Но ведь не в буквальном смысле заповедал любить ближних Христос, сказавши: «Я — меч и разделение»*. Любовь к ближним — это только алкание дальнего в сердцах ближних, соалкание, а не любовь в ближнем близкого, т.е. «мира сего», «Не любите мира сего», т.е. старого мира, ближнего, в его разлагающемся образе: любите его в образе дальнем, хотя бы и казался призрачен этот образ. «Выше, чем любовь к людям, кажется мне любовь к... призракам, — говорит Ницше; —

призрак, который скользит над тобой, брат мой, красивее, чем ты... Но ты боишься и бежишь к своему ближнему»*. Образ Воскресшего, призрачно возникающий среди рыбарей галилейских, не был ли этим стремлением к дальнему в сердцах апостолов? В проповеди Христа и Ницше одинаково поражает нас соединение радости и страдания, любви и жестокости. «Огонь принес Я на землю», Я — меч и разделение». — «Подтолкни падающего»*, — мог бы сказать и тот и другой одинаково и по-разному оформить. Но смысл их не в форме, а в гипнозе переживаний, подстилающих форму.

Оба соединили кровь с вином, тяжесть с легкостью, иго с полетом. «Бремя мое легко»*, — заповедал Один. Заратустра, учитель легких танцев, приглашает нас вырастить кручи, чтобы образовались бездны, над которыми можно было бы танцевать. Но отсюда — бремя поднятия на кручи, отсюда — муки рождения легкости. «Создавать — это является все легким освобождением», но «для того, чтобы созидающий сам стал ребенком, снова родившимся, для этого он должен спуститься, стать также роженицей и желать болей роженицы»*. Вот какая легкость — легкость Заратустры: анестезия пробитых гвоздями ладоней — полет головокружительного страдания. Это головокружение в тяжести самоуглубления выразилось у Христа в том, что он ощутил в себе Бога: «Отец во мне»*. Но Бог христиан — начало и конец всего. «Не смотрите, откуда вы пришли»*, — восклицает Ницше; поэтому восстает он на начало всего — старого Бога: преследует его и в его попытках загордить будущее. Но для самого Ницше конец — это сверхчеловек; «сверхчеловек, а не Отец во мне», — мог бы он воскликнуть и согласиться: «И я в нем». «Красота сверхчеловека спустилась на меня, как тень. Ах, братья мои! Какое мне дело до богов»*. Бог умер для Ницше, старый Бог с длинной седой бородой не существует: его убил «сквернейший» человек* (как знать, не Вагнер ли, заставивший Вотана* проделать тьму неблагоприятных проступков?). Старый Бог превратился для Ницше в того ребенка, которого собирается родить его душа. Но Христос, принявший в душу Отца, не превратил ли Он Отца еще и в своего ребенка — духа благодати, исходящего от Отца, Которого Он послал к нам. Себя называет Христос источником благодати, т.е. тем, кто дарит. «Но я тот, кто дарит, — воскликнул и Заратустра, — и чужестранец, и бедняк могут срывать плод с моего дерева»*.

Один как бы закликает нас: «Оставайтесь верными небу». — «Оставайтесь верными земле»*, — закликает другой и называет душу, это испарение тела, «лазурным колоколом неба»*. Когда говорит: «Оставайтесь верными земле», — не договаривает: «и небу». Когда Христос учит верности небу, Он вдруг останавливается, как бы не договаривает, вздыхает: «Многое имел бы Я вам сказать, но не поймете, а вот пошлю вам Духа Утешителя; Он наставит вас на всякую истину»*. И восхищенное духом христианство создает образ к недосказанному вздоху Христа: град новый, Иерусалим, спускающийся с неба на землю. «Оставайтесь верными небу»... — «и земле», — утаил во вздохе Христос. «Новой землс», да «новой», — соглашается и Ницше; и оба говорят о мече и разделении.

Оба вкусили вина невыразимых восторгов и крови распятия крестного. Один учил о Себе, что Он — «Сын божий и человеческий», другой учил о смене душ наших, превращенных Цирцеей прошлого в верблюдов, — о ребенке. Путь освобождения нашего назвал он превращением верблюда (носителя старых скрижалей) в льва, и льва (т.е. сокрушителя скрижалей) в ребенка, которого полюбил Христос: «Если не будете, как дети, не войдете в царство небесное»*... «и земное», — не договаривает Он, но договаривает Откровение Иоанна*. На остров детей* зовет нас с собой Заратустра, омытый лазурью — чего? лазурью моря, лазурью неба, лазурью души? Не все ли равно, потому что земля, душа, небо — все это «мост и стремление к дальнему»* — все это одно, как было одно для Христа «Он и Отец». Тут символика Евангелия, если разбить на ней кору мертвого догматизма, крепко срастается с символикой Ницше, совпадая в сокровенной субстанции творческих образов. И то, что утверждается этими символами под глубиной богоборчества, возносит нас на единственный путь, роковой и страшный. «Будете, как боги», — искушал Змей. «Неизвестно, что будем, — вздыхает в священном ужасе св.Иоанн, — знаем, что будем подобны Ему». «Вы — боги», — объявляет нам Ницше и сходит с ума. «Я — бог», — восклицает Кириллов у Достоевского и застреливается. А мы стоим перед роковой, подступающей к горлу тайной. И она смеется нам в душе, улыбается так грустно, красными полыхает на западе зорями. И там, на горизонте, стоят они, оба царя, оба мученика, в багрянице и в тернии, — Христос и Ницше: ведут тихий свой разговор.

Отрицая «землю», Христос называет нас «сынами чертога брачного»* и идет пировать с мытарями в Кану Галилейскую; и далее: сулит нам воскресение в теле. Отрицая небо, Ницше низводит его на землю. Утверждая небо, Христос возвещает нам, что его, как и землю, истребит огонь. Утверждая землю, вырывает землю Ницше у нас из-под ног. Мы стоим на черте, отделяющей старую землю с ее небом, людьми и богами, от... от чего? Этого не сказал Ницше. Расхохотался и замолчал. Говорят, накануне рокового дня своей болезнью Ницше много и иступленно смеялся, лег спать, и... Ницше перестал быть Ницше.

Куда унес он это дикое веселье, куда голубую свою унес он нежность? Он оставил нас перед загадкой, предвестием. В душе своей он унес то, чего никто не уносил.

Ницше стоит особняком не только от Канта, Бетховена, Гете. Но и Шопенгауэр, Ибсен, Вагнер не имеют с ним ничего общего, хотя их и соединяет подчас родственность философских идей. Но что для Ницше идеология?

Ницше пытается ассимилировать чуть ли не все философские, эстетические и художественные школы нашего времени. Забавно, что процесс усвоения Ницше в своих расстроенных желудках они выдают за одоление Ницше. Но это преодоление Ницше в области морали и художественного творчества носит скрыто реакционный характер: это — усвоение жаргона без душевного ритма, сопровождающего жаргон. Все повернули назад, все предали Ницше.

И одинаково забытый — не в багряницу, в зарю облеченный, стоит он перед современниками, одинаково противопоставленный гениям прошлого и настоящего: «Свет мой даю вам», — обращается он и к нам. Но мы говорим об «учении Фридриха Ницше» и не видим распятого Диониса в окровавленных ключьях риз. И с нами говорят его ученики — эти «высшие» люди, пришедшие к нему. Глядя на них, он мог бы сказать: «Все эти высшие люди, может быть, они еще пахнут? О, чистый воздух вокруг меня!.. Они еще спят, эти высшие люди, в то время, как «я» бодрствую; это не настоящие мои последователи. Не их поджидаю я здесь на своих горах»*.

Душу Ницше приводит к земле. Душа для него и есть тело, но тело, отряхнувшее пыль вырождения. Потому-то тело и есть душа. И, конечно, она не в

совокупности психофизиологических свойств для Ницше. И еще менее понимает он душу спиритуалистически. «Чувство», т.е. эмпирика и дух, суть инструмент и игрушка: за ними лежит еще «Само». Совокупность ощущений есть для Ницше лишь методологическая оболочка как тела, так и души, т.е. пустая форма. Это не "Само". Дух, т.е. совокупность норм, предопределяющих и строящих бытие мира, не «Само». «Само» — телеснее духа и духовнее бытия.

Из-под ног — бытие, из сознания — дух вырывает у нас Ницше. Мы остаемся банкротами. Так ли? Бытие как содержание сознания, и дух как его форма, как чистый субъект, еще не есть «я» для Ницше. «Я» предопределяет и соединяет бытие и познание. Оно их творит. За пределами всех тех методов, с которыми мы подходим к Ницше, индивидуализм Ницше. «Индивидуальность» — самый этот термин употребляет Ницше в символическом, а не в методологическом смысле. Он вкладывает в него нечто совершенно неразложимое в методах науки и теоретической философии. Мы не знаем, был ли еще Ницше индивидуалистом в том смысле слова, который в него вложили мы.

Вообще сложна и запутанна проблема индивидуальности. Она преломляется в методах. Индивидуализм психики, по Геффдингу, имеет физическое выражение в сумме энергии, которой располагает организм в состоянии зародыша, во время развития, а также в органической форме обнаружения энергии. Такова эмпирическая формула взаимодействия души и тела. Вместе с Вундтом мы должны признать, что сумма физического обнаружения индивидуальности *менее* психического результата этого обнаружения, открывающегося нам в представлении о нем, как о нашем «Я». Но, быть может, индивидуальность наша коренится в бессознательном. Но понятие о бессознательном есть понятие о предмете сознания — ни о чем более: так наше «я» становится величиной мнимой. «Я», как неразложимое единство процессов, за пределами эмпирической психологии. «Я» не есть нечто неподвижное, неизменяемое в пределах психологии. Наше «Я» оживает в процессе деятельности. Нужны новые процессы: процессы творчества. Не всякое творчество созидает себя. Творчество, обращенное на себя, есть творчество ценностей для Ницше. В нем гарантия жизни всего человечества.

Теоретическая философия определяет «Я» из противоположения его в «Не Я». Здесь «Я» превращается в

субъект, а «Не Я» — в объект. Современная теория познания и внешний, и внутренний опыт объединяет в мире объекта. Субъект оказывается чистой внеопытной нормой, устанавливающей и мир опыта, и методологические формы опытного познания, и категории разума. «Я», как чистый субъект познания, есть неосязаемое, бессодержательное и даже немислимое «Я». Оно — предел мышления. Не таково «Я» у Ницше. Оно соединяет познание с бытием в акте творчества. Бытие и познание есть уже процесс разложения творческой ценности в формах познания и чувственности. Творчество свободно от бытия, как от своей формы; но творчество свободно и от познания, ибо познание — форма творчества. Творчество есть соединение познания с бытием в образе ценности. И это-то творчество ценностей называет Ницше познанием, а себя — *познающим*, философом. Понятие познавания, как и всякое понятие, употребляет Ницше в символическом смысле. Мы уже видели, что в таком же смысле понимает он индивидуальность. Она для него ни лична, ни внелична, ни единична, ни всеобща, потому что категории всеобщего и единичного только методологические формы, а не теоретико-познавательные. Теория познания не дает нам права говорить о всеобщих и единичных познавательных формах, а о *формах* всеобщего и единичного. Они предопределены нормой долженствования. Эта норма для Ницше лишь след, оставленный творчеством ценностей. Творчество и теория творчества для Ницше должна быть вне вопроса о том, творит ли ценности личность, собрание личностей или сверхличное начало. Иначе ценности попали бы во власть психологии, метафизики или теории знания, тогда как творчество, предопределяя сложнейшие проблемы познания с их ответами на то, что «Я» и «Не Я», уж, конечно, свободно от психологии, замкнутой со всех сторон теоретико-познавательным анализом. Оттого-то психологические доктрины «личности», «индивидуальности», «души» или «тела» — за пределом тех горизонтов, которые признал Ницше своими образами и идеями. (Ведь в душе у него было все новое.) «Душа», «тело», «я», «не я» — но ведь он стоял за чертой, где все это отдельно. «Душа» — это голубой колокол неба: на небе земля с моим телом и душой. «Ну конечно, душа — это тело», — сказал бы он. «Тело» — но оно гниет, но его придавил дух, когда из духа создали кандалы; тело — это новая плоть сверхчеловека. Все, что убивает во мне ребенка, — не

я, но и я — мост и стремление к дальнему. Вот что он сделал бы со всеми этими словами к ужасу систематиков, терминологов, методологов и теоретиков. Но Ницше до такой степени практик, что ему нет времени размышлять о том, в свете какой терминологии его воспримут. Он пользуется всеми средствами воздействия, чтобы внушить нам ту или иную ценность, — здесь наукой, здесь метафизикой, там — сладкой, сладкой песнью своей. Он — символист, проповедник новой жизни, а не ученый, не философ, не поэт: хотя все данные только философа, ученого или поэта у него были. Но то, что заставляло его быть Фридрихом Ницше, проповедником новых ценностей, вовсе не было пестрой амальгамой из поэзии, метафизики и науки. Более других подобны ему творцы новых религий. Задача религии: так создать ряды жизненных ценностей, чтобы образы их вросли в образы бытия, преобразуя мир: не только создать в мире мир, но и путем таких-то манипуляций сделать его реальным себе и другим. Пусть наука и философия потом оформят нам созданные ценности, выведут причины, заставившие нас глядеть на мир преображенным взором: не анализ нашего преображения, не естественнонаучное изъяснение нам важно, а самый факт постижения себя и мира в нужном блеске. Все это будет потом, а пока творить, творить этот блеск звал нас Ницше — ведь черная ночь вырождения обступила со всех сторон. Пусть ученый нам скажет впоследствии, что наш организм требует, самосохранения ради, чтобы мы преобразили наш взгляд на жизнь, философ напишет трактат о «власти идей», экономист объяснит нас социальными условиями среды, и трактат о дегенерации в связи с прогенерацией изготовит опытный психиатр. Все это будут, пожалуй, и точные методологические объяснения. Но истина все же не в точности: она в ценности. Мы живы цельностью постижения жизни, а не методологическим шкафом с сотнями перегородок. В каждой, пожалуй, найдем жизнь и себя в ней, изъясненных методологически. Множество методологических «Я», методологических цельностей, — ни единой цельности живой. А ежели мы поверим, что жизнь и есть это множество нас самих, отраженных под разными углами, в ужасе воскликнем: но это будет хор методологических голосов, сусливо спорящих друг с другом. Крикнем — и распадемся на правильные квадратики по числу отделений методологического гроба.

Только в творчестве живая жизнь, а не в размышлениях над ней. «Я», — говоришь ты, — и гордишься этим словом, — восклицает Ницше. — Твое тело и его великий разум... не говорят «Я», но делают «Я»*.

Можно ли говорить: «Учение Ницше о личности», минуя личность самого Ницше? Все учение и весь блеск переживаний ему нужен, чтобы создать себя в нужном и ценном образе. Этот образ в себе предощущает он как новое имя. К нему применимы слова Апокалипсиса: «Побеждающему дам вкушать сокровенную манну; и дам ему белый камень и на нем написанное новое имя, которого никто не знает, кроме того, кто получает» (Иоанн). Пересоздать небо и землю по образу и подобию нового имени — вот что хотел Ницше. Это значит: изменить в себе формы восприятия земли и неба: «И будет новая земля и новое небо». Тут слова его звучат как гремящие трубы ангелов, возвещающих в «Откровении» гибель старых времен, пространств и небес. Но гибель старых богов и ветхого человека возвещает Ницше: «Дальше идти некуда» — вот что говорит он.

Кто подобен безумцу сему в его кощунственной дерзости? Факелом своим поджигает мир, одной ногой стоя на тверди лазурной, ибо твердь уже, как стекло, другой попирая землю, красным одетую зари хитоном. Кто подобен безумцу сему? Пришел к горизонту, клянется, что старая земля и старое небо уже миновали в его душе. Кто подобен ему?

Только раз в истории раздавались эти речи, когда поставили перед Каиафой безумца из Назареи. И тогда сказали: «Распни Его». И распяли.

И вот вторично в сердце своем распинаем мы Ницше, когда он склоняется над нами в царственной своей багрянице, шепча: «Как можешь ты обновиться, не сделавшись сперва пеплом?»* Склоняется и зовет: «Ты должен совершить набег на небо». Но мы убегаем от Ницше в прошлое, в книги, в науку, в историю — дальше, все дальше. И там встречаем другой образ, все в той же багрянице, и он говорит: «Царствие Божие восхищается силой»*. Так стоят они — багрянородные сыны человечества, и ведут свой безмолвный разговор; и хотя понимаем по-разному мы их слова, противопоставляя друг другу, но с обоих мы совлекли багряницу, обоих распяли в сердце своем.

«Еще один раз хочу я идти к людям: среди них я хочу закатиться; умирая, хочу дать им свой богатый

дар»*. Кто это говорит — Христос? Нет, Фридрих Ницше. «Огонь принес Я на землю: О, как хотел бы Я, чтобы он разгорелся». Это говорит Ницше? Нет, Христос...

После Ницше мы уже больше не можем говорить ни о христианстве, ни о язычестве, ни о безрелигиозной культуре: все объемлет в себе религия творчества жизни... даже ветхих богов. Ницше понял, что человек уже перестает быть человеком, и даже образ бога к нему неприменим; эту страшную тайну носил он в себе и как мог он передать ее словами? Потому-то «Заратустра» его — ряд символов. Символы «не говорят» у Ницше: «Они только кивают: глупец, — восклицает он, — кто хочет узнать от них что-либо»*. А учение его о «морали», о «добре и зле» и о «вечном возвращении» — это легкий покров, наброшенный на страшную тайну: если освободить этот покров учения от противоречий и тактических приемов изложения, за которые не стоит сам Ницше, от «учения», пожалуй, ничего и не останется. «Учение Фридриха Ницше» превратится в андерсеновское царское платье: его вовсе не будет.

Останется сам Ницше. И он не учит, он, как и его символы, ничему не учит; но протянутой десницей он показывает на нас, шевелит устами: «Ты это знаешь, но ты этого не говоришь»* («Заратустра»). Что, что там говорит он?

Но он не говорит: он только кивает нам без слов.

Касаясь личности, подобной Ницше, в его творениях, я прохожу молча мимо самих творений; вот справедливый упрек, предъявленный мне! Надо же показать, в самом деле, структуру его идей, — разобрать идеологию.

И я отказываюсь.

Повторять общие места об индивидуализме, имморализме, аморализме, морализме, а также оживлять в памяти все прочие «измы», указывать на влияние Вагнера и Шопенгауэра, качать головой при упоминании об имени Канта и, наконец, вытаскивать архив по вопросу о ссоре Ницше с Вагнером — все это известно мало-мальски интеллигентному человеку из дешевеньких компиляций, журнальных статей и прочих «*Божией милостью открытий*».

Хорошо известна банальная формула философии Ницше, — вернее: *хорошо неизвестна*.

Чтобы иметь исчерпывающее представление хотя бы об основных тезисах его платформы, — нужно года изу-

чать базельского профессора и внешне, и внутренне. Внешне: быть образованным классиком, основательно знать историю древней и новой философии и иметь серьезное представление о греческой и немецкой литературе. Внутренне: но вот для этого-то и нужно знать личность Ницше; или уметь ее живо воссоздать в себе самом (что не так легко, как думают ницшеанцы); или же съездить к тем лицам, с которыми связывала Ницше дружба. Следует также внимательно изучить сочинения Якова Буркхардта, во многом оживившие мысль гениального человека.

А находить в ницшевской идеологии все новые и новые стороны — на это у меня нет бессовестности; это значит: приурочить колоссальное здание, им воздвигнутое, к тому или иному животрепещущему вопросу. Но приурочивать к тому, что полно *трепетания* и только трепетания — *не полета*, — приурочивать к современности, в которой все вопросы решаются *трепетом*, это значит обрывать орлиные перья для украшения себя.

Отыскать *новое* у самого Ницше вовсе не составит труда: еще и теперь Ницше — неисчерпаемый источник, хотя вся наша эпоха — почерпнутая из него, все еще черпает воду его живую... столь обильно и столь легко, что у нас возникает сомнение: черпая из Ницше, не черпаем ли мы... мимо Ницше?

В каждом его афоризме концентрирован ряд мыслей, ряд переживаний, облеченных в небрежную форму: точно мудрец, путешествующий инкогнито, озадачит наивного попутчика, и тот не знает, имеет ли он дело с безумным, шутком или пророком.

Углубляясь в афоризмы, вы открываете почти в любом из них тернистый идеологический путь. Можно задавать читателю задачи на идеологическое построение, предлагая решить афоризм Ницше. Развертывая смысл афоризма, мы замечаем его двусторонность: в одном направлении растет его логический смысл; вскрываются сначала едва уловимые намеки на те или иные научные эстетические построения, вскрывается защита и критика этих построений; обнаруживается эрудиция Ницше, а также умение, где нужно, спрятать ее в карман; диалектика блещет — диалектика врага диалектики. В другом направлении развертывается пафос, вложенный в любой афоризм; он указывает нам подчас на сокровеннейшие переживания самого Ницше, укрытые легким сарказмом или стремительным парадоксом.

Все заковывается в образной форме и подносится нам с пленяющей нас улыбкой тонкого эстета: афоризм становится эмблемой переживания; переживание — эмблемой мысли: и ни тем, и ни другим, но и тем, и другим — всем вместе: символом становится у Ницше афоризм.

Потрудитесь теперь составить себе верное представление об этой идеологии; задача трудней, чем думают идеологи Ницше, приучившие нас с трогательной наивностью верить в то, что жиденское *credo*, приписываемое ими Ницше, — действительно его *credo*. По крайней мере, я это испытал, прочитывая в раз седьмой «Заратустру».

Правильно понятое учение Ницше равняется банальной формуле, определяющей это учение, плюс той же формуле, преломленной сквозь сумму его афоризмов. Таковы чисто формальные затруднения для честного изложения Ницше; если к этому прибавить еще соображение о том, что к любому афоризму Ницше необходимы комментарии, что все комментарии эти могли бы составить десятки томов, а эти томы не написаны вовсе, то... лучше или формально изложить признаки, характеризующие писания Ницше, или вовсе не говорить о нем ничего. Сталкиваясь с Ницше, обыкновенно идут совершенно другим путем: не так его изучают: не слушают его в «себе самих»; читая, не читают: обдумывают, куда бы его скорее запихать, в какую бы рубрику отнести его необычное слово; и — рубрика готова: только Ницше в ней вовсе не уместается. Тогда поступают весьма просто и решительно. Обходя и исключая противоречия (весь Ницше извне — противоречие), не стараясь вскрыть основу этих противоречий или вскрывая ее не там, легко и просто *обстругивают* Ницше: и ветвистое дерево его системы глядит на нас, как плоская доска; затем продельвают с *доской* решительно все: или ее выкидывают, или сжигают, или прилаживают к домашним своим потребностям, или же заставляют молиться на деревянный идол; — деревянное ницшеанство, деревянная борьба с Ницше вот что нас встречает на пути, к которому звал Ницше. Так поступают все идеологи, все популяризаторы: *плоская доска* из общих суждений *о свободе личности, о пред-рассудках морали* — вот что нас тут встречает; и эту-то *сухую древесину* навязали широкой публике как *заправское ницшеанство!*

Методологическая обработка тех или иных «*черт философии*» Ницше — вполне допустима; более того: желательна. Только не следует забывать, что тут мы анализируем Ницше вовсе не для живых потребностей души, а для решения вполне серьезных, почтенных, но академических вопросов; т.е. можно освещать проблему ценностей у Ницше в свете этой проблемы у Маркса, Авенариуса, Риккерта; но нельзя результатами такого сравнения выражать Ницше «*невыразимого*», молчаливо смеющегося нам.

Все же такая обработка плодотворнее и скромнее, нежели крикливое заявление о сущности идеологии ницшеанства, потому что идеология эта — не идеология вовсе. В первом случае изучаем мы самые клеточки древесины, образующей дерево ницшеанства, и во все не убиваем мы дерева; а вот если его обстругать, тогда — прощай, шелестящая крона афоризмов-листьев. Но стругали: будут и впредь стругать.

В свете теории Дарвина, как и в свете позднейших исследований в области классической филологии, в свете учения древнего Патанджали, как и в свете философов современного нам Риккерта, — не рухнет дерево ницшеанства, окрашиваясь в закатные, ночные, утренние тона. И теория знания, и теория творчества, и теория происхождения греческих культов только углубляют поверхностно воспринятого Ницше. Касаться этого вопроса в короткой статье при всем желании (слишком много тут можно сказать) я не имею возможности: тут мы в центре вопросов, требующих жертвы многих поколений для решения, — но вопросов, которых нам никогда не избежать.

Я желаю лишь подчеркнуть, что когда речь идет о воззрениях Ницше, то мы имеем дело: 1) с системой имволгов, захватывающих невыразимую глубину нашей души; 2) с методологическим обоснованием этих символов в той или иной системе знания; такое обоснование возможно, хотя и формально: все же это «*добрая*», и к чему не обязывающая форма отношений к ницшеанству благороднее, безобиднее хаотической метафизики популяризаторов, мнящих, будто они раскрыли *свыразимое* в Ницше; 3) кроме того, мы сталкиваемся серией противоречивых мирозерцаний у самого Ницше, если будем разворачивать идеологии его афоризмов, 4) наконец, перед нами сводка хорошо известных идей о сверхчеловеке, личности и вечном возвращении, в оправе популяризаторов, — т.е. Ницше в де-

ревянном гробу, мы — вокруг, и лектор, или писатель, в полуоборот к нам: «Милостивые государи, учение Ницше в том, что: 1) личность — свобода; 2) человечество явит сверхчеловека; 3) все возвращается...» Но первый пункт — многосмысленен и туманен, второй — смесь дурно усвоенного Дарвина с дурно усвоенной экономикой, пункт третий — математический парадокс, основанный на ряде погрешностей... И мы закапываем Ницше, насильно заколоченного в гроб, не подозревая, что он — живой, он — не мертвый...

О, коварный популяризатор!

Я отказываюсь к нему присоединиться: не излагаю философского «credo» Ницше.

Задача моя — остановить внимание на личности Ницше; указать на то, что «*невыразимое*» у Ницше, характеризующее его как «нового» человека, словно предопределено всем развитием нашей культуры; что его «*невыразимое*» — не его только, но и «*наше*»; только в эпоху, предшествовавшую появлению Христа, совершалось то, что совершается в глубине нашей души; только эта эпоха может навести нас на верный путь, по которому должны мы идти, чтобы понять Ницше. Храм новой души воздвиг Христос: и история повернула свое колесо; какой-то храм пытался выстроить Ницше, не потому, что хотел, а потому, что верно подслушал совершающееся в чутких душах, где все — обломки рухнувших ценностей.

Ницше первый заговорил о возвратном приближении Вечности — о втором пришествии — кого, чего?.. И сказал больше всех не словами; сказал молчанием, улыбкой — «*ночную песней*» и обручением с Вечностью: только от нее хотел он детей: и потому он хотел — вечных детей; и потому-то боролся с гробовым складом обломков, заваливших нашу душу, — боролся со всем *складом современности*. Не косметические румяна — краски его слов; песня о возможном счастье в лицо предстоящей смерти; но смерть нарядилась в его слова: перед нами косметика ницшеанства; и мы верим, что, когда принимаем его — *его* принимаем, когда боремся — *с ним* боремся.

А лик его — все тот же — смеется и плачет, грозит и благословляет, вспыхивает криком и угасает в безмерном страдании: «Или́, или́ ламма савахвани!»* Руки раскинутые — распятые руки — благословляют нас. Странен жест, с которым, непонятый, прошел он тут — среди нас: с таким жестом висят на кресте, но и воз-

носятся; такой жест создает боль: но благословляет — он же; с ним молятся, им проклинаят...

Какой там стоит он? — Какой?

Если Христос распят человечеством, не услышавшим призыва к возрождению, — в Ницше распято смертью само человечество, устремленное к будущему; и мы уж не можем вернуться — мы должны идти на распятие — должны: смерть, тихо разлагающая нас, пока мы спим, распинает нас при нашем пробуждении, мстя за долгий сон; и борьба с ней — на кресте; мы должны идти к Голгофе нашей души, потому что только с Голгофы открывается нам окрестность будущего, — должны, если вообще хотим будущего; и Ницше, сам распятый, зовет нас к нашему долгу: я не знаю более благородного, более страшного, более возвышенного пути, более вещей судьбы. Ницше сам себя распял.

Как знать, может быть, в его кресте возродится другой крест, собиравший вокруг себя народы и теперь... поруганный.

Крест Ницше — в упорстве роста в нем новых переживаний без возможности сказаться им в ветхом образе вырождающегося тела.

С Ницше мы, или он без нас?

Нет, мы не с ним.

Мы уже предали его путь: в хорошо известные загоулки свернули мы, губительные для детей наших. Нам было совестно свертывать с рокового пути; потому описали мы порядочную дугу и оказались у родного очага в халате, в туфлях, со стаканом чая; а хитрую параболу, описанную трусливости ради, назвали мы преодолением Ницше, уверяя себя и других, что Ницше остался у нас за плечами: комфортабельное преодоление!

Вперед зовем мы: надо было это *вперед* назвать *назад*.

И потому-то в другом «*назад*» — действительное «*вперед*»!

Маска и лицо встречают нас в Ницше: то *лицо*, то *маска* глядит на нас со страниц его книг; маска — экзотизм; лицо — стремление к дальним ценностям: к вечным ценностям, отошедшим от нас в даль прошлого и будущего. Куда идти — в прошлое или будущее? Но уходение в прошлое — мнимое уходение: оно — только предлог стояния на месте; и во имя действительного стремления к возрождению Ницше предаст анафеме прошлое, видя в нем уловку *настоящего*, отказавшегося от борьбы со смертью, — *настоящего без*

Голгофы. От настоящего, именующего себя прошлым, — струится для него зараза и разложение: и вот в черной маске мстителя стоит он перед старыми ценностями. Сорвите маску с его слов — не увидите ли вы, что проклятия старому — часто непонятая любовь: так люди, потерявшие близких, способны казаться равнодушными к тому, над чем сжимается их сердце.

Вся деятельность Ницше разбивается на два периода: декадентский и период написания «Заратустры». Промежуточным периодом оказывается стремление Ницше опереться на социологические данные. Первый период окрашен влиянием Вагнера и Шопенгауэра: тут у него еще буржуазный склад мысли. Приветствуя пробуждение в культуре «духа музыки», он указывает на Вагнера как на знамение эпохи, как на провозвестника мистерии жизни. И незаметно для себя заслоняет мистику жизни подмостками сцены: ритм становится у него судорогой. Гостеприимно принимает он смерть под свое покровительство в лице богоподобных мясников «Кольца» — на самом деле актеров, только актеров. Так пробуждение ритма смешивает он с вагнеровской позой — гениальной позой, но — позой. И вырастает для Ницше апофеоз безобразия — Вагнер. Тут осознает он в себе декадента: неспроста же проклял он Вагнера и его напыщенную риторику декадентства. Себя проклял в себе самом. «Ах, этот старый разбойник! — восклицает он по адресу Вагнера. — Он разгадал в музыке средство возбуждать усталые нервы, он этим сделал музыку больной»*. Возрождение духа музыки Ницше связал сперва с возрождением личности. Симптомом возрождения признал Вагнера, сумевшего, по его словам, «отравить болезнью даже и музыку».

Ницше пришел к музыке, анализируя дионисические культы древности. В истории развития человечества увидел он две силы: силу динамики и статики. Жизненный ритм личности отображается в музыке. Музыка взрывает в нас новые силы, но чрезмерный взрыв может разорвать и нас. И вот является миф — этот предохранительный клапан, закрывающий от нас музыкальную сущность жизни. Смена ритма мифическим образом, построенным и предопределенным ритмом, в истории человечества отображается, по Ницше, борьбой духа Диониса с Аполлоном. В трагедии образ налагается на ритм. Тут — своего рода приложение алгебры (ритма) к геометрии (мифу). Но образ в траге-

дии расчленяется: получается система образов, определяемая коллизией.

Образ, принявший в себя ритм, начинает питаться ритмом — размножается, образуется история развития образов. История развития образов — история развития религиозных культов; законы этого развития — законы развития религии; нормы развития впоследствии образуют религиозные догматы; приспособленные к познанию, эти догматы становятся идеями. Когда же идея становится центром общественной кристаллизации, она превращается в идею морали. Итак: творческий образ паразитирует на ритме; познание — на образе, мораль — на познании. У жизненного ритма разводится много паразитов — и он хиреет, а с ним хиреет и личность. Возвращая личность к ее музыкальному корню, Ницше опрокидывает религию, философию и мораль. Ницше верно поставил вопрос; но, решая его при помощи Вагнера, оказавшегося *обманщиком*, он, в сущности, возрождает *не героя, а актера, не жизнь, а сцену*. Схватившись, Ницше указывает на три поправки к своей эстетике: 1) *чтобы театр не господствовал над искусством*, 2) *чтобы актер не возвращал художника*, 3) *чтобы музыка не обращалась в искусство лгать*.

И мы, поклонники «декадента» и только «*декадента*» Ницше, просмотревшие его призыв к здоровью, поступаем как раз наоборот: 1) превращаем театр в храм революций на сцене: взрыв бутафорских огней, 2) падаем ниц перед режиссером, 3) раздираем себе уши лживой музыкой, хорошо еще, если Вагнером или Скрябиным (в чуме есть своя красота); нет, — мы раздираем уши Регерами, Штраусами, Дебюсси, способными симфонию превратить в *кавалерийский марш*. Уши наши достаточно разорваны: кто-то их еще разорвет?

Операционным ножом, случайно подобранным на пути, — биологией, отсекает Ницше себя от себя самого, связанного с передовыми дегенератами своего времени — Шопенгауэром и Вагнером, — и создает «Заратустру». Здесь остается непонятым в наши дни. А из Ницше — декадента, вагнерианца и тайного пессимиста — партнера Шопенгауэра по игре на флейте, вырождающаяся буржуазия всех стран создала себе божка. Мило разделяет он с Вагнером тронное сиденье. Воображаю себе тут гримасу живого Ницше. Все это относимо к рубрике: «*Сквернейший человек в роли Симона Богоприимца*».

Три признака характеризуют для Ницше декадентство: ложная возвышенность, выдуманность и наивничанье. «Будем блуждать над облаками, будем бороться с бесконечным, окружим себя великими символами», — смеется он, и добавляет: «*Vumbum!*...»* И мы боремся с бесконечным в спокойном кресле концертного зала; добрые, простые, но смышленные люди в наши дни заявляют нам, что они идут «к *последнему кощунству*» (вчера они пописывали в газетах); и на них разрезают рты девицы а la Боттичели (вчера мирно забавлявшиеся танцами) — сплошное «*vumbum!*»! Вместо того, чтобы понять проклятие Ницше, точно предвидевшего за 25 лет степень нашей изломанности, мы с хитрой улыбкой почтительно выслушиваем проклятие: «Великому человеку де свойственны преувеличения!»...

Так-таки усаживаем Ницше рядом с Вагнером.

«*Vumbum!*» — вот что мы сделали с Ницше.

Поэтому называем мы Ницше. «*Только глупец, только поэт*»*, — язвит Заратустру один волшебник. Мы даже способны взвалить на плечи *плоскую доску* — систему Фридриха Ницше, — чтобы нести ее... в археологический шкаф культуры в виде священной реликвии. Так спокойнее: а то *бревно* имеет способность бить по голове: *теория* Ницше оказывается *практикой*; вот чего мы боимся, запирая *бревно* на замок.

Ницше не перечисляет методологий, говоря о личности: *перечислять*, когда пришло время действовать, — значит писать вилами по воде. «Идем, идем! — раздастся возглас в «*Заратустре*», — пора, крайняя пора»*.

«Пора, поздно: пора, — соглашаемся и мы, — пора... спать». Гасим свечу, завертываясь теплыми догматами.

Ницше не боролся с догматами в академическом споре: на войне как на войне, — он их обламывал. Только на завоеванной позиции поднимал забрало воина: тут он не доказывает; он говорит нам без слов, улыбается...

«О душа моя, теперь нет души, которая была бы любвеобильнее тебя... Кто мог бы смотреть на твою улыбку и удержаться от слез»*... «Не говори больше, выздоравливающий, — иди к розам, к пчелам, к стаям голубей!»* Кто это говорит — Христос? Нет, Ницше.

И мы умолкнем: не будем говорить об *учении Фр. Ницше*. Где оно? Ведь *здесь* и сам он молчит: он улыбается, зовет; не доказывает — *показывает*: тут Ницше эзотерик, зовущий нас на оккультный путь; тут его «*йога*», его практика; он встречает нас громом и мол-

нией; но и входящих в храм Деметры в ночь *Эпиптии* тоже встречал гром; этот гром — гром очистительный. «Хотите ли моей радости?» — спрашивает нас Ницше. И тот, кто *видит* его, *скажет* ему: «Иду за тобой, Равви!» Не напоминает ли тайная вечеря, которую мы начинаем тут с ним, иную вечерю, когда *Иной*, отдавая Себя, говорил: «Пейте от нее все: сия бо есть кровь Моя Нового Завета»... Далее — последнее испытание: ужас Голгофы и светлое воскресение преображенной личности.

У Ницше есть своя Голгофа.

Когда новообращенный говорит, что он нашел *в себе себя*, Ницше ему отвечает: «Так выдержи себя в Вечности, если ты — ты». Свою Голгофу индивидуализма, — эту гимнастику упражнений духа, — называет он «*вечным возвращением*».

«Вечное возвращение» — снаружи это детерминистический парадокс. Утверждение бессмертия этой жизни без всякой бутафории «инобытия». Здесь он как бы говорит нам: «Если ты силен духом и выдержишь самого себя, то я тебе открою, что восторг твой с тобой: восторг этой жизни; но только и есть у тебя эта жизнь во веки веков. Ну? Что осталось с твоим восторгом?»

Все повторяется. Сумма всех комбинаций атомов вселенной конечна в бесконечности времен; и если повторится хотя бы одна комбинация, повторятся и все комбинации. Но спереди и сзади — бесконечность; и бесконечно повторялись все комбинации атомов, слагающих жизнь и в жизни нас; повторялись и мы. Повторялись и повторимся. Миллиарды веков, отделяющих наше повторение, равны нулю, ибо с угасанием сознания угасает для нас и время. Время измеряем мы в сознании. И бесконечное повторение конечных отрезков времени, минус течение времени, когда нас нет, создает для нас бессмертие, но бессмертие этой жизни. Мы должны наполнить каждый миг этой жизни вином счастья, если не хотим мы бессмертного несчастья для себя. Учитель легкости, Заратустра, требует от нас радостного согласия на это: в сущности, он надевает на нас багряницу адского пламени и коварно смеется при этом: это «не пламя, а лепестки красных роз». «Как? — мог бы воскликнуть убийца матери и сестры Александр Карр*, — Бесконечное число раз я буду стоять над матерью с топором и потом всю жизнь носить с собой ужас раскаяния? Ты еще требуешь от меня и

этот ужас превратить в восторг?» «Да, — сурово ответит ему Заратустра-Ницше. — Я этого требую: или не вкусишь ты моего здоровья!» Но «иго мое легко есть», мог бы прибавить он, спрятав улыбку. И от всякого, кто ужаснется тяжестью предложенного искусства, Ницше отвернется, превратясь в сухого, безукоризненно вежливого, безукоризненно чисто одетого профессора классической филологии. В цилиндре, с красным сафьяновым портфелем (так он ходил) пройдет мимо, быть может, на лекцию. Вл. Соловьев не узнал в этой маске великого тайновидца жизни: указывая на «*Ницше в цилиндре*», он обмолвился презрительным: «сверх-филолог», как обмолвливаемся мы, в сущности, презрительным «только поэт». И проглядываем его сущность. Но если был у нас хотя один только момент безумного увлечения Ницше, когда комната шаталась и, отрываясь от «Заратустры», мы восклицали: «Разве это книга?» — как знать, может быть, в этот момент тень Фридриха Ницше склонялась над нами, шепча дорогие, где-то уже прозвучавшие слова: «Видите, это — я. Вскоре не увидите меня. И потом вновь увидите меня, и радости вашей никто не отымет от вас»*. Наша эпоха его не видит. Наиболее верные отступились от него. Видим Голгофу смерти: на ней — распятого Фридриха Ницше, сумасшедшего экс-профессора. Но наступит день: лопнут мыльные пузыри quasi-преодолений Ницше современными модернистами. Новые люди останутся перед старым буржуазным болотом... Тогда новые люди увязнут в болоте, которое начинает и теперь уже присасываться к ним. Но, быть может, услышат они пение петела: поймут, что предали они вместе с Ницше. В тот час смертельной тоски обернутся к своему учителю. И его с ними не будет.

Но, быть может, услышат они легкое дуновение: «Вновь увидите Меня: и радости вашей никто не отымет от вас». Тогда встанет меж нами Ницше, воскресший: «*Был мертв — и вот жив*». Далекому будущему протягивал руки, в далеком будущем он воскреснет. И в далеком будущем к именам великих учителей жизни, созидавших религию жизни, человечество присоединит имя Фридриха Ницше.

В сущности путь, на который нас призывает Ницше, есть «вечный» путь, который мы позабыли: путь, которым шел Христос, путь, которым и шли, и идут «раджйоги» Индии.

Ницше пришел к *«высшему мистическому сознанию»*, нарисовавшему ему *«образ Нового Человека»*.

В дальнейшем он стал практиком, предложившим в *«Заратустре»* путь к телесному преобразению личности; тут соприкоснулся он и с современной теософией, и с тайной доктриной древности.

«Высшее сознание разовьется сперва, — говорит Анни Безант, — а затем уже сформируются телесные органы, необходимые для его проявления»*.

Под этими словами подписался бы Ницше.

КРУГОВОЕ ДВИЖЕНИЕ

(Сорок две арабески)

1

Над зелеными струями Рейна кривогорбые холмики. Струи быстро летят. Домики растопорщились на холмах. Пространство черепичных крыш зреет на закате. Яркочащенный, яркокаменный Мюнстер. На ту серую башню упал пурпуровый воздух.

Отовсюду ярятся листья винограда. По стене разбежалась листов струя розоватая. Струйчатый виноград упал над окном. Он упал и над бронзовым драконом бассейна, и над вывеской кабачка. Он упал и над скатом. Крепкочащенный горец задумался: от черепитчатого домишки — к черепитчатому домишке. Та вон праздная кучечка стертых лиц и лиловых носов...

Базель — город университетский. Швейцария — страна просвещенная. Прислушайтесь. Ни одно летучее слово не пересечет ваш слух: острокрылатый глагол не встает. Слово здесь ползает. *Клякло* как-то прошлепает тускловатое слово от кучечки к кучечке. Зобатая голова просунется из окошка и вздохнет на закате. Проташится кривоногий кретин.

Здесь жил Ницше.

2

Здесь эфир воздуха. Присутствие Ницше отпечаталось в эфире. Самого Ницше нет. Но присутствие Ницше осталось: уху неслышимый треск едко-солнечной злости и крутящаяся сатурническая печаль. Есть здесь Ницше.

Кто-то вздыхает над быстролетящими водами: раскачается пурпуром на зеленой струе. И какие-то в ветре — огнёвые шепоты.

Выйдешь вечером на улицы Базеля и понюхаешь базельский воздух. И знаешь наверное: именно здесь, меж кретином и зобом, *происхождение трагедии* Ницше.

Здесь Рейн — бурнобешеный. Опрокинувшись в струи, ткет солнце в них кольца: золотое солнечное кольцо бросается в берега. С берега Нибелунги черпают струю зелено-золотую: ловят золото Рейна. Рейнский свет превращают они в бациллами зараженную гниль.

Здесь Рейн отдавал свое золото и творцу Заратустры. Воду Рейна Ницше пресуществил в чистый трепет и блеск. Встало солнце над Рейном. К Ницше приходили из Персии поклонники Зороастра. И дикарь читал Ницше. Свет рейнский был свет мировой. Чувство, воля и мысль пресуществились в мысль, чувство и волеенье мира. Распылался отсюда световой меч: новый Зигфрид приподнял его над Европой.

Из синеватой дали на Базель уставились великаны. Ницше странствовал по горам. Попирал их тела. Видел гнома и Саламандру. Глухонемая громада открывала певцу свои земляные зияния: обрывала песню головок-ружением склона. А по склону ползла злая тень Заратустры. Заратустра не раз содрогался, поворачиваясь на тень: «Не высоты пугают, а склоны»* (Заратустра). Нибелунг, в образе и подобии базельского кретина, настигал Заратустру: в те мгновения в душу героя входила неправда *повторенности*.

Вспомним место о Заратустре и карлике. Карлик был нибелунгом: «*Заратустра, — отдельно шушукал он, — бросил высоко ты сам себя в воздух, но всякий брошенный камень — должен упасть*» («Так говорил Заратустра»).

«*На избиение сам себя осудивший: о, Заратустра, ты высоко бросил свой камень, — но брошенный камень упадет на тебя*»* (Т. Г. 3.).

Карлик еще говорил: «*Лжет все то, что протянуто прямо... Всякая истина выгнута: самое время есть круг*»* (Т. Г. 3.).

Тонка ложь карлика: говоря о лжи прямой линии, не неправ карлик: все протянутое прямо говорит о

дурной бесконечности. В прямолинейном движении и есть половинчатая правда; в прямолинейном движении есть половинчатая ложь.

Мы мыслим контрастами. Мысль о линии вызывает в нас мысль о круге: в круговом движении неправда — не все: тут и правда, и ложь перемешаны.

Правда — в спиральном движении.

Обман карлика тонок. Карлику надо сперва показать Заратустре неправду прямого движения, чтобы поймать его на неправде движения кругового.

Заратустре же показалось, что Нибелунг старается его просто-напросто запугать круговою повторностью, тогда как Нибелунг знал, что Заратустра подумает именно это. Нибелунг подстрекал Заратустру. Заратустра поддался коварному подстрекательству. Ибо Заратустра воскликнул:

*«С этой истиною¹, о дух тяжести, не шути! Все, что бежит, не пробежало ль по этой дороге? Не проходило ли все, не случилось ли, не было ли всего, что может прийти?.. Не должны ли мы возвратиться, вернуться с горечью, чтобы сызнова побежать по другой — по той вот вверх восходящей дороге? И не надо ли, чтобы по этой грозногрозящей дороге вечно мы возвращались?..»**

Заратустра думает, что карлик победил. Но — тут же: он с гор направляется к морю. И горечь у него на душе. Горы суть озарение, и образность — море. Приняв возвращение, Заратустра тотчас же вернулся с гор. Возвращение его подобно падению, ибо он возвращается — с гор.

Мудрость нас учит, что горы — проводник вдохновения, море — текучая образность. Страстная вдохновенная песня творца Заратустры чередуется со странными образами, протекающими в его песнях.

Ницше был и страстный, и странный.

6

Всякое утверждение повторения — поворот Заратустры на тень Заратустры. Поворачиваясь на тень, видел он ее висящей вниз головою.

«Не высоты пугают, а склоны» («Заратустра»).

И склоняясь над склоном, вероятно, Ницше казалось, что не тень, а он сам повисает вниз головой. В

¹Т.е. ложью кругового движения (прим. А.Белого).

одно из таких иллюзорных мгновений гора сбросила Ницше. Так Ницше разбился. Склон — порождение Нибелунга — и для него встал высотами; тогда тень встала Хагеном.

И герой был убит.

Нибелунг, опрокинувший Хагеном Заратустру, и доселе шатается в Базеле. Я его видел. В Базеле «безумцем становится узник! С безумием также и пленная воля освобождает себя!»* (Заратустра).

7

Жизнь наша — Базель. Зобы и кретины окружают нас каждый час. В груди нашей солнце. Иногда мы бросаемся в горы. И там мы поем. Но когда мы поем, нам вдогонку летит черный хохот компании нибелунгов: «Ты куда? Остановись, обернись!»

Если мы обернемся, мы видим нас пугающий склон и предательницу тень: головой летит она в пропасть; но нам кажется, что падаем мы: благоразумие заползает нам в душу.

И мы возвращаемся.

Возвращение наше подобно падению в пропасть с опрокинутой головой. Вы представьте себя в этот миг; над собой вы видите две свои пятки; под вами — каменные лбы, многосотсаженные, многосотпудовые; с потрясающей быстротой нападают снизу они на вас; миг: череп ваш кракнет, как яичная скорлупа: из груди вырывается воздух; оглушительен ветра свист.

Если вы все это представите, вы содрогнетесь.

8

Между тем всякое возвращение вспять есть именно — возвращение *таким образом*. И смысл возвращений есть *смысл вверх пятками*.

Вы — в описанном положении, когда после песни возвращаетесь вы к своему благополучному очагу, чтобы засесть в кабинете за *критикой* своего путешествия. Вы себе говорите: «*Детские увлеченья мечтой закончились для меня; наступает пора оценки переоценок и переоценка оценок*».

Между *о-* и *пере-* всегда лежит бездна. Скачка между предложениями всегда опасная вещь (предлог всегда круг, нога всегда скользит по предлогу). Он — непрiloжи-мая ни к чему, безглагольная несущественность. Скачка между предложениями нас ведет разве только к философии, вовсе к жизни не приложимой. Между *о-* и *пере-* всегда вы срываетесь.

Но странная вещь: между *о-* и *пере-* всегда вы в комфорте (*о*, этот карлик!); вам кажется, что вы в безопасности: вечер за окнами мирен: за стеной звуки рояля; на столе тикают часики; а вы пишете — *«методологию своих путешествий»*... Безумец, прислушайтесь, не стучит ли усиленно ваше сердце? Не сдает ли душу тоска по безвозвратно утраченном? Спите ли вы по ночам? Не страдаете ли мигренями? Вы ответите с раздражением (лучше не отвечайте) — вы ответите: «Нет, нет, нет!..»

Будет день: кабинет останется тем же; те же звуки рояля; те же часики и *«методология»* — та же. Но бытие вашей почвы — вдруг, без всякого перехода — оторвется от ног: вы увидите — непосредственно с креслом повисли вы в пустом ужасе, из которого под ноги глупо вылезла злая луна. Вы с тоской поднимете взор в не-сущие, формальные небеса (перепутавши положение линий небосвода): вместо *не-сущих* небес увидите вы *несущийся* каменный глобус размеров неопиcуемых — несущийся прямо на вас, или нет, неподвижный, но со страшною быстротою вас притягивающий к себе.

Вы, конечно, нервозны. И, конечно, вы скажете: *«Обычное нервное ощущение — только в усиленной степени»*. Да, обычное нервное ощущение будет в *усиленной степени, столь усиленной*, что нервное ощущение только и будет реально, а все иное, не нервное, будет тою вот пустотою, над которой повиснете вы, — той вот пустотою, которая с быстротою оторвется от ног, чтоб ударить с размаху ваш череп о *«нервное ощущение»* — о громадный каменный глобус, весь истыканный зубьями.

И тут вы поймете, с *какого* утеса вы сброшены... в *благоразумие*... Тут поймете вы, что такое возврат от гор к очагу.

Наше спасение в песне¹. Кто от песни возвращается к здравости, тот с излишнею резвостью, со странною резвостью кидается в пропасть.

Резвость эта есть резвость последнего мига. Но есть еще (кроме драмы) до конца не изученная болезнь резвости: имя ей — современная философия, где слишком очищенный разум — кантовский разум, в котором от Канта почти ничего не осталось, — кидается в пропасть, увлекая за собой философа-модерниста; модернист срывается головою вниз; и с ним летит *«Критика чистого Разума»*, которую он продолжает читать снизу вверх и справа налево: вместо *«Разума»* он читает какую-то восточную ерунду, если только — не восточное заклинание, ибо он читает: *«Амузар»*...

Или это — трагедия без названия, или это — сальто-мортале человека... с резиновой головою: упадет, подпрыгнет (ибо резина упруга), опишет в воздухе круг и опять, ощутив под ногами твердую почву, уверенно побежит по улице университетского городка — читать о случившемся рефератик, при помощи троякого приставления к слову *«Форма»* слова *«форма»*². Как будто бы, если скажешь *«сознание есть форма»*, то все еще разобьешься, а если скажешь *«сознание есть форма формы сознания»*, то станешь небьющимся. Но не есть ли подобное обращение Разума превращением Разума в... восточного человека... Амузар — слово восточное...

10

*«Кант был идиот»**, — сказал Ницше; и Ницше ошибся. Но сознание, составленное из суммы неокантианских сознаний, идиотично... до очевидности. Самое строение фразы *«сознание есть форма формы сознания»* — строение круговое.

Движение философского модернизма — движение круговое; здесь сознание оплодотворяет себя самого: оно — гермафродитно; коллективно составленный неокантианец — гермафродитен; этот гермафродит, и Ницше отведавший, опрокинулся огромною шаровой головой, превратив все тщедушное тельце системы — в куб

¹См. мою статью *«Песнь жизни»* (*«Арабески»*. Сборник статей. *«Мусагет»*) (прим. А.Белого).

²Каковое приставление есть в одной из книг профессора Ласка*.

шара; к компании модернистов, этих «снобов, сатиров, эйленшпигелей»¹, присоединимо еще одно чудовище: чубатая голова... без всякого организма.

Новокантианец, коллективно составленный из в отдельности взятых остроумных и вполне разумных людей, есть именно такое чудовище: смесь младенца со старичком — ни ребенок, ни муж, а гадкий мальчишка, оскопившийся до наступления зрелости и потом удивившийся, что у него не растет борода. Этот веселый бесстыдник — *философистик*, *философутик* — чрезвычайно начитан и мозговит.

Но он — совершеннейший идиот.

Мозг его, чрезмерно разбухший, изнутри разбивает свою черепную коробку, чтоб бескостно вращать все извилины; быстрота вращения не дает возможности ни за что уцепиться: маховое, громадное колесо, с которого сбросило вырождение всякие передаточные ремни, так что рядом целая система колес совершенно бездействует; а систему ту приводит в движение и менее развитой — *не идиотический* — мозг.

Бедная голова с несросшимся теменем, и бедное тельце — *философистика*, *философутика*!

11

Вечные книги — не книги. Вечные книги — источники. Между двух глотков тянется промежуток из лет. Открываешь страницу: бьющий струями ключ поднимается между строк. Вся комната затоплена струями. Живо текущее слово! От земли до небес протянутый, ширококрылый Архангел!

Три книги сопровождают меня: «Евангелие», «Заратустра» и «Гоголь». Ежедневность расстилает вокруг свой песок, где ключи не кипят, не колышется ключами рожденная зелень. Где бы я ни был, я изнываю от жажды, если нет со мной «Заратустры», «Евангелия», «Гоголя» (прежде со мной путешествовал Кант: книга оказалась неудобной при переездах).

Путешествовать хорошо с непеременимым центром: мой непеременимый центр — «Заратустра», «Гоголь», «Евангелие». Опыт каждого путешествия возношу я к дорогому трехкнижию. Оно — обетование, что на ро-

¹См. статью Вольфинга «Инвективы» (Труды и Дни. № 3)* (прим. А.Белого).

дине кончатся странствия; оно — я, приподнятый над собой. И себя самого проверяю я — у себя самого. Не замутившаяся струя в меня бьющего слова, все увиденное мной вновь отражается здесь: если струя золотая, значит, было подлинно солнце; и был месяц, если — серебряная; свинцовая — тучи у меня на душе.

Но сама струя остается прозрачной.

12

Вечные книги — не книги: они — из искр сваянные создания. Самый видимый мир — только бьющееся сердце какого-то электрического существа, летящего от вселенной к вселенной.

Книга воистину четырехмерное существо: это — до банальности очевидно. Четвертое измерение, пересекая трехмерность, образует, так сказать, куб в виде книжечки *in octavo*, где страница есть плоскость, строка — самое прямолинейное время.

Перенос строки, образующий плоскость страницы, есть присоединение к прямому движению движения кругового; от строки до строки глаз описывает круг. Присоединение к странице страницы, сочетая движение круговое с движением по линии, образует спираль. Правда книги — спиральна; правда книги — вечная переменная положений бессменных. Не в эволюции, и не в бессменности повторений та правда. Эта правда — в перевоплощении однажды положенного. Но *однажды положенное* есть Вечность.

Если б в мире господствовала только линия эволюции, то книг не было бы: пока пишешь книгу, все в тебе изменилось. Если в мире господствует раз навсегда описанный круг, то все книги были бы созданы до создания мира; и писать было бы нечего; все написанное имело бы вид — одной плоскости: круг есть плоскость. Но книга возможна в спирали: в ней бесконечные перевоплощения однажды написанной книги — книги Судеб.

13

Душа времени — единство себя сознающего центра; этот центр — наше «я»; душа строк — единство себя строящей мысли (ибо мысль человека себя строит —

не висит готовою в воздухе). Строка — первая в мысли телесность; нервное волокно, облекающее электрический ток могучего мозгового удара; в ударах — пульсация строк; и строка должна ударять *по предмету*; не бить воздух. Тело строки, соединительная, оплетающая нервы, ткань (из соединительной ткани строятся кости: нервную систему надо поставить на что-либо; нервная система без кости — самоковыряние). Совокупность страниц — мускулы; а заглавный лист — кожа.

Книжечка есть последнее облечение плотью всерадостного и живого создания, трехмерная проекция четырехмерного существа: самая книга — всегда тело Ангела.

Распятый ради нас в косный хаос материи световой и огромный Архангел: вот — книга.

Архангелы управляют народными судьбами: всякая книга должна быть народной книгою.

14

Но книг не читают...

Почитайте, прислушайтесь: вот удар первозданья (предисловие): причаститесь архангельской мысли, и вы постигнете в книге — народ свой; и станете сами народом, расширяясь в сторону родины: какое-то пульсирующее бытие ощутите вы на аршин во все стороны от себя; и оно-то теперь вам нарисует ваш действительный контур; контур этот будет над вами переливаться золотыми и синими искрами; золотыми и синими искрами станет он переливаться — над вами, вы уйдете в землю, под землю — сквозь землю; искры небесного свода, пульсируя, вам лягут на грудь, а орлиная, парящая голова будет гордо окидывать ваше *небо и землю*. Так вначале были созданы с их землями небеса, ибо мысль действительно сотворила небеса и их земли.

Какой там в пространствах огромный и сияющий великан? Это вы — вне себя: это — *вы Сами*.

Обыденная ваша мысль теперь — крепкокостный скелет этой солнечной мысли; мысль солнца теперь перекинула обыденное ваше чувство через голову мысли: чувство это — чувство пространства, ибо пространство — мускулы солнечного создания; ваша воля теперь перекинута через голову мыслей, и за мускулы чувств, ибо воля та — время; времена — нервы лучис-

того существа, а само оно — кровь вселенной: искрянородные светочи.

Вы теперь то самое солнце, которое озарило страну, и то солнце, которое в вас вложено: от темени и до груди.

Это вы *вне себя* за чтением вечной книги: это вы — *вне себя*. Это вы — *сами...*

Это все я и ранее испытал при чтении «Заратустры». Но впервые это я испытал — здесь, в Базеле.

15

«Заратустра» — со мною. Я привык припадать к моей чистой кастальской струе, к моему «Заратустре». Вечно новое узнаю о себе и других; все, что ни склонится над золотой строкой Заратустры, расструившись на множество еще не изученных очертаний между строк, пролетит по строке.

Все становится там впервые собою: размеры события рисуются подлинно — там. Бывшее малым распухает до ужаса, и в горошину сжимается великан. Все ложится покорною тенью там под пятой — *себя самого*; свою тень настигает хозяин; сам оттуда приходит к себе — беседовать из раскрытой страницы.

В Базеле подошел и я к зеркалу «Заратустры». И оно мне ответило:

«Увы! Безумен становится узник! С безумием также и пленная воля освобождает себя». («Так говорил Заратустра»).

Я увидел себя повернутым на себя самого; но то, на что повернулся я, было жалкою тенью; опрокинутою в пропасть предстала мне моя тень; эта тень держала в руках развернутый фолиант; там стояли многие зловещие надписи: «Культурология современной логики. Логика современной культуры. Логика взаимодействий и культура отдельностей. Мисталогия логики символизма. Логика символизации мисталогии!» И так далее, и так далее. Многие, зловещие словеса!

Ветер язвительно зашептал листом фолианта: «Мистика, символика, философистика», а кругом меня летящие очертания (все они летели вниз головой) повторяли в азарте, но я слышал отчетливо одни окончания слов: «Свистика, истика, фистика». Это я слышал.

Но это было бессмысленно.

Все очертания пронеслись в бездну благоразумия и сознания *формы формы сознания*: пронеслись с книгой какого-то «Тнак»: прочел эту надпись я и понял, что надо читать наоборот.

Все очертания некогда восходили петь солнце — все до одного; все они впоследствии повернули на тень: благоразумие одолело их. И вот все летели.

Головокружение охватило бы и меня, если б не было у меня благоразумного мужества отвернуться от благоразумия.

16

Перед нами только что прошла эпоха исканий: *пленная воля с безумием освобождала себя*. И светила надежда, что мы, мертвые, пробуждаемся*.

Появилась символика горного восхождения. В ней не было ничего отвлеченного; аллегория не ночевала тут, ибо мудрость веков утверждает: в горах действительно мы овееяны вдохновением. Вдохновение так же связано с кряжами, как действие магнетизма земного с иными местностями земли. Есть земные обитатели, где магнитные бури развиваются особенно часто: так же точно в горах развивается вдохновение. Горы в нас входят реально.

Символика горного восхождения у Ницше и Ибсена, слишком знающих горы, не аллегория вовсе: всем известна сила ясновиденья горцев.

Ясновиденье посещало и Ницше, и Ибсена. Ницше многие месяцы сплошь жил среди высей. Ибсен — житель Норвегии.

На горах воздух сух; водяные пары над облачной зоной и вовсе отсутствуют: воздух, свободный от пара, разряжается там, истончается быстро душевность: непосредственно чистое я касается тела. Тело от этого корчится. Не развившие духа, калечатся духом. Многих горы калечат. Кретины — тоже жители гор.

Даже сильные духом на высоте одержимы безумием. В духе такого безумия творчество Ницше. Понимать Ницше — много иметь путешествий. Заратустра подлинно говорит — в высоте. И ледник опоясал теперь Ибсена.

В выси мы не отправились.

Безумие гор, как действительное переживание, подменили мы переживанием созерцательным. Созерцание гор — просто-напросто сидение на веранде швейцарских отелей, или «диорама», что, впрочем, то же. В такую-то *диораму* и попали мы вместо гор: диорамой символики явился усиленный спрос на литературно-театральную новизну. Вместо Рубека увидели актера, зашагавшего по деревянным подмосткам к коленкоровым ледникам; так: едва вдохнув воздух, мы его обменяли на воздух, пронизанный кулисной пылью и паровым отоплением.

Центром нового слова о творчестве оказался театр: биение в нас жизни сменилось — *вне нас* театральным набатом; он заключался в смене одной коленкоровой декорации другой — коленкоровой тоже; на одной на-малеваны были деревья; на другой они стали вырезными; одна давала олеографический пейзаж, а другая давала пейзаж стилизованный; этот последний с особою резкостью подчеркнул не стилизуемую талию «первого любовника»; надо было и актера, и действие сцены к декорации — *кристаллизовать*; и театр зашагал на прямых девяностоградусных углах, а актеры (все до единого) стали фресками из Египта.

Так на сцене встал стилизованный человек — упрощенный в неупрощаемом; если мы будем упрощать линию человека, то мы придем к линиям дочеловеческим.

Человек упростим в чем угодно — не в человечестве только: упрощенное человечество — кретинизм.

Человека на сцене мы упростили. Поэтому-то появился на сцене — кретин. Не Заратустра вошел в нашу душу, а арлекин, кретин, выродок. Патологической гримасою обернулась в нас даже самая высота.

А другая особенность пресловутой реформы театра заключалась в введении вертящейся сцены.

Круговращение сцены, конечно, не имело ничего общего с содержанием изображаемых драм; оно было аллегорией другого изображения, изображения бегства по кругу актеров, репертуара, даже самой драматургии, вокруг единого центра. В центре же стал режиссер.

Репертуар описал полный круг.

Он — символ горного восхождения; он побежал к символической запредельности Метерлинка и Лерберга; для изображения запредельности русской сцене понадобился кретин. И кретин загулял в образе и подобию Тю¹. В «Драме жизни» есть все запредельное; но в пределе ничего не заключено. Оттого-то там без цели и смысла в стилизованных позах шагают какие-то музыканты: с севера на юг и с юга на север; и приходит Горячка; вот и все; виноват: в ком-то еще кричит красный петух*. Все в драме вывернуто наизнанку, даже Тю ходит в вывернутых сапогах; уже здесь предел, где безумия касается полоумие. Но серьезное полоумие сцены встречает нас в следующем этаже эволюции, в драме Андреева, в «Анафеме»: там анафемский Разум вещает нам с двух громадных бревенчатых ног, как... пьяный купец из Островского.

Театральная эволюция прошла все стадии объяснения: стадии легкой и оживленной веселости (реформа театра), стадию несуразностей (кретинизм), наконец, стадию Зеленого Змия («Анафема»). Далее, воследовал сон; и за сном — пробуждение. Репертуар описал полный круг: Островский, Ибсен, Метерлинк, Гамсун, Андреев, Островский.

Обновление жизни сценой благополучно закончилось, и видение восхождения стало сценой в трактире.

20

Так вращалась собой довольная сцена: не от театра к мистерии, а от грез о мистерии... к мистерии кулисного анекдота. Зритель же, призванный к «Дионисову действию» и сценою не задетый, стал вращаться обратно: от Ибсена к мелодраме, кинематографу и шантану. Когда благополучно закончилось обновление сцены, благополучно окончилось обновление сценою российского обывателя в обновленном... шантане.

¹См. «Драма жизни» Кнута Гамсуна (прим. А.Белого).

Современная сцена не зацепилась за зрителя; современная философия не зацепилась за жизнь; философская техника мозгового вращения соответствует технике кругового движения сцены. Там мысль превратилась в таинственный аппарат без всякого применения; здесь ледник превратился в кусок коленкора, лавина — в летящие части из... прессованной ваты.

Философия логически оправдала подобное превращение: ледник де равняется коленкору в проблеме их данности пред светом логической истины, виноват — пред отсутствием света, ибо свет — та же данность сознанию; истина оказалась вне данности: истины не оказалось нигде.

Творчество вместе с истиной погрузилось в непроницаемый мрак, проводимый как теория с кафедр и как практика — сценою.

Лектора тогда усиленно посещали театр, а актеры — публичные лекции. Некогда на моей лекции о театре¹ были актеры. Иные из них подходили ко мне и соглашались со мною.

Тот же круг описали и чисто художественные вкусы: подчинилась и живопись круговому вращению; от технической неумелости маляра, олеографии и отбросов фотографии ухитрились они добраться до Врубеля, чтоб свалиться от Врубеля к красочному бахвальству и пасть низменно у ног колоссального маляра.

Тот же круг описала литература. Было время, читали Мачтета* и удивлялись дерзанию; потом — Боже мой — Ницше, Ибсен, Бодлер, Стефан Маллармэ, Гофмансталь, даже... Георге и Рильке; и вдруг Шибышевские*, Манны* и все шестьсот шестьдесят шесть писателей из Норвегии (все эти имена, было время, мы помнили). А теперь более мы не читаем норвежцев: мы читаем испанцев — Эчегарайа* и Ибаньеса. Кого не читаем мы: более всего мы читаем... Аверченку: он так легко пишет — опережает в легкости Ницше. Мы читаем Аверченку: мы читаем и «Сила внутри вас» (помни-

¹Где я доказывал то же, что доказываю и здесь (прим. А.Белого).

те рекламу в газете — большой черный глаз и из глаза исходящие молнии).

То же, все то же круговое движение!

23

Увлечение Ницше и Ибсенем было подлинным увлечением. Подлинно захотели мы в горы. Но бездуховность занавесила горизонты исканий облаками душевности при попытке подняться на горы, где господствует дух; слишком мы оказались сырыми и теплыми: на горах от нас пошел клубом пар.

В этом паре поражала нас только *страстность* контуров Заратустры: так *страстность* зовущего преломилась в нас *странностью* представшего образа. Зовущую глубину содержания не разглядели мы в Ницше; мы в Ницше увидели только — литературную форму; и она поразила нас. Еще бы не поразить! Изломы той формы — отражение тела, ломимого духом. Подражать такой форме нельзя; можно только гримасничать.

24

В духе — не улыбаются, а вопиют, зывают, глаголят; наблюдая в лорнет к нам зывающего пророка, безотносительно к содержанию зова, удивляемся мы разве что необычности телодвижений. В горах корчится напряженное тело в цепких, орлиных, духовных когтях. Дух, как орел, терзает нам тело. Корчи — неизбежная болезнь гор; благополучное разрешение ее — печать достигнутого совершенства; разрешение неблагополучное — улыбка кретина: ведь и тело кретина — развалины зданья, в которое грянула молния.

На горах то пляшут, то корчатся. Иногда и пляска, и корчи одновременны. В *Плясовой песне* Заратустра танцует. В «Ессе homo» он корчится, он — идиот.

Иногда он и пляшет и корчится, он *страстен и странен*. *Страстно* — все, обращенное к Солнцу. *Странно* — все, связанное с землей. Воду, воздух, огонь победил Заратустра; землю он не победил. В образе и подобии карлика приходила земля к Заратустре, вознесенному в воздух. И Заратустра воскликнул: «*Не высоты пугают, а склоны*» (Т. Г. З.).

Оттого-то он искажил песню вернувшейся Вечности в хриплое восклицание о том, что все возвращается. Возвращалось не все — возвращалась лишь Вечность. Но и она — не возвращалась, — вращалась.

Подходил к вечности сам Заратустра: подходил слишком рано и споткнулся о карлика.

25

Вспомним: первое веянье пресловутого *возвращения* начинается в Заратустре пением воскресного петела.

*«На ночи ты, кружащая голову мысль, явленная глупиною существа моего! Я — твое пение петела, твоя утренняя заря и заснувший дракон!.. На ночи!.. Из ушей вырви вату: послушай! Я хочу, чтобы ты говорила... Здесь достаточно грома, чтобы даже гробницы научились нас слушать...»** (Т. Г. З.).

В этих словах к Заратустре крадется *возвращение*. Но его встречает как Вечность он, потому что возвращение — искажение Вечности. В чем же кроется искажение? Оно кроется в самом Заратустре.

В приведенных словах есть черная точка; черная точка та выросла в тучу — у Ницше в душе. Вот слова эти: *«Я... заснувший дракон»*.

Что есть дракон?

Дракон — соединенье ящера и орла: орел ширяет по воздуху, ящер крадется по земле. Ящер — это земля Заратустры, а орел — его дух. Соединение чистого духа с землею ведет через гада. Преодоление гада — прохождение мимо, на еще большую высоту.

А Заратустра тут останавливается (сцена с карликом).

Обуреваемый духом, Ницше чувствует первое трепетание гадины — в себе самом. И пока трепетание это — едва слышное трепетание, Ницше ликует: *«Радость! Я слышу тебя — ты идешь: Бездна моя говорит. Я вернулся к свету моего последнего углубления»* (Т. Г. З.).

Но гад как бы ему отвечает: *«Ты вернулся, значит, ты и прежде бывал: если бывал, то и будешь: будешь приходить и опять уходить — без конца, без начала»*.

И внезапно обрывается радость. *«А, оставь, А! а!.. Отвращение! Отвращение!.. Увы мне»** (Т. Г. З.).

Мы подставили слова гады. Гад, вероятно, молчанием говорил. Некое молчание бывало у Ницше: и оно ужасно. Вспомните *«Тихий час»* Заратустры.

«Тихий час» случился и тут.

Тенью *тихого часа* омрачилась последняя высота: оттого *тихий час* повторялся впоследствии, пока сам Ницше не стал *тихим часом*.

Разве последние годы существования Ницше не сплошной *тихий час*?

«Ты это знаешь, но ты этого не говоришь» («Тихий час. Так говорил Заратустра»).

26

Поразило и Ницше мозговое вращение.

27

Разговор кретина и бога налагает на Ницше отпечаток той *странности*, о которой выше шла речь.

Вдохновение — горная инспирация, воображение — и имагинативная вода. Так учит нас мудрость.

Ницше шел сначала от воображения к духу: воображение одухотворялось в нем до... пункта возврата. Разговор с карликом миновал — Заратустра с *горечью* опускаться стал к морю: с высей вдохновенной изобразительности к воображению; и там, у моря *вообразил* себе духа, и подлинный дух опрокинулся в Ницше: возвращение Вечности стало вечным возвратом. Борьба гадины и орла продолжалась без всякого результата: всюду видел в себе он борющееся сплетение ящерицы с орлом и вообразил дракона. Дракон воображения победил.

Стал Ницше *странен*.

Странность есть выражение дикости: дикость же есть момент динамической драмы, перенесенный в вечные времена. Изображение мира в виде драмы без просветления — вот предел одичания.

И такой предел, конечно, — идиотизм.

28

В точках своего высочайшего напряжения и новое искусство было искусством *инспиративным*. Но низина не может постигнуть высь инспирации, не облачив ее в свой *странный* туман. Все лучшее в новом мы вос-

приняли только как *странную* новизну; и бранили мы и хвалили одни только *странности*.

Символизм опустил к нам в оперении *странного*: *странное* оперение это мы приняли... в импрессионизме. Символизм же отвергли, а задачи импрессионизма истолковали натуралистически.

Возвести *странность* в канон — значит не увидеть орла за драконом. Но принять дракона — еще полбеды. И принявши дракона, можно в нем увидеть точку орлиности.

Мы же и в драконе увидели всего только Ящера: объяснили дракон натуралистически и свели импрессионизм к реализму, свели нереальный для нас ледник (на ледниках не бывали мы) к коленкору и марле.

Нас дракон бы убил, как убил, как убил он несчастного Ницше. Ящер просто растлил нас: задыхал порнографией.

29

Самодовлеющее мозговое вращение наконец осознало себя: осознало себя, что оно всего-навсего — голова; мозговой организм стал приискивать себе тело; в этих поисках тела мозговой организм утверждал хотение это как желание обновиться в самой жизненной гуще (как будто жизнь была гущею, как будто тончайшее строение человеческих органов было кашицей, а мозг *не был* гущею).

В подлинной гуще (не в жизни, не в теле) кишки Аверченки; и, наверное, голова туда бы и влипла. Но традиции нищестанства приподняли голову, в ней увидевши каменный шар, при случае и удобно метаемый; скоро все мы заметили, что в том шаре как-никак совершается уму непостижная жизнь; и мы стали рассматривать голову... Голова была круглая и имела вид циферблата. Циферблат зазвонил:

Раз! Глубокая полночь, схоластика!..*

Два! История новой философии Виндельбанда — Том первый*...

Три! Кантканткант!..

Четыре! Фихте и шшш...

(В месте Шеллинга часы были сломаны и не-кстати воскликнули:

Философия Владимира Соловьева!)

Пять! Гегель и Коген!..

Шесть! Чорт возьми —
Риккерт!..

Семь! Священная седмирица на две недели:
Зиммель, Гуссерль, Христиансен* и Наторп.
(Далее — неотчетливо и лениво):

Зи.. гв.. арт*!..

(Далее — не отчетливо вовсе: наоборот, совершенно отчетливо, с тяжким хрипом):

Касси-рррерр!!!

Восемь! Кант!

Девять! Кант!

Десять! Кант!

Одиннадцать! (С громким треском.) Философия
Ласка!..

Двенадцать!.. Возрождение схоластики...

И опять затрзвонило:

«Раз! Глубокая полночь схоластики!» и т.д.
Голова слишком быстро вращалась...

30

Ницше приняли мы; и все *странности* Ницше мы приняли. Это значит: Ницше был бациллою нашей болезни, а мог быть бациллою здоровья, дрожжами (брожение — микроорганическая деятельность). Круговое движение мозга и вращение сцены есть грубейшее повторение слов на Ницше напавшего карлика — слов о том, что самое время есть круг. Эту ложь думал Ницше осилить, привить нам и себе опаснейший яд глубины; но *вечное повторение* осилило Ницше; и далее отразилось в возвращении развращенного вкуса к Аверченке. Ложь повторенья приняли мы у Ницше не сознанием, конечно, а телом, в ту эпоху был Ницше зенитом, а Мачтет был надиром: полукруг от зенита к надиру описан был; надо было понять, что описанный путь есть спираль, а мы поспешили сомкнуть нашу линию; и сомкнули... в Аверченке, в кинематографе, в Вербицкой, в шантане, в Матиссе. *Übermensch* стал кретином.

Еще раз возьмемся за посохи — и — вверх, вверх!
На этот раз — по спирали!

Кретинам некуда падать. Наоборот, падение грозит — нам, ибо мы — как раз посередине: на том месте, где Ницше беседовал с карликом; между вечным возвратом и вечностью. Диалог карлика с Ницше продолжается — в нас. Мы забили отбой от малярного полотно ницшеанства и пошли не наверх, а по самому краю стремнины. Край той стремнины: переоценка переоценки. Но зачем мы стоим у стремнины? На стремнине Аверченки не подымутся: не от кого охранять утесистый краж.

Прочь от бездны и — к Вечности!

Но мы Вечности все еще не хотим и страдаем головокружением. У стремнины мы вспомнили спасательный логический нашатырь и укус здравого смысла; и логический нашатырь оказался при нас... Впрочем, нет — нашатырь стал особенный, не логический вовсе: нашатырь когеновской логики.

От него отшибает сознание и *все* — только пуще вращается.

32

Запустение мерзости созерцает наш негодующий взор; мы подъем достижения защищаем от мерзости; а о том, что наш путь не окончен, некогда и подумать. Запустение — воистину взора с нас не спускающий неподвижный удав; порой кажется, что не мы созерцаем удава, а он нас; в таком случае на взор *гада* мы только ответствуем взором. Так птичка: змея на нее поглядит, и птичка кидается в пасть. Может быть, думает и она, что она нападает.

33

Мудрость Божия нас не так научает поступать с запусением мерзости.

«Когда же увидите мерзость запусения... стоящую где не должно, тогда... да бегут в горы» (Марк)*.

Стоит только отвернуться от мерзости: горы-то с нами. Далее сказано: «Кто на кровле, тот не сходи в дом... и кто на поле, не обращай назад взять одежду свою»... (Марк).

А мы только и делаем, что обращаемся: обращенье на мерзость — начало в ней себя повторенья.

Почему же мы обращаемся?

34

Мудрость Божия красноречиво вещает: «Заповедал им ничего не брать в дорогу, кроме посоха» (Марк).

А мы взяли с собой в путешествие все, что имели: и завязли на полпути.

«Они пошли и проповедовали»* (Марк).

Проповедовал Ницше, ибо и проповедь — творчество; ведь наш путь есть активность, активность без меры, без усталости; самое утомление пропадает тогда, когда некогда утомляться. И стояние на месте — предел утомления и змеиный гипноз.

35

Не в стоянии с мечом — охранение идеалов культуры, завещанных Ницше: линия пути здесь обрывается точкою. Охранение идеалов культуры не в нападении на нижележащее: нападение на подножие есть падение: подлинно нападая, мы неуклонно восходим. С мельницей кругового движения должны мы бороться, игнорируя мельницу: Дон-Кихот, напавший на мельничное крыло, описал полный круг и отбил себе бок. Наша победа над мельницей — в бегстве от мельницы. В Евангелии тоже сказано, чтобы *бежали мы*.

Что же, странники мы? Что ж, бежим мы? Нет, стоим пред все тою же мельницей и уже начинаем вращаться: к зачумленному невозможно прикосновение... даже ударом. Бить по чуме — стать чумным.

Но мы это делаем. Почему мы так делаем?

36

Теоретически приняли мы высоту; проповедников высоты мы даже любим; гарантией любви является охрана заветов любимых. Но в охране любимые не нуждаются, ибо они за нас и умирают, и умерли; умереть же во имя их — еще боязно нам; поэтому мы охраняем их... бюсты.

Всякий раз, как к нам обращается жизнь с ее велением ей рискнуть без возврата, мы с подчеркнутым уважением принимаемся охранять... бюст проповедников жизни, переплетаем творение проповедника в замшевый переплет; даже мы... нападаем на чандалу. А внять зову нет времени, ибо мы в *культурной борьбе*.

Но культурное творчество не в борьбе; и оно не в охране; охранное отделение творчества — музей: в музее творимое покрывается пылью и съедается мышью. Спрятать ценность в музей — верное средство поскорее ее уничтожить.

37

За Ницше — культура, ли? Или наоборот, Ницше — в культуре? Кто в чем? Если Ницше в культуре, то где ее нормы? Культурология пока не написана. Поскорей бы засел за эту работу Коген: одним *«ценным вкладом в науку»* было бы более.

И мера культуры все еще — великая личность, если мерой культуры не является культур-трегер: но культура не с *трегером*, да и нет таких *трегеров*, кто бы мог носить Наполеона или Ницше, не будучи чем-то от них; а в последнем случае трегер есть делатель.

По прочтении *Заратустры трегерством* мне нечего делать: остается Заратустру отвергнуть, или Заратустру принять, то есть стать тем, кого ждал Заратустра: остается стать *знаменьем* идущего вслед за ним. Трегеров Заратустра бы назвал верблюдами.

По прочтении *Заратустры* мы должны проклясть Заратустру, или стать дерзновеннее самого Заратустры, чтобы тучею голубей из грядущего низлететь к нему в грудь. Мы же *Голубя* гоним.

Мы не проклинали Заратустру: еще менее возносились мы ввысь голубиною стаей; пережили мы с Заратустрою всего несколько сладких минут у себя в кабинете: и потом отдали переплетчику.

Оттого-то рано нам говорить о культуре как о чем-то, что твердо мы ведаем. Наша мысль о культуре — все еще сладкое обетованье, если мысль эта не мысль носорога.

Мы пошли с Заратустрою в выси сладкого чаянья и мы видели: погиб Заратустра. Ни одно не осталось: именно начать с того места, где кончил он — начать так, как он кончил (погибнуть для всего, что ниже его),

чтобы так кончить, как начал он; а он начал с... мистерии.

О безумцы, безумцы! мы скосили глаза на уютности кабинета, на книжные полки, на отчаяние чаепития; если думаем мы возвратиться, то не поняли мы: Заратустра погиб от возврата для того, чтобы мы, свидетели его смерти, не возвращались.

38

Заратустра учил мировому и горному. Мировому и горному учит нас и Спаситель. Оба требуют дерзновения: а дерзновение — с безумными: *«С безумием... пленная воля освобождает себя»* (Заратустра).

Наша трусливая гордость замыкает нас в узы кругового вращения, ибо лучшие среди нас бьют отбой дерзновению во имя всяческой трезвости; некогда были сверхумны и они; а теперь они ухватились за разум; но ухватились с отчаяния; такой *ухват* не *охват*; и ухватившись за разум, они — сверхбезумны; были сверхбезумны; были сверхумны, а теперь они *сверх-сверх...* что? Мира они испугались: мировое повергает их в ужас: чудится катастрофа, землетрясение, ураган. Они не верят словам:

In deinem Denken leben Weltgedanken...
In deinem Fühlen weben Weltenkräfte...
In deinem Willen wirken Weltenwesen...

(«Hüter der Schwelle». Steiner).

На эту простую, честную правду они отвечают уловкою Аримана из той же мистерии:

Die Weltgedanken, Sie beirren dich...
Die Weltenkräfte, Sie verführen dich...
Die Weltewesen, Sie verwirrt dich...

Ариман, открывая нам склоны, зазывает нас в самую глубину земли, чтобы там сконцентрировать нас на наших маленьких интересиках.

Gewinne dich in Weltgedankenkräft,
Verliere dich durch Weltenkräfteleben;
Du findest Erdenziele, spiegelnd sich
Durch deine Wesenheit im Welten-licht*.

В мировом потеряться боимся мы, ибо свету мира мы боимся поверить; мы его принимаем за хаос; рас-

суждающим сознанием нашим мы стараемся проглотить самый мир: и на этот ужас способны мы, чтобы в мире не быть.

Ну что же?

Сознание наше, проглотившее мир, срывается с места и начинает вращаться: вот уж подлинно сверх-сверхумие. И на этот раз сверх-сверхумие ужасающей формы: сила хаоса разрывается в нас; и мы мчимся с безудержным ревом, одержимые хаосом.

39

Возвращаясь к утверждению в нас нашего я, мы в действительности утверждаем лишь я нашего кабинета; это не индивидуализм, а скорее «бытовизм»; даже лучшие из нас буржуазны в своем возвращении!

40

Разум наш давно сорвался: возвращение к разуму — опасная пастораль... на дне действующего вулкана уголь, сера, селитра — полезнейшие продукты; только вместе их все не следует смешивать: ведь, мешая их, мы — над порохом... Менуэт с философией наш может тоже закончиться... тарантеллой!.. Происхождение тарантеллы — укус тарантула.

Начнется атмосферное электричество в центре своего кабинета, превращаем мы атмосферу этого кабинета в атмосферу грозы: как бы не было молнии. Молния под открытым небом не опасна нисколько; там она — игра фиолетово-розовых огней: молния же среди стен — молния, поражающая нас в сердце.

41

Когда мы разумны, то мы — сверх-сверхумны: нет в нас тогда ни радости разума, ни радости неразумной, и мы задыхаемся; задыхаясь, мы так охраняем дары светлой культуры, что выглядит наша охрана — проклятием, и вот мы — оценщики, только оценщики достижений; но в этой оценке теряем мы все: и видение наше на пути в Дамаск* становится воистину... привидением. Так Павел становится Савлом.

Видение на пути в Дамаск — мы имели: и грядущее наше мы видели. Что теперь нам скажет грядущее, когда придет его час? Не скажет ли это грядущее «при»видение нам: «Савл, Савл, тебя я не знаю, но ты любил меня — прежде». И Павел, став Савлом, будет преследовать и *это* видение во имя... лишь памяти о все том же, виденном им когда-то: и гонение свое оправдает охраной завета.

42

В Базеле я подходил к зеркалу Заратустры: и оно мне ответило. Я ходил над зелеными, бысролетными водами. Кто-то там вздыхал над водой. Именно здесь — меж кретином и зобом — понял я еще раз и свое расхождение с современностью.

Отовсюду шептались листья винограда; по стене разбегалась их пурпуровая сеть. Я смотрел на черепицы, на башни и на каменный Мюнстер: на стене в броню закованный рыцарь застыл движением, нападающим на дракона. Рыцарь был каменный; и дракон был каменный тоже.

За спиной проходил кривоногий кретин.
Базель.

НА ПЕРЕВАЛЕ

Часть III

Кризис культуры

1

Над зелеными струями Рейна отчетливы холмики; рейнские струи летят мимо домиков, кустиков, холмиков, черепитчатых крыш, проступающих грязно-оранжевым цветом в туманах, зареющих в воздухе; и — поднимается яркопламенный, яркокаменный Мюнстер; ярятся листья винограда (уж — осень); струей розовой они распластались на серой, слегка пламенеющей башне, которая каменеет в пурпуровый воздух (в час вечера); миниатюрный дракончик бассейна разъял свою пасть — на ту праздную кучечку стертых, лиловых носов.

Это — Базель.

Он — город университетский, почтенный; университетская библиотека привлекает удобством пустынейших комнат — обилием старых томов; я, над ними склонясь, утопал в прихотливейших арабесках Раймондовой мысли, пытаюсь сквозь «*Ars brevis*» и комментарии Бруно* проникнуть в «*Ars Magna*»* капризного каталанского мудреца, трубадура и... мученика.

Базель — город университетский; но острое слово нигде не прорежет густого, тяжелого воздуха, пересыщенного испарением и выхлестывающего из себя неизливаемые струи дождей: от октября и до мая (ужаснейший климат!).

Здесь слово — ползучее; клякло и тускловато прошлепав, оно упадет; вот зобатая кучка, глядя на закат, направляется в дымогары дешевого ресторанчика; тащится кривоногий кретин...

2

Старый Базель чреват громким прошлым, чреват громким будущим, оседающим из окрестностей на него бирюзовыми куполами *Иоаннова зданья**, к созидающему которого прикоснулся и я (неумело и робко).

Живя около Базеля два с половиною года*, я понял, что именно здесь должны были слагаться фрагменты «*Происхожденья трагедии*»; именно здесь Фрид-

рих Ницше был должен впервые почувствовать кризис культуры.

«В тридцать шесть лет я опустился до самого низшего предела своей жизненности, — я еще жил, но не видел на расстоянии трех шагов впереди себя. В это время... я покинул профессию в Базеле... Рассматривать с точки зрения большого *более здоровые* понятия и ценности и, наоборот, с точки зрения полноты и самоуверенности более богатой жизни смотреть на... работу инстинкта вырождения — таково было мое длительное упражнение, мой истинный опыт...»¹

Присутствие Ницше отпечатлелось в воздухе уху неслышимым треском: сентябрьская злость и сентябрьская солнечность навевают мне в Базеле мысли о Ницше; когда на заре я стою над зелеными струями Рейна, тогда в отсыревшем, в грозящем дождями, мне шепчущем воздухе слышу я явственно происхождение трагедии: *заболевание Ницше*.

Расхождение с современностью, кризис культуры переживает он здесь: и — глубокое разочарование в немцах; здесь видим мы, как старик, Яков Буркхардт*, взволнованно тащится к кафедре, оторвавшись от книг: предостеречь молодежь от трескучих фанфар самодовольного империализма, как Ницше ему аплодирует, как он объявляет ряд лекций, затрагивающих культуру, как он умирает для Вагнера, как унижен, разбит он в надеждах; отсюда его увлекает сестра; здесь в 75 году посещает его угасание жизни; отсюда он пишет: «Я тридцать часов подряд мучился»²; и перевозят отсюда больного его ближе к горному воздуху.

3

Здесь покоится прах величайшего из современных поэтов, угасшего рано; стоит над начатками новой культуры звездой Христиан Моргенштерн*; я имел величайшее счастье пожать ему руку; он был уже при смерти; и — на пожатие руки он ответил мне взглядом, которого не могу я забыть; говорить он не мог; повстречались мы в Лейпциге, на курсе лекций, разоблачающих тайну Грааля, и в городе, где получили когда-то свое посвящение в жизнь Рихард Вагнер и Гете (во время болез-

¹«Ессе homo». Пер. под ред. Ю.М. Антоновского. С.7,9.

²Даниэль Галеви. Жизнь Фридриха Ницше. 1911 г. С.144.

ни); да, мне Моргенштерн — старший брат, соединенный со мною любовью к учителю; он — переплавленный всем существом прикосновением к духовной науке — далекой звезде, еле брезжащей мне: *Христиан Моргенштерн*.

Память явственно мне сохранила лучистые взоры огромных, лазуревых глаз, неземную улыбку, сквозную и тонкую руку, протянутую как... помощь в грядущее.

В те незабвенные дни близ Лейпцига я посетил прах того, кто мне долгие годы светил утешеньем, как был утешеньем он Моргенштерну: прах Фридриха Ницше* (листки не умирающего плюща, мною сорванного с могилы, со мною); могилой родного покойника, родиной просветленного Гете, огромною тайной о Граале* и встречу с Моргенштерном — вот чем блеснул Лейпциг.

Но острие моей жизни есть Базель: здесь так же страдал, как и Ницше, осознанием глубины вырождения в себе; здесь мне утренний свет Моргенштерна звездой путеводною вел через курсы духовной науки: к *Иоаннову зданию* — к двум куполам, бирюзеющим ныне; гремели глаголы учителя; и — современного Экхарта, Карла Бауэра*, глубочайшие суждения которого чту.

В этом Базеле, может быть, похоронил я навеки себя; но, может быть, здесь именно я духовно родился; воспоминанья о детстве мои, «*моя жизнь*» есть рассказ о моем отдаленнейшем будущем; в Бергене, где я увидел огромные молнии света; напоминанием Бергена передо мною прошел Моргенштерн; здесь же в Дорнахе (в Базельланде) мне на голову возложили терновый венец; и, как Ницше, больной от мучений, бросался я в горы.

Кризисы современной культуры, приведшей к войне, гром войны и войну с своим собственным двойником пережил я под Базелем.

4

В Базеле проживал Фридрих Ницше; он есть лезвие всей культуры; трагический кризис ее — в его жизненном кризисе: «Некогда с моим именем будет связываться воспоминание о чем-то огромном — о кризисе, какого никогда не было на земле, о самой глубокой коллизии совести...»¹ — проговорила культура устами его; он взорвал сам себя; он взорвал в себе «не-

¹«Ессе homo», с. 114.

мца»: «они для него невозможны»¹; взорвал в себе «доброе», «ибо добрые не могут созидать: они... начало конца»²; он взорвал человека в себе — в то мгновение культуры, когда достигала последняя необычайных размахов: «В тот совершенный день, когда все достигает зрелости и не одни только виноградные гроздья краснеют, упал луч солнца и на мою жизнь: я оглянулся назад, я посмотрел вперед, и никогда не видел я сразу столько хороших вещей»³.

Первое посещение Базеля (помню его, как сейчас) было мне в сентябре — в совершенные дни, когда явственно проступили мне контуры великолепнейшего «Евангелия от Марка», звучащие в лекциях Штейнера: «Глас вопиющего в пустыне: приготовьте путь Господу, прямыми сделайте стези ему...» Этим гласом был Ницше.

Помню я Базель в те дни: виноградные листья краснели; и бросило солнце на жизнь мою луч; я впоследствии сам рассказал себе *жизнь*, мои первые детские опыты сознания — в час, когда голос «Евангелия от Марка» гремел оглушительно над двадцатым столетием: все это будет разрушено, так что не останется здесь камня на камне⁴.

— «Скажи нам, когда это будет?»⁵

— «Когда же услышите о войнах и военных слухах, не ужасайтесь: ибо надлежит сему быть; но *это* еще не конец. Ибо восстанет народ на народ, и царство на царство. И будут глады и смятение... Предаст же брат брата на смерть, и отец детей; и восстанут дети на родителей и умертвят их... Когда же увидите мерзость запустения... тогда находящиеся в Иудее да бегут в горы; а кто на кровле, тот не сходи в дом... Ибо в те дни будет такая скорбь, какой не было от начала творения... И если бы Господь не сократил тех дней, то не спаслась бы никакая плоть... И когда вы увидите то сбывающимся, знайте, что близко...»⁶

Я под Базелем сам себе рассказал свою жизнь, когда терны вонзались в чело здесь — в мучительном Дорнахе; громыхали орудия — там, из Эльзаса, оповещающая весь мир о падении и разрушении зданий культуры.

¹«Ессе homo», с. 111.

²Ibid., стр. 118.

³Ibid., стр. 6.

⁴Ев. от Марка: XIII, 2.

⁵Ibid., XIII, 4.

⁶Ibid., XIII, 7, 8, 12, 14, 15, 19, 20, 29.

Мне послышался голос того, кто страдал здесь, как я: «Политика... растворится в духовной войне... Формы... старого общества будут взорваны... Будут войны, которых никогда еще не было на земле... Я динамит... Я знаю свой жребий»¹.

Рейн — бешеный в Базеле; здесь, опрокинувшись в струи, ткет ясное солнце златистые кольца, летящие, переливаясь и разбиваясь на струях — в окаменелые берега, населенные множеством нибелунгов, ведущих с богами упорные войны за рейнское золото: вся история капитализма, приведшая к ужасам мировой катастрофы и к гибели современной культуры — оплотнение солнечных блесков, играющих на поверхности вод; возвращение золота Рейну и есть возвращение богатств, принадлежащих природным стихиям, — природным стихиям.

И Ницше, увидевши ценности в золоте, из которого отливали в Германии императоров и полководцев, отверг это золото; оплотневшие ценности, золото, он заклинал отдать водам*; провидел он золото Солнца там именно, где для нас само солнце — тяжелый и косный металл.

Он пытался быть Зигфридом: есть легенда, что Вагнер, осознавая героя, зарисовал в нем черты экс-профессора Ницше, поднявшего над Европою на рубеже двух эпох страшный меч: меч духовной войны.

«Я хожу среди людей, как среди обломков будущего: того будущего, что вижу я»².

«Я благостный вестник, какого никогда не было, я знаю задачи такой высоты, для которых до сих пор не доставало понятий; впервые у меня опять существуют надежды»³.

5

Вечные книги — источники: между двух животворных глотков из источника книги протянется промежуток из лет; открываешь страницу: кастальские струи вскипят меж строками; и — хлынув на стол, водопадом стекают; вся комната топится струями; волны, разбивши стекло, тебя пенно выносят наружу; ты с ними,

¹«Esse homo», с. 114, 115.

²Фр. Ницше. «Так говорил Заратустра».

³Фр. Ницше. «Esse homo», с.115.

струясь, побежал по камням, умножая лучистые блески и бездной алмазов швыряясь в прибрежие; живо текущее слово, создавши над брызгами радугу, вырастает воздушно архангелом, перекидывающим мосты от земли к небесам.

6

Три книги «сопровождают меня»: «Евангелие», «Заратустра» и «Путь Посвящения»; ежедневности расстилают пески, где ключи не кипят; переменяю обитатели; передо мной пробегает Сицилия, но со мной «Заратустра»...; забравшись на плоскую крышу глухой, подтунисской деревни, рассматриваю, как на площади подо мной бирюзеет бурнусами кучка арабов в бирюзоватую, африканскую ночь; и глухое рыданье «тамтам»-а¹ напоминает пустыню; со мной — «Заратустра»; среди льдов многозорной Норвегии, где пурпуровый мох покрывает зеленые благородные камни, где я подбираю с полузамерзшего озера рог олений — и там: «Заратустра» со мной; он со мной — в многшумном Париже, в ужасном Берлине; передо мной прогоняются: Иерусалим и Каир, Петербург и Москва, Кельн, мне памятный Брюгге, приветливый Брюссель, таинственный Нюрнберг, Христиания, Копенгаген, зубчатая Прага, задумчивый Страсбург, хохочущий Мюнхен; меняются страны; но неизменная точка со мной: «Заратустра» со мной (путешествовал прежде со мною и Кант: возить за собой его тяжело; я — бросил его).

Путешествовать мне хорошо с непеременимым центром; мое дорогое трехкнижие — он; каждый город во мне отлагает свой дар; хризолит отдает мне Норвегия; и бирюзою во мне отливается Мюнхен; сквозной хризолит, бирюзу и берилл (Копенгаген), как дар, подношу к дорогому трехкнижию я; преломив, мне оно отражает меня: у меня самого. Мне оно — словно родина: обетование об окончании странствий; приподнятым над собою самим нахожу себя в нем; и — себя самого у себя самого проверяю — в кастальской струе, бьющей здесь, меж страницами; все мелькнувшее мне, все, упавшее в недра мои, здесь опять выбивает наружу: зелеными струями прядают хризолиты Норвегии; и, голубые, струят свои сны бирюзы; было подлинно солн-

¹Арабский инструмент.

це — струя золотая; был град на душе — свинцовеет струя.

7

Все великие книги прозрачны и живы; они оживают, как свеянные создания из переливчатых искр; знаете ли вы состоянье сознания мысли, себя напрягающей до появления искры из глаз? Эта искра блеснет между вами и праздным предметом, в который вперились рассеянно вы, — как-то вдруг: просиявши, погаснет; послушайте, размышляли ли вы до блистающей «искры из глаз»? Если — нет, рассмейтесь наверное вы надо мною; но вы не философ тогда; философия есть живая страна, преисполненная невыразимых ландшафтов, где видимый мир отлагается зернышком в мысли: стране философии, как земное, горящее сердце какого-то электрического существа, распростертого от вселенной к вселенной; *существо* размахнулось огромными крыльями; тысячи светолитвных очей смотрят внутрь; и — кричат ясным светом:

- «Я!»
- «Я!»
- «Я!»
- «Я!»
- «Я!»

Это множество «я» есть текучее множество в мысли архангела: архангеличны все мысли...*

8

Коль будете вы размышлять на все ту же исконную тему, то размышления месяцев соединятся; блеснет ощущение, будто вы возвращаетесь, например, по утрам к той и той же работе, ее продолжая; и — между двух размышлений проходит размеренный день; пусть течет его злоба: в него не войдет чувство мысли; и не сместит распорядка обычного дня: деловитее и трезвее вы будете; в миг размышлений — забота отхлынет.

Соединятся для вас размышления утр, превращаясь во взрывы колодца из мыслей; и будет однажды огромнейший миг, когда брызнет источник воды в глубине размышления; и расширяя колодезь из мысли (до искры из глаз), вы увидите глубину протекающего источ-

ника мысли; он брызнет мгновенно: волеется в обычные мысли; и тронутся мысли; и вас поведут за собой: проструитесь вы в мысли; не скажете больше: «Я мыслю», но скажете: «Мысли, себя измышляя, меня помышляют»: я — мыслим теперь иерархическим существом; наблюдение, описание происходящих процессов, их точная копия нарисует мне страны Феорий, бросающих тени, где я обвожу тени углем на белом картоне моей восприимчивости; когда называете вы себя теоретиком, я бросаю вопрос: были ль вы в стране мысли?

Мы жизненных мыслей не знаем; обычные мысли — не мысли: они — инструменты, которыми мы буравим тяжелые толщи до встречи с подземным источником, вылетающим струями артезианской воды из расщепления понятий.

Обычная логика — жалкий участок земли, на котором мы, собственники, обыкновенно сажаем лишь «овощи» предрассудков.

А вечные книги — ни почва, ни овощи: струи они; и они подмывают устои, рвут буквы и строчки страниц, выбивая фонтанами и унося через окна: в безмерности космоса.

Мы не знаем источников, пересекающих все участки размеренной мысли: под почвою мысли; впечатление, ждущее нас у источников мысли, — ни с чем не сравнимо:—

— вдруг мысль расширяется; переживающие расширение это испытывают катастрофу, грозящую их повергнуть в болезнь; им кажется явственно: собственность мысли утрачена; мысли, замыслив себя, начинают дрожать, копошиться и бегать в извилинах мозга, как многое множество муравьев муравейника; из бесчисленных ходов они выползают: ползут за добычею; вновь возвращаются.

Мысли мыслят себя: мысли вырвались из обычного круга сознанья; он — рвется потоком клокочущих образов; топится стылое «я», растворяясь в мысли; «я» — схвачено, вырвано, унесено; при попытке вернуться и вынырнуть на поверхность, оно попадает в чужое сознание.

Опыты упражнения с мыслью перемещают границы сознания и научают, ныряя в источники мысли, выныривать: в ближнего переживать его в «я» и ему говорить:

«Я есмь ты».

Научают, ныряя обратно, опять возвращаться в свой мозг, смутной памятью о состоянии сознания, смежного с вами (извне обведенного черепом); и ясномыслие это растет.

9

Рассуждения о культуре у гениев — обострены до крайности и выражаются в кончике идейного лезвия: в афоризме, сжимающем библиотеки... ненаписанных книг, приподнимая завесу над будущим.

«Происхождение трагедии», например, — афоризм; в нем глаголет *дух времени*; горный глагол непрерывен; и Ницше расслышал случайную фразу его в новом взгляде на Грецию; сколько осталось непонятым Ницше! Умей мы подняться на кручи XX века, покажется нам, будто истины этого века принадлежат ХУ веку; воистину нет ничего величавее современных событий; под ними, увы, разумеют далекое прошлое, переваренное желудочным соком ничтожных душонок; «продукты» культуры, в которой живем мы, — суть отбросы.

Мне предстоят рои истин; они — только холмики, от которых встает горный кряж современности; но современники холмики эти, увы, признают «горизонтами будущего»; в худшем случае называют они эти данности истин химерою; что сказали б они, если б подлинно «современность» предстала б их взору? Меня осмелили когда-то: теперь опираются часто на книги мои, вызывая во мне инстинктивнейший жест: *от себя самого отказаться*; воистину — книги мои лишь рассказ о «предметах», доступных вниманию каждого; но к наблюдаемым фактам внимания нет.

Говорил я когда-то: «Посмотрите: вот туча», — смеялись; и вот проходили года: раздражались громы; и, вместо того чтоб поверить «предметам» моих наблюдений, мои почитатели расставляют теперь тяжелейшие томы: вот здесь — «Символизм», а вот там — «Петербург»; горизонт моих видений прочно закрыт от их взгляда моими страницами; на горизонте сознания — новая бурная жизнь: солнце всходит, заходит; и зори блистают, и тучи встают; то, чему говорю: «современность», является химерой для всех.

Лет через двадцать откроется, что Августин — протестант* и в нем нет католичности; через него изливается в средневековые Плотин; он таит в себе «Фауста» Гете и «Вагнера-Канта»; в нем — вздох фуги Баха; тончайшее сочетание «современностей» поздней эпохи уже современно: в начале эпохи; наши дни затаил шестой век*; Августин с ним сравнился: все прочие отставали от времени.

Вся борьба с манихейским учителем, Фаустом*, в Августине была не победой, она продолжалась¹; и побеждала сознание его; ею сражен в подсознании он.

11

То, что принято ныне как истина, духом событий культуры отвергнуто.

Принято связывать возрождение с мистикой: гуманистам предшествуют мистики-де; знаменуют они умаленье схоластики — *темного прошлого* мысли; но это *темное прошлое* в изысканиях нашего времени — свет; преклоняемся мы перед светлыми вспышками абеляровой мысли.

И мы отмечаем: гонения, сплетни, интриги Бернарда Клервосского*, мистика, вдохновителя крестовых походов, родоначальника мистической школы монастыря Сен-Виктор: Гуго*, Бернард в нашем взгляде суть более мистики, нежели «мистики» Экхарт и Беме: последние — более «окультисты», «ученые» и «мыслители», нежели мистики; «пря» с теологией в мистике — видимость мистики; право задания теологических «оформлений» размежевались в сущности дружески с «углублением» мистиков; так, разорвав небеса на две части (на постижимую и непостижимую часть), принимаются: теология — оформлять постижимое небо, и мистика — изживать непостижимости непознаваемой части.

Схоластика, отрицая разрыв неба надвое, провозглашала свободу его постижения; против свободы схоластики теология с мистикой заключили коварный союз; и — схоластика обломалась в «томизм»; до томизма — струя возрождения в ней; и — семнадцатый век уже

¹Contra Fumaust.

явно загадан — в борениях метафизической совести Абельяра, где Августин закипает свободой духа.

Но Августин — не святой, а «блаженный» (весьма характерная сдержанность со стороны всех католиков, иезуитов, теологических крыс, для которых, конечно, весьма подозрителен он); и, родись он позднее, постигла б его участь Луллия. «*Arg Lulliana*» покрыла Европу, и дело Раймонда считалось святым; но позднее еще книги Луллия — сожглись католической церковью; Бруно, великий поборник Раймонда, недаром сожжен на костре: в нем сгорает для церкви схоластика, с родоначальником, с Августином.

Для церкви и он — протестант.

Протестантизм — сокровенней струи своей — Лютера; бьется во многих источниках он, пробиваясь струями в каменистой, безрадостной почве шестого, девятого и десятого века; бьет источником италийской культуры, врезается гравировальной линией Дюрера; ему имя есть — «христовство».

«Жена, облеченная в солнце»*, и есть христианская община первых веков; на протяжении ряда столетий сжимается официальной церковью эта жена вокруг нас, чтобы стать «*нюренбергскою*» дамой, «*железною*» дамой: известным орудием пытки (футляром, истыканным остриями внутри); вне футляра, вне церкви, вне самой ограды ее разблисталась теперь нам жена, облеченная в солнце*: Мадонна Италии: «женственность» женщины; видим вне тесной церковной ограды блистание красками религиозных основ человека, где «Он» непостижно вписуется в сердце людей и выражает вне церкви преобразование человеческого подсознания до слиянья его с существами космических сфер; это видим мы в Беатриче у Данте, в «Мадонне», в «Христе» Леонардо да Винчи; «Христы» и «Мадонны», как люди, блуждают среди нас на полотнах и фресках Италии, переливая свой красочный импульс не в явную церковь, но в тайную, сокровенную церковь, которой нескрытое имя — «культура»; официальное христианство вступает в борьбу с тайно вписанной Христоносной свободой: с «христовством» культуры, в которой она — эта тайна Христа — выражается явно в многообразии искажений (как в нашем «хлыстовстве»); борьба «христианства» с «христовством» — вот лозунг борьбы Возрождения с инквизицией (эта выступит после); загадана невероятнейшая возможность: преобразить до «мистерии» жизнь; и борьбою общественных отношений вступает в

сознание «мистерия-драма», которой конец — впереди: только в Солнечном Храме грядущей культуры увидим преобразование жизни; четыре сословия заговорят головами вещающих четырех гиерофантов культуры; в мистерии Штейнера видим мы: Солнечный Храм; Бенедикт, Теодозий, Роман и Ретард* — гиерофанты — стоят друг пред другом; и — представляют от лица человечества¹.

Солнечный Храм — впереди; этот солнечный храм, или «град», разблистался отчетливо в Александрийском периоде мысли; и после блеснул он в Италии: «Civitas Solis»*; но «Civitas Solis» осуществило себя как *impregium* в Риме; в Италии Град этот солнечно проблистал в архитектурных зданиях Микеланджело (в неудавшемся Ренессансе архитектуры Италии); его деградация в Маккиавелли; его символизм — «социализм» Кампанеллы.

12

Доселе «христовство» есть стимул культуры. Интимное этой культуры — сказать, что в простой Форнарине* таинственно действуют силы Мадонны, что в Фауста вписаны тайно великие силы Христа, этот срыв человеческих сил (или — грех) может быть силой нежности, силой любви, не нашедшей руслу.

Характерно: Христос что-то молча чертил на песке перед грешницей; то, что он тайно чертил, стало явным намеком в культуре Италии; сокровенно оно пролилось в «протестантство»; неузнанно: руководило историей бунта культуры в борьбе его с церковью.

Грядущее (может быть... двадцать пятого века) прополыхало в пятнадцатый век; луч луча — Ренессанс; а звезда, предварявшая «луч луча» и невидимо осиянная им, — та звезда восходила от первого до четвертого века в... Александрии.

13

Мысль античного грека уподобляема образу; если бы уплотнили его, то восстали бы Аполлон и Венера, но если бы уплотнили мы мысль Александрийского гре-

¹См. мистерию «У врат посвящения».

ка, восстали бы образы великолепной Италии; в Александрии случился огромный выпрыг из мысли античности; он перед нами — леса, обстающие Солнечный Храм (или Град); недостроенный Храм, ими скрытый («идея» Плотина), — Мадонна; «единое» пятого века до Р.Х. — Аполло; «единое» третьего века по Р.Х. — Христос «Тайной Вечери» Леонардо да Винчи; между обоими — в промежутке столетий ужасные корчи страдающей, крепнущей мысли, запечатленные судорогой Александрии, иль — «Страшный Суд» Микеланджело, где разгневанный Аполлон (иль Христос) обрекает на суд обреченное тело; волна сожигаемых тел есть упадочность; одновременно: свет внутренний, проседающий тело, до... духа и — проникающий в дух.

Корчами Александрийской культуры сказались чрезмерности культа личности Италианского Ренессанса; и тайным светом блистает в пирах этой жизни «христовство» культуры, грядущей на нас; где «пиры» станут «вечерей тайной», куда придет Гость: человек в человеке; Он — ныне Неузнанный, странствует в нас и мы, странствуя, ищем свидания с Гостем.

Культура истекших столетий (с XVI по XX) — *странствие*; «странник» — ее выразитель.

В Борджиа*, в Медичи*, в оригинальнейших контурах пап (Николая*, Льва*, Юлия*), в утончениях, в «синкретизме» пиров Ренессанса нет *странствий* еще: здесь на празднике созревает трагедия пресуществляемой личности; скоро и в ней обнаружится Человек (Фауст, бледный Гамлет и Манфред); скоро радости пира развеются; зала пира окажется колдовским погребком, нас встречающим в «*Фаусте*».

Фауст — спасается.

14

Вся трагедия Ренессанса разоблачаема Фаустом: «Фаустом» Гете; но распадается в «Фаусте» Фауст (последняя сцена) на... бранные пелены, подлежащие истреблению пламени («Und war er von Asbest, er ist nicht reinlich»)*, и на... воскресшего к жизни духовной; и с высей духовного мира мы видим, что Фауст, покрывший шестнадцатый и семнадцатый век изобретеньями Галилея, Коперника, Кепплера, живоносно протек в миры духа сплошной музыкальной стихией: источником, Бахом*; и оживление северной части Центральной Ев-

ропы струею Италии есть оживление Фауста, *верного Господу*¹, духом научного творчества; тайное этого творчества: «бах» музыкальный ручей.

Этот «бах» явлен после как... музыка Баха. Что я говорю, знаю я, — парадоксально до крайности: только этими парадоксами можно коснуться огромной, не-вскрывшейся тайны культуры Европы; то, что я подсмотрел, есть громада не-вскрывшихся отношений между научною, эстетической, философскою и религиозною жизнью Европы истекших столетий; я знаю: содержатся здесь библиотеки ненаписанных книг; но когда они будут написаны, то со мной согласятся. «Имеющий уши пусть слышит»*.

15

В Бахе явлены импульсы, животворившие культуру Европы со времени Августина до нашего времени; переворот совершился: осуществился внутри христианства: ручьи живоносного импульса, Бах, артезианскими струями пробиваясь наружу, льются наукой, искусством, кипением Ренессанса наружу.

«Христовство», как импульс, сочилось сквозь сеть кровеносных сосудов громадного организма Европы — вне церкви и догматов; брызнуло артезианскими струями; вышло наружу в легенде о Граале (двенадцатый век); оставалась сеть высохших русл; животворящие струи, иссякнувши в руслах, пробились наружу; тогда обнаружилось русла, как форма ушедшего импульса (импульс теперь оживлял в другом месте ландшафта души); опустошенный ландшафт, форма тайного импульса — готика; или — каркасы соборов.

Соподчиненье *ожив*², убегающих к центру, — соподчиненье сосудов (артерий у вен кровеносной системы души); в готическом творчестве, в Страсбургском, в Аахенском, в Кельнском и Реймском соборах запечатлелись в камне боренья души Августина; так тайна шестого столетия, современность его стала явью в пятнадцатом веке; соборы — каркасы души Августина: себя сознающей души.

Философия Греции — жизнь души рассуждающей; архитектурная форма ее — колоннада и портик; на

¹См. в «Фаусте» Гете «Пролог на небе».

²«Оживальная» арка* — существенный штрих готической архитектуры.

стройных колоннах стоит треугольник — вот форма храма Эллады; вершина его символизирует «единое» Парменида, Платона и Аристотеля, а колонны — понятия (категории Аристотеля).

Философия нашего времени — философия самосознания души; эта душа современности пробудилась в Августине впервые; игра ее жизни сложила в пятнадцатом веке уже совершенную, архитектурную форму — готический храм, и, сложив, исструилась из формы (из церкви) в бесформенность, в бунт закипавшей культуры Европы.

Что вышло из формы? И что исструилось из храма, из церкви — в культуру?

Певучая музыкальная fuga.

Так: Аахенский, Кельнский и Реймский соборы — застывшие фуги; определение музыки Шлегелем (архитектуры в течении) математически точно*.

Где некогда бился таинственный импульс схоластики, уже в пятнадцатом веке увидели иерархию взлетающих арочных дуг — фугу арок; на рубеже меж семнадцатым и восемнадцатым веком мы видим уже и дальнейшее оформление импульса, или снятие с него новых печатей; печати те: музыка мысли (новейшая философия) и — мысль музыки: Бах.

Можно прямо сказать: философия нового времени — музыкальный разлив и градация монументальных соборов; это — пророст шестого столетия, явь сокроваженного импульса жизни: *Cor Ardens**.

Когда-то все то билось в пламенном сердце «единого»; этот единый есть Павел (апостол); его ученик — Августин; из Августинова пламени сердца свои протянуло лучи древо нашей культуры: схоластика, готика, музыка, мысль.

Августин есть неузнанный пламень всей светской культуры: и Фауст рождается в нем.

Принимая в себя бессознательно «Фауста» Гете, сознанием явным своим ожесточенно он борется с манихейским учителем — Фаустом.

Так идет его дело в веках от учителя Фауста — через Плотина, апостола Павла, схоластику, готику, Баха, через всю философию, к «Фаусту» Гете.

Das Unbeschreibliche

Hier ist getahn*.

Парадоксально сказать: из Плотина течет величавая форма позднейших соборов*; здесь арки и дуги суть струи источника музыки; где-то там, на вершинах Платинова духа «единое» мысли его, как игла, проколело Платоново небо идеи; в отверстие мысли, свергаясь, протек прямо в кровь человека экстаз интуиции; в заэкстазной дали открывалось «Видение» Павла. И школа Павла в Афинах* запечатлела градацию низлетающих струй Божества в описании ангельских иерархий¹; это все, ниспадая на нас, оживает, кипит в ярко-пламенном Августиновом сердце; оплотневает рассудком (схоластикой), массивами камня: соборами, готикой.

Если бы философеме Плотина дать плоть из камней, перед нами б восстал собор Страсбурга; то, что еще не остыло (в рассудке и в камне), то вытекло из готической формы — хоралом и фугою; и продолжало струей прорываться сквозь кровь человека.

Из Баха повеяла музыка; в Бахе впоен весь Бетховен.

Струей мусикийской истек живоносный источник из первого века; его отложения суть государство и церковь: он сам отложился «культурой».

Культура — зеленая поросль над струйкою религиозного, нового импульса. И этот импульс — Христов.

Оплотнение импульса видим отчетливо в Александрийской культуре; ее оплотнение — Рим; здесь *единое* всей синтетической философии оплотневает в *единстве* огромного государства, в котором пытаются слить синтетически многообразье народных культур; только с первого века слагается образ огромной Империи.

Мировая Империя, Рим, — оплотнение: искаженный каркас Александрийского синтетизма.

Парадоксально сказать: государство воистину преждевременное оплотнение музыки; здесь мистерия человеческих отношений, свобода развития их, контрапункт изменений, рассудочно зарегистрирован, как закон и как долг, и потому-то мы можем сказать, что закон, долг и право с категорическим императивом — продукты, конечно же, государственной философии; философия Канта

¹Дионисий Ареопагит.

являет собою отчетливо империализм страны мысли; рационализм философии нового времени коренится в этическом *принципе* мысли; он — «Рим» страны мысли; и этот «Рим» оковал умы немцев-философов.

То, над чем поработали школы Плотина, Филона*, нашло искривленное приложение к жизни в работе гигантского Августа, осуществившего для непонятой тайны души социальный каркас. Между сошествием Логоса в души людей и заданием Цезаря Августа этого времени тайная связь.

Но смещение перспективы здесь явно.

18

Тайное Александрийской культуры влилось и жило под почвою «Рима»: оно — катакомбно; воистину можно сказать, что *imperium* взорвано катакомбою; она вышла наружу, как Церковь; то место, где некогда император построил храм Митры* (в Александрийский период культуры), теперь увенчалось Храмом Святого Петра; то, что вышло из недр, оплотнело вторично; теократический принцип, подобно *imperium*, перемешал перспективы: и церковное Государство разорвалось, как «Рим»; но в разрывах, как прорези ярких готических окон, опять-таки брызнули Александрийские импульсы — Возрождение; и — разблистались солнечно невыразимую тайною рафаэлевской краски.

То, что вытекло краскою из каркаса догматики, было действием импульса Александрийских экстазов в крови человека; переселенье Плотина с востока Египта на запад и в «Рим» — глубоко символично; Плотин — вдохновитель поэзии более позднего «Рима» (в века Ренессанса); он — «римский» философ; Александрия таинственно перекинула мост через море: в Италию.

Это она рассветила Равенну блиставшей мозаикой; она пролила сквозь железное папство лучи свои, солнечность: «*Civitas Solis*» Италии; встала культурой искусств, «Рафаэлем».

Но более ранний каркас диска солнца ее — медный шит; меч тяжелого римского воина — искаженный намек луча жизни Италии.

В поздней Европе отчетливо видим перекрещенье культур.

Одна линия — линия рассудочной мысли: от Греции... к Франции; от классической драмы к непонятой «ложно классической» культуре искусств; от демократии, республиканского строя и общины к новым попыткам создания демократической жизни, к «коммуне». И отчетливо видится линия: Александрия, Италия (Рим, Ренессанс); эта линия далее намечается истечением красок Италии к... Дюреру; мысли Италии к горному кряжу новейших «германских» систем философии; «меча» и «щита» к... прусской каске; Александрия, протекши в Италию *краской* экстаза Плотина и *светом* «Видения»* Павла, перетекает в Германию музыкой «Баха»; но над руслом *философий, поэзий и музык* Германии, где содержится тайное солнце когда-то упавшей культуры, уродливо возникает смещающий все перспективы каркас: пангерманец.

Произведение империализма — все-немец; произведение тайного импульса солнца — сверхчеловек Заратустры; религиозная антиномия Александрийской культуры (Христос или Кесарь) в Германии подменяется ныне культурною антиномией между Ницше и Бисмарком.

Александрийская солнечность, «музыка», неповторимый «Фауст» — все это теперь воплотилось в единственном, в Ницше. Impergium, щит, каска, кантовский «кнут» императива морали (иль «eiserne Handschuhe»)* — Бисмарк; и Бисмарк стоит перед Ницше, как страшный двойник устремлений его.

Империализм, закон, «кнут» есть тот карлик сомнений, тот «Нибелунг» Мимэ, которого Ницше всегда ненавидел, с которым боролся; и от которого Ницше погиб.

Культура Германии протекает с высот Ренессанса Италии: Бахом; в слетающей свьше (от ангелов) фуге поют *иерархии* Александрийской символики; Бах для музыки то же, что Данте для поэзии; оба — лучи Александрийского солнца; Бетховен есть отблески неба в

кипения пены бунтующей крови; она закипает, как бунт, перегретая солнцем, упавшим в нее.

Путь дальнейшей культуры — перерождение крови; и — окрыление крови; кровь станет, как облако; бунт романтизма, индивидуальность и рост ее — это весенние бури, топящие лед перед летнею ясностью.

Но эти бури в себе мы несем, как трагедию умирающей личности, долженствующей стать индивидуумом, человеком, свободою.

Мукой трагедии полнятся Шуман и Шуберт*.

21

Недостаточно видят значение песенных циклов: подобно «Мадонне» Италии и «Христу» Леонардо стоит перед нами непонятый песенный цикл «Winterreise»*. Франц Шуберт идет перед нами непонятым странником; позади его — бунт, где он, Савл, уподобляясь «Заратустре», разбил музыкальными звуками форму единой «симфонии»; в песенных брызгах она; но из «мозаики» песен слагается путь; кто имеет дар звука, тот слышит, что путь — «путь в Дамаск»; путь к видению, к «Вечери» Леонардо да Винчи под явною ночью, зимою — горит полуночное солнце.

От прошлого «пира» к мистерии будущей «Вечери» через пустую зиму — путь в грядущее нашей культуры; оставленный пир — Ренессанс, Возрождение, земная весна и земная любовь.

Не понимают niveau* «Winterreise»; подножием его служит цикл неповторимого Шумана «Dichter Liebe»¹*, где лирическое напряжение любви, разрываясь в трагедию, убивает земную, до дна потрясенную личность; и «великаны» порывов хоронят ее.

На вершине любви — смерть и ночь: от вершины чрез холод пространств начинается путь «Winterreise» — загробное странствие странника; или — хождение души по мытарствам.

Воистину: кто проследил в своем духе связь песенных циклов, кто понял, что следствием «Dichter Liebe» является «Winterreise», тот понял единственный путь: от человека Италии к человеку, укрытому в нас под холодными коростами современной, замерзшей культуры,

¹На слова Гейне.

к... Грядущему к нам в нашем сердце таинственному Гостю.

Проходим ландшафт, оживляемый криками ворона; крики культуры, иль «вороны», — то «единственный» Штирнера*, то «несчастнейший» Киркегора*, то «сквернейший» поэмы новейшего времени «Так говорил Заратустра».

И «Заратустра» есть странник. Слушая леденящие звуки одной песни цикла, «Die Krähe»*, мы ведаем явственно: эта птица, кружащая, — не ворона, а посвятельный ворон; мы знаем, что «ворон» есть стадия посвящения древнеперсидских мистерий; ворон есть личное «я», в нас клюющее, дух; видеть «ворона», стать над «вороном» — разоблачить в себе «личность»; и — умереть в личной жизни; мы ведаем: посвящение — тайна трагедии; жизнь — тайна смерти. И слушая звуки «Die Krähe», мы видим мистерию одинокого «Заратустры», бредущего от востока на запад; и вдруг — обращенного на себя:

Eine Krähe ist mit mir
Von der Stadt gezogen*.

Из «града» умершей культуры воронья, зловещая тень все-то тянется, заслоня пространства духовного мир. Мы видим ее.

Здесь — предел одиночества; это — последний уступ человеческой личности, к «человеку», живущему в ней сокровенно; прийти к «человеку» в себе невозможно без смерти; что нас убивает, в нас истинно видится, как нападающий «ворон».

Линия личности, линия времени в нас загибается кругом: змеею кусает свой собственный хвост.

22

В музыкальной структуре у Шуберта — солнечный свет рафаэлевой формы; отдельные песни — мазки; но градация их — совершенная шкала нюансов.

Так формой цикл «Winterreise» пронизан, как тайным, невидимым солнечным градом; здесь «Civitas Solis» — посередине «я»: в «я»; края «я» (или «личности») — все разорваны; умерло в них «я» страстей для «я» жизни.

Слушая цикл «Winterreise», мы чувствуем, что потеряна почва и что должны что-то выстроить мы в тех

местах, где уж нет ничего; нисхождение, мертвая ночь перед нами; зима, крики ворона; и туда простирается путь: через мертвую улицу мертвого города.

Eine Strasse muss ich gehen,
Die noch keiner kommt zurück^{1*}.

Все-таки в умирании странника — зов; именно здесь, в этой песне, в «Wegweiser», таинственно слышится вдруг хорал Баха; и нам проступает в отчаянье *зимнего странствия* звуком опять Заратустрово солнце, «Видение» Павла, «экстазы» Плотина, цветочки Франциска* и музыкальные струи души Августиновой.

Что-то твердит нам:

Die Sonne schaue
Um mitternächtige Stunde.
Mit Steinen baue
Im leblosen Grunde.
So finde im Niedergang
Und in des Todes Nacht,
Der Schöpfung neuen Anfang
Des Morgens junge Macht^{2*}.

23

Творчество нового дня начинается муками, ужасом нисхождения; в повороте внимания на себя посещает нас смерть.

Eine Strasse muss ich gehen,
Die noch keiner kommt zurück.

Эта Strasse — пути нисхождения Шумана, Фридриха Ницше в безумие; здесь неузнанной остается полночь. Звучит — Mitternacht; то — неузнанный, путь посвящения; тень «Заратустры» — подкравшийся карлик; и Заратустра, иль странник, увидев его, содрогается: «не высоты пугают, а склоны»³; полночь в сознание Ницше входила неправдой *повторности*.

Карлик разил Заратустру:

«О Заратустра, — раздельно шушукал он, — бросил высоко ты сам себя в воздух; но всякий брошенный камень — должен упасть»...⁴

¹ «Wegweiser».

² Стихотворение Рудольфа Штейнера.

³ «Так говорил Заратустра».

⁴ Ibidem.

«На избиение сам себя осудивший: о, Заратустра, ты высоко бросил свой камень, — но брошенный камень упадет на тебя»¹.

Карлик еще говорил:

«Лжет все то, что протянуто прямо... Всякая истина выгнута: самое время есть круг»².

В прямолинейном движении — половинчатость лжи; но и в нем — половинчатость истины.

«Путь» в «Winterreise» линейен и полон дурной бесконечности; каркают вороны о бесконечности странствия, о бесконечном страдании, одиночестве «я»:

Eine Strasse muss ich gehen
Die noch keiner kommt zurück.

24

Мыслим контрастами мы.

Вызывает в нас линия мысли о круге; и безвозвратность приводит возврат. Но и линия, и окружность — неправды.

В спиральном движении правда.

Неправду прямого движения выявил карлик; и уловил Заратустру в неправду окружности; вечным возвратом его подстрекнул. Заратустра поддался невольно коварному подстрекательству:

«Все, что бегаешь, не пробегало ли по этой дороге; не проходило ли все, не случилось ли, не было все, что может прийти»³.

После этого Заратустра уходит из гор: опускается к морю; в горах — озарение мыслью; на море — кипение образов; так возвращение Заратустры подобно падению с гор.

Утверждение *повторения* — *поворот* Заратустры на тень Заратустры. Перекликается *странствие* Заратустры здесь с песенным циклом огромного Шуберта; и окончание «Winterreise» встает; окончание «Winterreise» — во встрече с шарманщиком; это — странный старик (может быть, «Вечный Жид»); крутит ручкой шарманки.

Не там ли, где встал этот вечный шарманщик, линейная эволюция переходит в круги; круговое движение *вертит*; головокруженье, *vertige**, начинается именно здесь.

¹ «Так говорил Заратустра».

² Ibidem.

³ Ibidem.

Сумасшествие именно здесь нападает на Фридриха Ницше.

25

Здесь кончаются руслу культуры; по ним живоносный источник протек от второго и первого века и до двадцатого века; тут он иссякает, тут снова должны мы свершить поворот; осознать в себе *импульс*; в сверхчеловеке должны опознать человека, связавшего воедино своих двойников (Канта с Фаустом, с Манихейским учителем); соединить два пути: путь линейный и путь неподвижного круга, — в спираль.

Мы в своем «Winterreise» должны понимать, что движенья вперед больше нет, как и нет больше догмата; *перевоплощенье* положенных импульсов нас осеняет; и мы узнаем в Франце Шуберте перевоплощенного Баха; в Бахе мы слышим звучание Августиновой жизни; в звучаниях «Исповеди» узнаем в свою очередь отблески лучезарного образа на пути в наш Дамаск.

Осознать этот образ — понять импульс новой культуры.

26

Но Ницше не понял того, встретив «ворона» посвящения, не осилил его; не стал «вороном»; «ворон» ему расклевал его мозг зимним криком *о вечном возврате*; он мог бы сказать, убегая из... Базеля:

«Eine Krähe ist mit mir
Von der Stadt gezogen».

И как странник из *зимнего странствия* Шуберта пред сумасшествием он восклицает, быть может:

Krähe wunderliches Tier!*

«Krähe» — каркает в Базеле, нападая на странников; голос его и я слышал; в Базеле часто «безумием становится узник! С безумием... пленная воля освобождает себя»¹.

Это мне подсказало мое пребывание в Базеле — зимнее странствие, «Winterreise» мое, начиналось здесь; освобождала себя из тисков, зажимавших в России меня, моя *пленная воля*; я встретил под Базелем тень

¹ «Так говорил Заратустра».

Заратустры; и каркала здесь мне ворона; недавно бежал я из Базеля в горы; и вот:

Eine Krähe ist mit mir
Von der Stadt gezogen.

27

Громычала уже из Эльзаса война; я, измученный пушечным громом, бежал из-под Базеля в горы — в сопровожденьи *брюнета* (наверное, сыщика международного сыска); в Лозанне, в Люцерне и в Цюрихе — всюду его узнавал: за стеною отельного номера; на прогулке и в поезде; он садился не рядом, а — наискось: где-нибудь в уголке; появленья его я не мог обнаружить; во время движения поезда, обыкновенно в минуту, когда отдавалась душа пейзажу летящих долин, деревень, горных гребней, когда на душе становилось легко, и отпадало все мрачное, — именно в эту минуту всегда обнаруживал я мою злую ворону: меня дозирающий глаз (черный глаз), черный ус и протянутый кончик вороньего носа:

«Вот — я».

Сколько бы ни старался с презрением я относиться к сопровождающей личности, все обволакивалось неприятным туманом во мне.

Eine Krähe ist mit mir
Von der Stadt gezogen.

28

Мой брюнет в котелке — сыщик? Кто его знает. Принадлежал он — к чему? К — международному обществу обрывания всех нежнейших порывов — к страшному братству, давно обрекающему на погибель того, в ком раз вспыхивал дух; кто они — братья гибели?

Ими окованы *мы*; окружены страшным сыском; души наши при помощи страшных, магических действий, влитых в обыденные действия, соединяются с... Демонами, выгрызающими сознание наше и в ночь уводящими; окружены котелками, принадлежащими этому вот вороньему носу, который просунулся в Базеле в мою личную жизнь в год войны; системою шпионажа и сыска — душевного сыска — предупреждается ими ка-сание Духа; они стерегут на горах и, подкрадываясь

бесчеловечно бросают нас в бездны; поганые их инструменты, расставленные в душевном пространстве, показывают своей стрелкой туда, где родился «младенец» в душе человека; *гонения начинаются*; вы посещаете, скажем, концерт; и — встречаете «сыщика», да —

...в собрании каждом людей

Эти тайные сыщики есть!¹.

Гонения начинаются*; духовно родивший «младенца» (иль духа в душе) пусть бежит: вот появятся воины Ирода (для избиения «младенца») и персонажи международно-астрального сыска устроят охоту (принцип государственности — великолепный экран, которым *они* заслоняли ужасные действия от человечества, обреченного *ими* на гибель); за охраною государственных интересов стоит *диаволов черный участок*; и пояись одаренная личность, *они* постараются вовремя заклеить ее страшным клеймом государственного преступления.

В Базеле понял я это; за мною из Базеля в горы перелетела крикливо *ворона*:

Eine Krähe ist mit mir

Von der Stadt gezogen.

29

Наша жизнь — мертвый Базель, откуда мы бегаем в горы (Иоанново здание еще стоит недостроенным); нам вдогонку «вороны» бросают свой крик: «Остановись, обернись». Обернувшись, мы видим предательский склон; наша тень там лежит опрокинута вниз головою; нам кажется: падаем мы; благоразумие заползает нам в душу; и мы возвращаемся в Базель.

Возвращение наше подобно падению в пропасть.

Возвращение к импульсам Ренессанса — залог зарождения новой культуры; возвращение к пирам его, к формам его есть падение в смерть. Ренессанс дал нам космос; но всякий космос в процессе создания вычканивается из музыкально поющего хаоса; повторение космоса — олеография; повторение форм Ренессанса — попанье заветов его.

Импульсы Ренессанса — в Александрии; и — ранее: импульсы эти льются на землю Видением Светлого Света: видением Павла; и повторение форм Ренессанса — закрытие нас от зовущего Света каркасом, щитом.

¹А.Блок.

Культ культуры, провозглашаемый многими, есть такое деяние; самое страшное дело культуры — тенденция быть насаждаемой государством; соединение государства с культурой — страшное дело; в поверхностном взятии это страшное дело творится повсюду: *капитализм* ему имя.

Возвращение к *пирам* Ренессанса являет нам лик современной культуры не в образе и подобии Медичи; в образе и подобии Вандербильда и Ротшильда появляется культур-трегер пред нами.

Всем роскошеством жизни, комфортом культуры должны мы сказать наше «нет»; мы должны убежать от них в горы; отправиться в *зимнее странствие*; пережить появление «Krähe» и углубиться в ту самую *мертвую* улицу *мертвого* города, о которой нам сказано голосом странника:

Eine Strasse muss ich gehen,
Die noch keiner kommt zurück.

30

Запустение мерзости* созерцает наш взор; мы подъем достижения защищаем от мерзости; а о том, что наш путь не окончен (не начат еще), нам подумать нет времени; заустение устремило на нас свой чарующий взгляд, как удав: мы, как птички, летим в пасть удава; при этом мы думаем: *мы — нападаем*; быть может, так думает птичка, летя прямо в пасть.

Возвращение к ценностям современной культуры происходит из страха пред *зимним, томительным странствием*: «Winterreise», как путь посвящения в «Вечерю» Леонардо да Винчи, рисуется страшным: уют кабинета, кусок пирога на столе, охраняемый государством, рисуется не *запустением мерзости*, а *комфортом культуры*; и мы, почитав комфортабельно странствия Вильгельма Мейстера, мы — возвращаемся: к четырем своим стенкам — и «куб» кабинета, отопленный паром, нам кажется шпичем культуры.

Но «куб» кабинета — «тюрьма».

Возвращение в «свой» кабинет — возвращение *вверх* *пятами*; и смысл кабинета есть *смысл вверх* *пятами*; себе говорите, что детские увлечения мечтой разрешились эпохой *оценки переоценок, переоценкой оценок*.

Между *о* и *пере* — всегда пропасть; скакать по предложениям опасней, чем думать (круты предлоги); неприло-

жимая ни к чему, безглагольная несущественность есть *предлог*; и *предлог* возвращенья в уют государственных кабинетов культуры — один он — занятие *неприложимо ни к чему несущественностью*: систематикой каталогов музейных реликвий культуры; здесь вместо творчества систематика порождает на свет *каталог каталогов* (номенклатуру и термин); номенклатура из терминов — клавиатура рояля, где трогаем клавиш за клавишем мы, извлекая приятные звуки: «там-там — Рафаэль; там-там-там — Леонардо; там — Вагнер; та-та-та-там — Фридрих Ницше».

Эа этим приятным занятием над извлечением звуков культуры проводим мы время не думая; звук извлекался в безделье пути; гамма звуков *рояля культуры*, которою мы забавляемся, есть любование рядом крестов и терновых венцов; состояние наше на пире культуры подобно тому, как если б мы наблюдали из цирка борьбу гладиаторов; перебирание клавишей инструмента (рояля культуры) сентиментально до крайности. Сентиментальность — есть скрытая форма чудовищных, сладострастнейших импульсов.

Возвращение в «куб» кабинета к культуре — занятие сладострастной игрою — к добру не *ведет*.

Тихий вечер; и — звуки рояля; и — голос, поющий «Die Krähe». Безумец: прислушайтесь... Как стучит ваше сердце!.. Э, да спите ли вы по ночам? Вы ответите «нет».

Еще спите?

Настанет для вас пробуждение; пол кабинета провалится, вы непосредственно с креслом повиснете над провалами ночи: там будет луна — нападающий, пухнувший, каменный глобус, летящий на вас; это будет иллюзия: свалитесь в пропасть; а дом, из которого выпали вы, затеряется праздно над вами пустой оболочкою; благоразумие, вас вернув в «куб» культуры (в домашний уют), вас вернуло туда, чтобы... сбросить стремительно: вместо того, чтоб уйти добровольно, как странник, — в зиму (чрез зиму) к таинственно скрытому Солнцу, предусмотрительно запасаясь одеждою, будете сброшены вы в тот же холод насильственно, без возможности вооружиться заранее против случайностей странствий.

Не случилось ли это теперь? Государственный «куб» кабинета, в который ушли культур-трегеры, не отряхшие прах государства от ног, — оказался для них пере-сыльной тюрьмой, из которой насильственно выгнали их в ледяные окопы; обманны рояльные звуки — они оказались иными, зловещими, звуками... пушек; «там-там» — вот летит чемодан; «там-там-там» — разорвался, убивши осколками чуть ли не всю молодую поэзию Франции*; «там» — убит Ласк*; «там» — на штык сахарийского негра посажен историк культуры, читавший здесь, в Базеле, университетские лекции. Клавиатура рояля, подаренная государством культуре, теперь оказалась обманом: *клавиатурою пушечных звуков она оказалась.*

Отказы от «зимнего странствия» привели к порабощению в застенках — тончайших и лучших из нас; вот их всех, как преступников, в *зимнюю ночь* повлекли чрез поля и леса к льдом покрытым окопам; чугунные пальцы — гранаты — трещат и клюют их разорванный мозг, проломавши им череп; поют дружным хором отряды бесправных рабов, выступая из города в *зимнее странствие*, — песню:

Eine Krähe ist mit mir
Von der Stadt gezogen.

Испытание, если мы гоним его изнутри, нападает извне: сумасшествием, мором, войною и голодом.

Запустения мерзости не увидели мы посредине нам данного «куба» культуры; «когда же увидите мерзость запустения... стоящую, где не должно, тогда... да бегут в горы» (Марк)... «Кто на кровле, тот не сходи в дом... И кто на поле, не обращай назад...» Мы же все — обращаемся; но обращение наше на мерзость — начало себя повторения в ней.

Не в стоянии с мечом — охранение идеалов культуры, завещанных Ницше; и не в нападении на ниже лежащее (нападением на Регера* ничего не докажешь в Бетховене; и искажением чего бы то ни было во славу Гете не выявишь Гете); восходя от лежащего ниже, его побеждаем; мы с мельницами *кругового движения* ниче-

го не поделаем, разве что... попадем в положение Дон-Кихота; опишем на крыльях ее полный круг, ударившись больно о камень, с которого взлетели: ударился Ницше о *вечный возврат*; начал жизнь как герой; кончил жизнь — Дон-Кихотом.

Вспомним — первая весть возвращения начинается возгласом Ницше: «На ноги, ты, голову кружащая мысль, явленная глубиной существа моего...» Странная нота веселья охватывает одинокого странника, Заратустру: не эта ли странная нота веселья охватывает другого, нам близкого, странника — странника «Winterreise» — при встрече с шарманщиком; этот странный шарманщик, которого избегая, не слышим мы, не подавая ему ничего, — и есть искус возврата: стоит он там именно, где начинается в нашем пути поворот на себя (поворот Заратустры на тень! «Не высоты пугают, а — склоны...» «Самое время есть круг»¹):

Keiner mag ihn hören,
Keiner hat ihn gern —
Und sein kleiner Teller
Bleibt ihm immer leer*.

Странник, увидевши странного старца, шарманщика («Самое время есть круг»), восклицает:

Wunderlicher Greise
Soll ich mit dir gehn;
Wirst zu meinen Lieder
Deiner Leier drehn.

(Странный старец, я пойду за тобой, ты *завертишь* шарманку для песен моих.) Далее обрывается цикл «Winterreise». Что следует дальше? Сумасшествие Заратустры, не выдержавшего испытания *вечным* возвратом, воскликнувшего, как и Странник, из зимнего странствия: «Ты *завертишь* шарманку для песен моих».

Головокруженье, Vertige, начинается далее: «На ноги, ты, голову кружащая мысль»².

Встречу с вечностью переживает он «*вечным* возвратом»; *что-то* в нем искажает зов вечности: это что-то — иль Ницшева *черная* точка — переживание «Я» не как внеличного Индивидуума, а как распухшей и выросшей личности: «Я — заснувший дракон»³.

¹ «Так говорил Заратустра».

² Ibidem.

³ Ibidem.

Это есть та же страшная Krähe — ворона сознания (личное я), потянувшаяся из Базеля в горы за Ницше:

Eine Krähe ist mit mir
Von der Stadt gezogen.

Мог бы воскликнуть он: «Krähe, wunderliches Tier!»

Krähe каркает Ницше: «Вернулся, значит, ты и прежде бывал: если бывал, то и будешь». Под луною нет нового.

И Заратустра терзается: «А, оставь... Отвращение!..»¹ Далее наступает немое молчание Ницше: его *тихий час*; *тихий час* * повторяется; Ницше становится сам *тихим часом*; культура за ним есть сплошной *тихий час*... перед взрывом всех зданий: каркасов культуры.

Но мы *тихий час* принимали за пастораль кабинета, *тихий час* — нагнетание атмосферного электричества перед громом грозы; гром последовал: комфортабельный кабинет ваш разорван, глухой культур-трегер! тогда вы не слышали, слышите ль вы... хоть теперь: еще время вам есть — убегайте, спасайтесь скорей из-под обломков комфорта².

33

Ницше есть острее всей культуры; его острее — встреча с карликом «возвращения». Увлечение Ницше и Ибсеном было подлинно в нас; на одно лишь мгновение захотели мы в горы; в горах оказались сырыми и теплыми мы; *пар столбом*, клуб душевности занавесил туманом тропу восхождения к духу; прорезались *странности* в нас (посредине горы — меж долиной и верхом горы — обитают кретины, спаленные молнией духа); мы стали крестинами; в Ницше увидели мы не тело, ломимое духом: литературную форму; и — стали мы ей подражать, гримасируя символом; наш хронический крестинизм развивался для нас в культур-трегерство; всякий раз нас звали рискнуть всей жизнью во

¹ «Так говорил Заратустра».

² В 1912 году я писал культур-трегерам: «Нагнетая атмосферное электричество у себя в кабинете, мы превращаем атмосферу этого кабинета в атмосферу грозы: как бы не было молнии... молния среди стен — молния, поражающая нас в сердце» (см. статью «Круговое Движение» в журнале «Труды и дни»). Мне ответили из Москвы приблизительно следующее: «Автор статьи «Круговое Движение» есть безответственный жеребец!» События оправдали меня*.

имя вершинных заданий, мы зовы зовущих передаем... переплетчику; так в муаровом переплете пред нами лежали «творения»: переплет раздавил зовы жизни.

34

Ницше есть разговор вопиющего Бога с... кретином; он — Бог и «кретин»; отпечатками «странности» говорит «Заратустра»: воображение одухотворяется в нем до... пункта встречи с «шарманкой» возврата. Шарманщик, он говорит:

Wunderlicher Greise,
Soll ich mit dir gehn;
Wirst zu meinen Lieder
Deiner Leier drehn.

Орел духа в нем борется со страшным удавом: змеею возврата; борьба гадины и орла продолжается годы; она — безысходна: соединение гадины и орла есть дракон; в глубине его личности, на пороге грядущей культуры, из недр вырастает дракон: «Я — заснувший дракон».

Сумасшествием, или драконом, предстали пред нами последние веки когда-то огромной культуры; импульс жизни нисходит *во ад* нашей жизни, чтоб нас приподнять до себя; в приподымании жизни прежнего импульса — перелом нашей жизни; «кубический кабинет с тихим часом, таящимся в нем, — гроб и ад: выход в зимнее странствие всей человеческой жизни — вот что знаменует страдание Ницше; он — распят в своем кабинете, куда возвратился из гор с «полпути» (не дойдя до вершины). С ним вместе культура от первого до двадцатого века нарисовала градацию.

Свет, низошедший в Распятого, Павел, Плотин, Августин, Леонардо, двоящийся Фауст, распавшийся в Канта и Ницше (Кант есть кабинеты культуры и Ницше — попытка начать восхождение). Через строй этих личностей (от Августина до Ницше), их всех пронизывая, проходит невидимо скрытый источник, построивший палитру красок, градацию фуг и соборов; вот он запекает из Баха, рыдает в Бетховене; в нашем веке прорылся он вглубь, до источника, скрытого в нас, чтобы вырвался этот плененный источник; и — брызнул на небо; чтоб *полпути*, описавши спираль и отлагаясь то в линии, то в окружности, стало путем — нашим странствием к «Вечери».

Ницше приняли мы; и все *странности* Ницше мы приняли как *бациллы* болезней, точащих наш мозг; мог он быть и *дрожжами* для нас, если б поняли мы, что и круг, и линейность культуры есть ложь; «ворон» времени, «круг» безвременности (или — «шарманщик») суть искусства; искус пытался осилить неистовый «Фридрих»; привил себе яд повторений; не удалась прививка; и — *повторение* Ницше осилило; раздавила его тяжеловесная косность «культуры»: «кубический» кабинет — комфорт, «Кант».

Наше спасение в резвости; резвости этой название — борьба «не на живот, а на смерть»; мы опять подменяем ее суррогатами, тарантеллами рассудочной мысли (происхождение «тарантеллы» — укусы тарантула); кто «тарантул»? Кант, Кант, разумеется!

Современная философия научила нас резвости; в ней *очищенный* разум, или *кантовский* разум (в котором, заметим, от Канта почти ничего не осталось), кидается в пропасти *безбытийного* смысла: летит вверх пятами; и модернист-гносеолог летит вверх пятами — за ним, продолжая держать том почтеннейшей «Критики...Разума» полуоткрытым и читая навыворот: справа налево и снизу наверх. Получается какая-то восточная ерунда: «Амузар оготсич акитирк» (вместо: «Критика чистого разума»).

«Амузар» есть восточное слово.

«Кант был идиот»*, — сказал Ницше; но «идиот» победил «мудреца», завершение кантианства есть теория, обосновывающая «круговое движение» (пусть смеются философы!). Построение фразы «Сознание есть форма формы сознания»* кантианизирует наше воззрение на сознание, преломляясь в философии Ласка (увы, Ласк убит на войне!); модернизм философии — круговое движение, здесь сознание оплодотворяет себя: гермафродитно сознание; гермафродитен «философистик-философутик»* культуры, исшедший из Ласка и Когена; среди компании «снобов, сатиров, эйленшпигелей» современной культуры воистину он занимает в рядах этих чертиков не последнее место, их всех оформляя и ориентируя в «Канте»; при этом он выглядит ни ребенком, ни му-

жем, а развращенным мальчишкою, Ницше отведавшим; мозг его, разбухая, ломает свою черепную коробку, вываливаясь лопастями и протягиваясь во все стороны; туловище атрофируется; новоиспеченный «тарантулик», закружась на ногах (лопастях долей мозга), кидается в стороны скачущих «сатиров» и порхающих «эйленшпигелей» — сынков миллиардеров, коллекционеров и библиографов.

37

В выси мы не отправились, а — скатились к «культуре», из недра которой теперь бьют в нас пушки: безумие гор подменили мы «Кантом» и «Крупном», предварительно (для комфорта) заставив обоих «полотнами» горных ландшафтов.

Переживание подъема в себе подменили мы переживанием *созерцания гор* (или — просто сидением на верандах швейцарских отелей); не на горы взбирались мы: просто пошли в *диораму*, такой *диорамой* оказался театр: *драма Ибсена*; там увидели мы и актера, изображавшего Рубека и — зашагавшего по деревянным подмосткам по... направлению к коленкоровым ледникам, чтобы быть опрокинутым белой лавиной... из... прессованной ваты; перемещение жизни, искание жизни сказалось — разве заменю олеографических декораций — иными, построенными по принципу треугольников, кубов и девяностоградусных, жестикуляционных углов; зашагали театры на этих углах к ледникам; люди в них поприклеились фресками к стенкам театра; так со сцены сошел, забродя среди нас, стилизованный гений культуры; невероятно упрощенный — в неупрощаемом вообще.

Нельзя безнаказанно упрощать человеческий жест; упрощая его в человеке, приходим к звериному жесту; упрощенность в человеке рождает кретина; *кретин* появился на сцене (смотри «Драму Жизни»), и — зверь появился (*негр* пьесы «У жизни в лапах»*); тот негр, что проткнул своим острым штыком (при сраженьи в Эльзасе) профессора базельского университета, занявшего кафедру... Якова Бурхардта!

Не Заратустра вошел в нашу жизнь, а ворвался в нее Страшный Негр (будет день, и — ворвется Китаец); «арлекинадою» обернулся в нас Ницше; и «маска-

радом» войны проливаются в душу культуры Китайцы и Негры.

38

Другая особенность пресловутой реформы *театра* (пересоздание жизни свели мы к театру) в вертящейся сцене: здесь vertige возвращения выявлен круговращением репертуара на сцене; описан им круг: театральное опьянение от стадии легкой *веселости* (отыскание новых форм) перешло к отысканию несуразностей; и — *кретинизма* (явление «Анафемы*», или *Зеленого Змия*, на сцене); последовал сон и за ним пробуждение — *Островский*; пересоздание жизни в нас сценою, подменяя пересозданием *жизни на сцене*, окончилось *сценой* в трактире; вращаясь, довольная сцена пришла от заданий мистерий — к... *мистерии анекдота кулис*; покашло *превращение* сцен, зазевавшийся зритель *вращался* в обратную сторону: от «*Строителя Сольнеса*»* к... увеселениям кабарэ; «*Диониса*» нашел он в шантане: в блистательном *Танго*.

Увы, современная сцена не зацепилась за зрителя, а современная философия не зацепилась за жизнь, превращая замерзшую мысль в хоровод категорий рассудка подобно тому, как ледник превратился на сцене в куски коленкора, лавина — в летящие части перепрессованной ваты.

Вдруг грянули выстрелы там, где была *диорама*; диорамный экран опирался на толстую пушку, которая заплевала гранатой. Культура искусств прозяла дырой.

Разум наш сорвался: возвращение к «*Критике Чистого Разума*» — пастораль над чудовищным кратером; уголь, селитра и сера — полезны, но следует помнить: мешая в себе их, мы... действуем... с порохом; менуэт с философией — взрыв.

39

Мы вступили за Ницше на выси сладчайшего чаянья; и мы видели: Ницше погиб. Не одно ль осталось: начать с того места, где кончил он, — так, как он кончил (погибнуть для ниже лежащего), чтобы кончить, как начал он.

Начал с *мистерии* он; и оттого, что он начал с мистерии, мог говорить он: «Я — благодный вестник... я знаю задачи такой высоты, для которых... недоставало понятий; впервые у меня... существуют надежды»¹

Задания наши — в обнаружении импульса, данного Ницше культуре, и в совлечении с этого импульса завесей: сенсуализма, «научности» «естествознания д-ра Рэ»*, *безразумности*, браковавшей *рассудочно* мысль (Диониса Второго); задания Александрии не поняты, и — упрощен Ренессанс.

Совлекши все это с сознания Фридриха Ницше, мы видим лишь... символы: молча кивают они... пронизающим импульсом; Ницше зовет к голубям и к цветам²; *облаками любви опускаются голуби*³; символы светятся солнцем; и «Civitas Solis» спускается в сердце; и он говорит теперь: «*Слышишь без поисков...*» и — «*как молния всыхивает мысль, с необходимостью... без колебания*»; приподнимается золотая, старинная чаша из «*счастья, где... и... жестокое действует... внутри... избытка света*»⁴.

Словом, мысли теперь словно мыслят себя.

И такие вот мысли суть струи источника импульса Ницше.

40

Состояние оживления и очищения мысли есть нерв «Эннеад»; исходя из проблемы души, восходя к очищению мысли, Плотин проповедует созерцание умственных пейзажей вселенной; преображенно сверкает в нем орфико-пифагорейская школа поэзией мысли, экстазом; здесь линия мысли натянута; и — струна — извлекает свой звук она; далее эта струна, вдруг заплывась, как ясная змейка, бежит живоносным источником; мы, бросаясь с него, пролетаем в ландшафты теорий.

И говорит Рудольф Штейнер об этом же состоянии мысли:

In deinem Denken *leben* Weltgedanken...
In deinem Fühlen *weben* Weltenkräfte
In deinem Willen *wirken* Weltenwesen .

¹ «Ессе Номо».

² «Так говорил Заратустра».

³ Ibidem.

⁴ «Ессе Номо», с. 88.

В таком состоянии сознания к Фридриху Ницше пришел Заратустра.

41

Здесь, под Базелем, вспоминаю текущие мысли мои; и текущие мысли мои переносят меня в Христианию, в Льян*, где с женою мы прожили под лучами норвежских закатов, над фиордом, в уютнейшей комнате, не имевшей четвертой стены; там стеклянная дверь на балкончик, висящий над фиордом, да окна — бросали пространства воды в чересчур освещенную комнату; впечатление, что она — только лодка, не покидало меня; мне казалось: на двух перевязанных лодках из досок устроили пол; на пол бросили столики, кресла; на креслах сидели (с ногами), с утра и до вечера погружаясь то в думы, то — в схемы, пестрящее множество в беспорядке лежащих листов; два окна и стеклянная дверь в нашу комнату наполняли пространствами бирюзового воздуха; и казалось: незамкнутой стороной зачерпнет наша комната бирюзового воздуха, опрокинется (не успеем вскричать); и — очутимся в ясных пространствах.

Норвежским закатам, отряхивающим окрестности, я удивляюсь: спокойная ясность пресуществляет фиорды; дыханием воздуха тянутся дали; висит яснолапое облако; желто-лимонные полосы влаги льются, туманясь; и — гаснут.

Бывало, закутавшись в плащ, прочернев силуэтом высокого капюшона и прыгая с камня на камень, жена опускается к водам: прислушиваться к разговору испуганных струечек, плещущих в камни; и жмурясь от света, следим за медузами; вспыхивает невероятный закат; и — не хочет погаснуть.

Размышления наши, которым отдались мы в Льяне, продолжили линию мысли, чертимую в месяцах; мимо неслись города: Мюнхен, Базель, Фицнау, пооткрывались откуда-то издали галереи, музеи: суровый Грюнвальд, Лука, Кранах, блистающий красками, Дюрер и младший Гольбейн нам бросали невыразимую мысль своей палитры; плакало темной зеленой струей Фирвальдштетское озеро, над которым задумался некогда Вагнер из «Трибшина»; Рудольф Штейнер гремел своим курсом из Мюнхена, Базеля*; острая линия мысли нам рыла колодезь; пронесся и Страсбург: готический стиль «flamboyant»* нас обжег; пролетел Нюрнберг; прошуме-

ли над Штуттгартом сосны в немом Дегерлохе; промчались Кельн и Берлин; приоткрылись «послания» Павла и дивная «Гита» из Гельсингфорса* и Кельна*; из Дрездена поглядела Мадонна; и — вот: Христиания, Льян.

Переменялись места; непеременимый центр оставался — работа над мыслью.

42

Перемещенья сознания нас посещали; и мыслили мысли себя; и в потоках из мысли вставляли потоки из мысли жены моей, Аси; бывала она в существе моих мыслей; и узнавали друг друга друг в друге; и схемами невыразимейших состояний сознания мы проникали друг друга до дна; мыслеобразы Аси мне стали меня посещавшими существами души; и в альбоме у Аси я видел начертанными все мои мыслеобразы: вот — распинаемый голубь из света, и гексаграмма, и крылья без глав, и крылатый кристалл, и орнамент спиралей (биенье эфирного тела), и чаша (иль горло-Грааль), и... я знаю: рисунки лишь символы мысленных ритмов живейшего импульса, перерезавшего нас.

43

Я садился в удобное кресло на малой терраске, висящей над соснами, толщами камня, и — фиордом; сосредоточивал все внимание на мысли, втягивающей в себя мои чувства и импульсы; тело, покрытое ритмами мысли, не слышало косности органов: ясное что-то во мне отлетало чрез череп в огромность, живоперяясь ритмами, как крылами (крылатые образы — ритмы: расположение Ангельских крылей, их форма, число — эвритмично)*; я был многокрылием; прядали искры из глаз, сопрягаясь; пряжею искр мне творились образы: и распинаемый голубь из света, безглавые крылья, крылатый кристалл, завиваясь спиральями, развивались спиральями (как полюбил я орнамент спиралей в альбоме у Аси); однажды сложился мне знак: треугольник из молний, поставленный на светлейший кристалл, рассылающий космосы блеска: и «око» — внутри (этот знак вы увидите в книге у Якова Беме).

Все думы, сжимаясь, образовались во мне, как спираль; уносясь, я буравил пространства стихийного мира;

закинь в этот миг свою голову я — не оттенок лазури я видел бы в небе, а грозный и черный пролом, разрывающий холодом тело, вобравший меня, умирающего в невероятных мучениях; понял бы я, что пролом *в никуда и ничто* есть отверстие правды загробного мира; зажегся бы он мне лазурями, переливаясь светами (сферу лазури я видал в альбоме у Аси), втягивая меня сквозь себя; излетел бы из темени паром, взлетающим с шумом в отверстие самоварной трубы; стал бы *сферой* я, многоочито глядящей в пункт середине; и шупая пункт, ощущал бы, как холод, дрожащую кожу; и тело мое мне бы было как косточка сочного персика; я — без кожи, разлитый во всем, ощутил бы себя зодиаком.

(Зодиакальные схемы в альбоме у Аси меня убеждали, что наша работа вела нас единым путем.)

В звездоглазые существа я распался бы: был бы во мне звучный рой; был бы духом я звездно-пчелиного роя; мои золотистые пчелки слетелись бы в пункт, расширяемый куполом тельного храма (иль улея); знал бы, влетая я всем роем в отверстие купола (или в отверстие темени) — знал: вот мысли мои перестают себя мыслить; и — *медитация* кончена.

Вновь возникала терраса с верхушкой сосны; поворачивал голову к Асе и видел ее: точно струночка в беленьком платице с блесками глаз, разрывающими все лицо и льющими ясность здоровья на весь ее облик, — смеялась мне радостно; взявшись за руки, мы шли на прогулку; вот, жмурясь от света и прыгая с камня на камень, сбегая к фиорду: глядеться в плескание струй, любоваться медузами.

Роями сквозных звездо-пчел мы сливались в одно звездо-пчелие, переносясь в сферу мысли; и — разлетались вновь к... куполам наших тельных, оставленных храмов; мы знали, что призваны поработать над храмами, вырезая работою мысли из дерева чувственных импульсов великолепные капители канонов сознательной жизни; я знаю, что Ася, бывая во храме моем, надо мною работала тяжеловеснейшим молотком и стамескою: вырезала в моем существе те страннейшие формы *воспоминаний о дорожденной стране*, из которых сложился впоследствии «*Котик Летаев*».

Мы потом заработали в Дорнахе над деревянными формами пляшущих *архитравов* и гигантских *порталов Иоаннова здания*; вооруженный стамескою, срезая душистые стружки тяжелого, американского дуба, отчетливо пахнущие то миндалем, а то яблоком (от присутствия

в дереве ароматичных бензольных эфиров), узнал я в градации граней, слагающих формы, градации мысленных ритмов; страну живомыслия: в ней побывали мы с Асей, работая в Льяне над мыслью; и купол «Иоаннова Здания» стал для меня символом купола *феоретических* путешествий моих, оплотнения мыслелетов, слагающих здание новой культуры.

Культура и есть кристаллизация живых ритмов парений — себя замысляющей мысли; арабески, спирали ее оплотневают впоследствии только простейшими формами круговых, прямолинейных движений.

И возникают теории линий культуры; и возникают теории ее плоских кругов.

Но в источнике мысли нет схем, есть живые, ясные арабески; *спираль* есть простейшая линия мыслелета; но в рассудочной мысли нет вовсе теорий спирально растущих культур; теория перевоплощения первоначально положенной мысли в теориях культур-трегеров разлагается на теорию эволюции и теорию догмата.

44 ·

Вечная смена *мгновений* и жизнь *во мгновении* — есть *линия* эволюций; и философия «мига» протянута линией в ней; декадент, проповедник мгновения, защищается в сущности... Гербертом Спенсером.

Круг отрицает мгновение; философия *линий*, себя укусивших за хвост, — *догматизм*: эволюция свернута внутри круга из мысли; и в догмате бегает вечное возвращение миггов; в движении вперед не имеет плода; под луною нет нового.

Правда *спирали* соединяет *круг* с *линией*. Соединение трех движений — в умении управлять всеми способами передвигать свои мысли; культура, которую чаем, дана в двух проекциях: в параллелях из труб, закоптивших нам небо, в кругах государственных горизонтов, сжимающих творчество.

Ареопагит нарисовал три движения мысли*: *прямое*, ведущее нас к сверхчувственной мысли, *спиральное* и *круговое*; последнее, завершаясь экстазами, сковано в догматы.

Эти колеса из мысли не суть аллегии: образы ритмов; чинов иерархической жизни отцы называли «умами»: «Сего ради и в нашем священническом предании первые *умы* называются... светодательными силами»¹.

¹Дионисий Ареопагит. «О Небесной Иерархии». Издание 1786 года, с. 57.

Говорит Рудольф Штейнер: «По отношению к существам... которые достигают ступени бытия уже в духовном мире... у человека бывает такое чувство, что эти существа состоят всецело из субстанции мысли... что существа... живут... в ткани мысли... И это их мысле-бытие... действует обратно на мир. Мысли, которые суть существа, ведут беседу с другими мыслями, которые суть также существа»¹.

Образование ритмов, колес, есть попытка представить сверхчувственность мысли в материи чувств; «образования у людей духовно опытных носят наименования колес (чакрам), или также — «цветов лотоса». Они называются так по... сходству с колесами и цветами... Когда... ученик начинает... свои упражнения, то... они начинают вращаться². «Надлежит... рассмотреть, что суть... колеса... Можно... истолковывать описание *умных колес*»³... и т. д. «И вот... по одному колесу перед четырьмя лицами их... и по виду их, и по устройству их казалось, будто колесо находится в колесе... А ободья их... ободья их у всех четырех вокруг полны были глаз»⁴.

И вспыхнула, и осветилась мгла:
Все — вспомнилось... Не поднялось вопроса:
В какие-то кипящие колеса
*Душа моя, расплавясь, протекла.**

45

Сказанное в вечных книгах есть правда и жизнь; и потому-то все вечные книги — не книги, а сваянные созданы из искр; самый видимый мир — только сердце какого-то существа, брошенного от вселенной к вселенной.

Книга есть существо; пересекая трехмерность, четвертое измерение книги и образует куб книги, или — книжечку *in octavo*; страница есть плоскость; строка — это линия.

В чтении производим движение: мы проводим по линии строчку; перенося строку, мы почти образуем движением глаз полный круг; присоединяя к странице

¹Рудольф Штейнер. «Порог духовного мира». Стр. 87. Изд-во «Духовное Знание». 1917 год.

²Рудольф Штейнер. «Путь Посвящения».

³Дионисий Ареопагит. Указ. соч., с. 105.

⁴Книга пророка Иезекииля. Гл. I.

страницу, мы чертим спирали, правдивая книга — спиральна; в ней вечная перемена бессменно лежащего; правда — *перевоплощение* неизменного в ней.

Если бы линия эволюции осуществляла бы жизнь, книг бы не было: пока пишешь, уж все изменилось в тебе. Если в мире господствует круг, то до создания мира уж созданы книги; писать было бы нечего; все написанное бы имело вид плоскости: плоскость есть круг. Лишь в спирали возможности книги — в *перевоплощении* однажды написанной книги: Судеб.

46

Душа времени — есть единство себя сознающего центра; тот центр — наше «я»; душа строк есть единство себя строящей мысли (мысль наша в нас строится). Строки — первые в мысли телесности; они — нервное волокно, облекающее электрический ток мозгового удара; в ударах — пульсация строк; строки бьют по предметам; и тело мелькающих строк есть страница, она оплетает все строки (из соединительной ткани построены кости). Вся сумма страниц — толщина мускулов; и заглавный лист — кожа. Так книжечка есть последнее облечение плотью живого создания и проекция в три измерения четырехмерного существа.

Книга — распятый ради нас в косный хаос материи светлый Архангел.

Но книг не читают...

Читайте и слушайте: вот удар первоздания; причаститесь архангельской мысли; ведь в книге — вещает народ; точно станете им, расширяясь к родине: на аршин от себя во все стороны ощутите вы странные пульсы, они нарисуют ваш контур, переливающийся золотыми и синими искрами во все стороны; вы ощутите: уходите в землю, под землю — сквозь землю; и вы ощутите: уходите, вырастая сквозь небо, и искры небесного свода, пульсируя, лягут на грудь; ваше небо с землей внутри существа вашей жизни: обнимает их действительно мысль.

Кто там стал — непомерный, огромный, сияющий? Вы — вне себя: у себя Самого.

Обыденная мысль — крепкокостный скелет первой солнечной мысли, которая перекинула обыденное чувство чрез голову мысли: чувство — чувство пространства; пространство же — мускулы солнечного создания;

воля теперь перекинута ввысь через мускулы чувств, ибо воля есть — время; времена же — лишь нервы существ нашей мысли; струя крови вселенной — она.

Вы теперь — только солнце, которое озарило страницу; то солнце, которое вписано в вас: от груди и до темени.

Вы за чтением книг — вне себя — у себя самого.

47

И потому-то слова о «колесах», «кругах», «пентаграммах», «спиралях» и «линиях» мысли — слова об огромнейшей правде существ, обитающей даже в схемах рассудочной мысли; когда оживите ее, то вы скажете со Штейнером: «Существа... живут в ткани мысли... Существа... состоят... из субстанции... мысли... » И сообщения мысли разыгрываются вечно подлинной жизнью: миры образов — оплотнения безобразной мысли, а предметы действительности — оплотнения фантазии; если мысль — чистый воздух, то образ есть облако, образованное от сгущения воздуха в водяной пар; и потому-то фантазия есть сгущение воздуха мысли во влагу; природа, обставшая нас, — кристаллизация влаги фантазии; не по образу и подобию нас обстающей природы подымается в нас мир фантазии, а по образу и подобию сгущаемой мысли; и оттого вдохновение — творчество мира.

Прав Ницше: «Инстинкт ритмических отношений... есть почти мера для силы вдохновения... Все происходит в высшей степени произвольно, но как бы в потоке... Силы, божественность... произвольность... Символа есть самое замечательное... Действительно, кажется... будто вещи приходят и предлагают себя»¹. Это — «символы» Ницше. Они суть сложение первых зачатков грядущей природы в природе фантазии; и из символов выпадает впоследствии мир; существо символизма — строительство мира; культура поэтому символична всегда.

Кризисы современной культуры — в смешении цивилизации и культуры; цивилизация — выделка из природно нам данного; то, что некогда оплотнело, что стало, застыло, становится в цивилизации производственным потреблением (так из стали мы можем искусствен-

¹«Ессе homo», с. 89.

но приготовить ножи); образование материи стали из образа, в нас нисходящего свыше из мысли, — культура; цивилизация — эволютивна всегда; инволютивна культура; в культуре из мысле-существ, из страны жизни мысли вливается в душу нам нечто, что там оживает, как образ, который когда-нибудь выпадает, явной природою; образ есть символ; он — мысленен, то есть *жив*; мысль есть солнце живое, сияющее многообразием блесков, лучей, иль... «умов», по выражению Ареопагита: они — существа иерархической жизни: Архангелы, Ангелы, Власти, Начала, Господства, Престолы*, все образы в нас (иль — культуры) суть плоти их жизни; природные образы суть волосы, вырастающие на чувственном теле.

48

Напоминают мне Ангела лилия, ирис и месяц; Архангела — пламя, меч, мак; а Начало передо мною вращается в голубой хризантеме; для Сил цветный образ есть белая роза; Дух Мудрости — Голубой Колокольчик.

«Есть ли же кому покажутся сии, впрочем, священные сложения толикого приятия достойными, что уже и простые вещи, сами по себе нам неведомые и невидимые, ими означаемые... тот да ведает, что оные... совершенно отличны от них»¹.

Символы формируют природу души, чтобы некогда формировать через душу иную природу: материки, на которых мы будем ходить, будут водными; после — воздушными; культуры, отжившие в нас, разлагаются в мир природных предметов и мир отвлеченных понятий; последний, извне налагаясь на первый, преобразует его в мир изделий; культура — фантазийна, а фантазия — мысленна; цивилизация — фабрична всегда.

Символ сущего — круг; воплощение сущего во время теперь — невозможно: цивилизация — линия; в ней сужается кругозор: наша жизнь — одномерна; в культуре, которую ждем, мы увидим соединение *линий с кругами в спираль символизма*.

49

Линия — смена мгновений и жизнь во мгновении: правда покоится только в последнем мгновении; но

¹Дионисий Ареопагит. «О Неб. Иер.», с. 16.

оно — совокупность пережитого во времени; мы в последнем мгновении ощущаем всю линию времени, кажется нам, что мы стали над временем: едем на времени; все безвременности в миге — иллюзия: ощущение быстроты не есть Вечность.

«Эволюция» есть изделие многих почтеннейших лбов; культ мгновения — есть изделие головы декадента; сомнение в сторону лбов: «Неужели почтенная философия Герберта Спенсера вырождается в декадентство?» И — в сторону декадентов: они утонули в почтеннейшем Спенсере; эволюционная философия породила кубизм, футуризм, где последние миги искусств — только хаосы первого мига (доисторических криков); миг выплюнулся полной окружностью; линия описала лишь круг.

В том закон эволюции, что она, прогрессируя, отклоняется неизменно от линии... влево, и обращает прогрессы в регресс; эволюция переходит лишь в вечное возвращение мига: прямая в ней — линия круга, которого радиус — бесконечность; окружность есть догмат.

И философия эволюции разрывается в догматизм.

50

Мгновение отрицаемо кругом: пережитое — лишь малый отрезок пути; переживание было бы правдой в том случае лишь, если бы сущие и грядущие миги в нем были *à implicite*; их совокупность, вернувши к истоку, не изливалась бы в линию (вечное — вневременно: оно — в неподвижности); мысль — неподвижна; и неподвижность ее — догматизм.

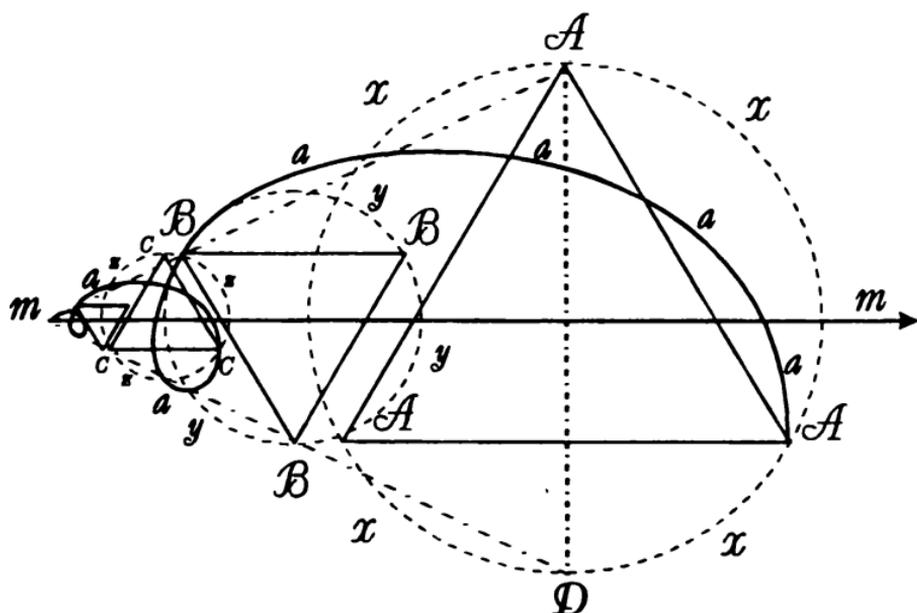
Многообразие догматических истин во времени нарисовало в столетиях *линию эволюции (догматов)*.

«Миг» эволюции раздувается из лягушки в корову: Коген есть лопнувший Спенсер; со Спенсером, лопнувшим в Канта, должны так же лопнуть в каноников творчества все футуристы. Футуристическая культура искусств есть канон.

Поэтому: есть в классицизме кусок футуризма; бессюжетность встречается в линиях, из которых сложил рафаэлевский гений огромный сюжет.

Знаю линию «лопнувших» модернистов, кубистов: одни из них лопнули просто; другие долопались до... законченной формы канона: «каноны» суть догматы.

Вид спирали с левой стороны конуса (в перспективе)



ААА, *ВВВ*, *ССС* — треугольники догматических систем, разнообразно поставленные в разном сечении времени (развернут в плоскость чертежа).

m — воображаемая линия эволюции;

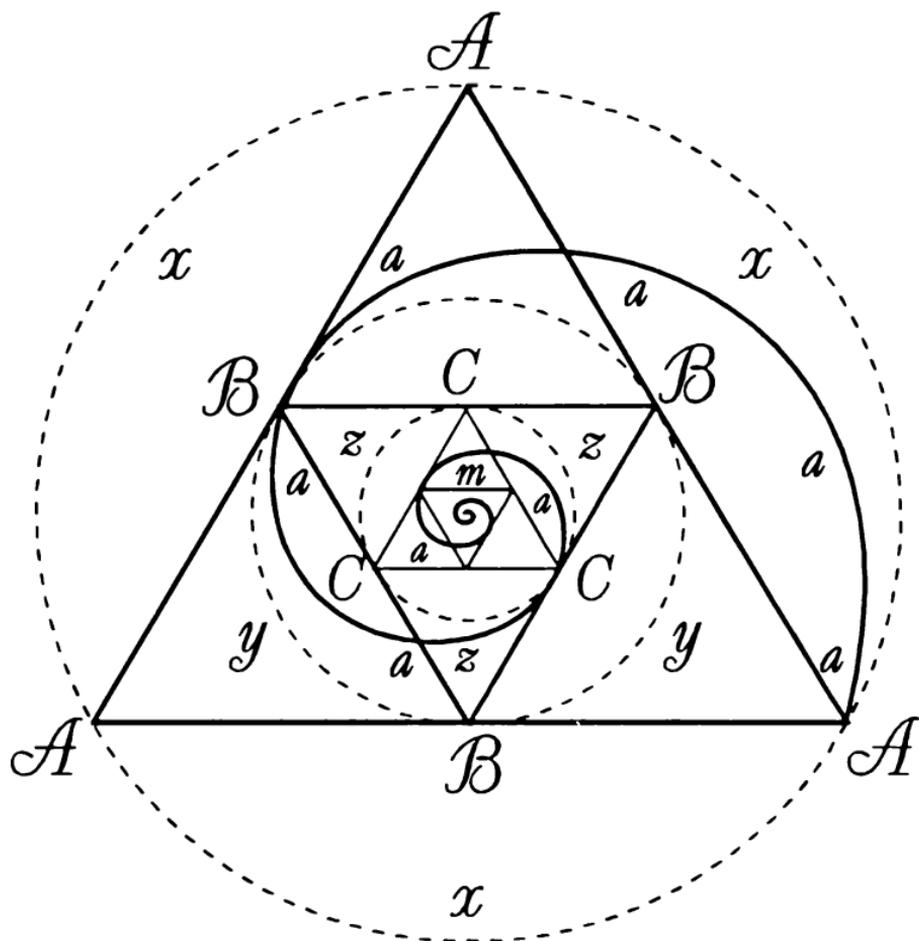
ra — проекция точки эволюции (миг);

mА, *mВ* — ангиномия, раскрывающаяся в эволюции (линия образования конуса вращения спирали);

mА, *mD* — перспективная обводящая линия конуса вращения спирали.



Вид спирали в плоскости конуса вращения



- a — линия спирали;
 m, A, D — проекция конуса вращения спирали;
 z, y, x — проекция несуществующих кругов, развернутых в плоскость чертежа.

Идеал футуриста — не форма, а прихоти неврастеничного «мига», а идеал канониста есть форма (Венера Милосская); от «мигов» свободна ли форма? Бесформенна ль прихоть?

Воистину форма ее — точка в круге из догмата.

Философия догматизма твердит про отсутствие смысла во времени; эволюция предполагает и время и *линию* времени; в *круге* же — времени нет; но увы: в утверждении отсутствия времени кроется «психологический» миг — сей плебей философии; в определенный период истории философии стала она, философия, вне законов истории; историческая незаконность ее исторически узаконена; действие, ей разрешенное, — *уничтоженье себя самое*.

И она — «психология», миг, нервный тик, содрогание, агония, и... трупность; весь новейший логизм — психология трупности.

Догмат не догмат уже, раз он «*есть*»; и раз есть «*есть*» догмата; в этом есть — в нем самом бьющий миг, так что догмат — не *круг*, а — круг с точкою. Что связует круг с точкой? Спираль.

51

Зарождается в точке она: расширяется кругообразною линией, оббегающей линию оси (прямую); спираль — круголиния; в ней эволюция, как и догмат, — проекции конуса обращенья на плоскостях, перпендикулярно поставленных; первая — есть треугольник: не линия, а две линии разбегаются книзу и кверху; обычная эволюционная линия (ось) — не дана; дан расщеп этой оси: растущее противоречие в нем; мы видим отчетливо треугольник; не видим отчетливо конуса; и не видим мы линии; воображается, проведенная ось есть прямая; так нет эволюции в обыкновенном раскрытии этого *темного* термина; есть примышление, ограниченно допустимое лишь.

Созерцая движенье спирали с другой проводимой проекции, видим мы круг и точку; сжимается линия эволюции в ней (философия Спенсера в афоризм декадента о правде мгновенья); а ее оббегающий круг никогда не закончен (спираль не смыкаема в круг): догматический круг есть неправда; неправы догматики, сжавшие время *в систему*.

Символ есть измерение догмата: *третье* его, глубина; ибо в символе догмат — не круг, а — спиралью построенный конус вращения; линия эволюции в конусе *догмато-символа* есть из единственной первоположенной точки растущая плоскость кругов и фигур, в круги вписанных (например, треугольников с вырастающими сторонами *ССС*, *ВВВ*, *ААА*); все точки всех линий фигур и окружностей, перетекая во времени, пухнут; в первоначальной вершине растущего конуса — соединение мига и Вечности; свет наполняет весь конус; и гонит, и ширит, вращаясь, бегущий, растущий, вскрываемый догмат в перевоплощениях времени.

Символизм — глубина догматизма; и — рост догматических истин; но опрокинутый в догматизм, уплощается он; опрокинутый в эволюцию — узится; и становится линией. Догматы, из которых иссякло линейное время, — «круги ширины»; но все плоское ширится; и «*синтетизм*» догматических философий есть плоская ширина; а философия эволюции — узость дурной бесконечности; пересечение догматов — линия; споры философов, пересекая круги догматических истин, обрушили догматы философии прошлых веков в эволюционную линию философии Спенсера; она — пыль догматических истин, раздробленных в атомы афоризмов о миге: софизм декадента — венец ее.

В символе — нарастание догмата в линии времени (из Δ «*ССС*» вырастают: Δ «*ВВВ*», «*ААА*» и т. д.). Подлинный догмат о догматическом росте (иль догмато-символ) — коничен; его эволюция пишет спирали; спирально закручены линии всех треугольников; а треугольник сечения в разнообразных сечениях разнообразно поставлен.

Мгновение догмата — пульс поворотов, где нет возвращения; догматы возвращения в догматах символизма, вращаясь, бегут: перевоплощение однажды положенной правды в них видим, растущей из точки до конуса; точка же есть человек; круг есть он же; и он же есть точка в окружности; но окружность, иль шар, — это «мир»; мир и «я», я и «мир» *суть единое* в символическом догмате: то же гласит нам наука о духе.

И в нас треугольники вписаны: в главу, в сердце и в руку — углами; мы носим, мы движем, меняем их ритмы в себе; чувство, воля и ум, превращаясь и обротясь друг вокруг друга, нам множит способности.

Два искажения символизма встречаются: в *люциферическом* искусстве философского догматизма, в *ариманической* эволюции; дважды в себе мы должны ложь распять, чтоб иметь два видения: распятого Аримана и Люцифера*.

Таковы два видения до «Видения» на пути в наш Дамаск. Первое у нас было; второе — является; третье — придет.

Дионисизм чистой мысли не понят был Ницше; Александрия не понята; и легкомысленно взят Ренессанс.

Совлекая все это с сознания Ницше, вскрываем мы символы, о которых им сказано: *молча они нам кивают без слов*; чем же символы молча кивают? светлеющим импульсом; Ницше зовет к голубям и к цветам; опускаются голуби Духа трепещущей тучей любви; эти символы светятся солнцем: и — солнечный город спускается в сердце.

Наш отказ от Видения на пути в наш Дамаск — углубляет Видение, вставшее в сердце. Сознание Ницше отделено безымянностью в нем поющего импульса; в странствии, не озаренном никак, восходило для Ницше полночное солнце мгновениями; его песня — гимн к солнцу Франциска:

Ich schließ, ich schließ
 Aus tiefen Traum bin ich erwacht...
 Die, Nacht, ist tief
 Und tiefer als der Tag gedacht.
 Tief ist ihr Weh...
 Lust tiefer noch als Nerzenleid.
 Wer spricht vergeh?
 Doch alle Lust will Ewigkeit*.

И воистину: вечности радости — радость о вечности; здесь соплетается Ницшева песня с всерадостным гимном Франциска.

И да: Заратустрово солнце разорвано; тайна его — что оно есть завеса над Ликом, над Именем; Свет же единственный — оку не виден (видна лишь поверхность свечения); Солнце — завеса на лице живом.

Этот Лик был отвержен решительно всей современной культурой; данный извне всем развитием жизни церковной Европы, не пропечатался в сокровеннейшем человеческом импульсе; он, безмянно струясь, пробиваясь в сознание индивидуальных носителей импульса, бурно отверг все печати церковного лика: в видении Павла, который не видел Христа; потом тот же импульс отбросил в лице Августина душевно-духовные представления о лике VI столетия, очертивши нежданные русла свои в *над-духовной* обители, бывшей закрытой; туда излилась сила мысли: все лики, все образы, все иконы, все культы разбила, струясь, философия нового времени, изливаясь безобразной музыкой из русла форм религии; но и она — «окаркасилась», призастыла в рассудочность; так возникал восемнадцатый век; так протекал девятнадцатый; Ницше, отвергнув «каркасы», отверг и «иконы»; идоложертвенной плоти не принял, кидаясь в чистейшие ритмы своих безмянных надежд; и — грохочущим солнцем, палящим из центра души, показал нам мерцающий просветень новой культуры.

Второй Заратустра его — провозвестник второго, сердечного солнца; проглядные ясности вымерцают из солнечных слов *Заратустры второго*; но солнце его — полночно; он может сказать о себе:

В себе самом разъятый,
 Как мглой небытия, —
 В себе самом распятый
 Светлею светом «Я».
 В пустынном, темном мире
 Рука моя растет:
 В бессолнечные шири
 «Я» солнечно простерт.*

Он «узнал о Я» — Солнца второго; второе пришествие «Я» (в нашем «я») провозгласил он пришествием в наше «я» Полночного Солнца. Но оформляя то знание учением о сверхчеловеке, — ошибся; не вырешил он, что он ждет «Человека» в себе — впереди себя: там — в миголете грядущих времен; но его время — круг; так: стоящий в вершине вращается в круге: *всегда возвращается*.

Не опознал: колесо миголета — внутри человека; оно — только прорези умных сердечных колес: и стоящее в точке («я» в «я») есть оясненный лик круга Солнца; и лик, как бы там ни назвать этот лик —

человеком воистину, сверхчеловеком, иль Богом, — есть «я»; оно — «я» всего мира и «я» человека; явление связи двух «я» есть Христос.

В Заратустре — предощущение восходящего Солнца: но солнце — бутон неразвернутой Розы: Христа или «я»; время бегаёт кругом; во времени все Заратустры (*второй*, как и *первый*) предвестники. Так нам пропели лучи Заратустры: пришествием света.

Второе пришествие — есть!

В раскрытии брезжащей тайны — загадка культуры; и здесь — разрывание всех пластов, оковавших ее; она строилась преждевременным оплотнением живоносного импульса; оплотневал импульс жизни «видения» Павла в церковной догматике, по отношению к которой, конечно же, Августин — протестант; оплотневал Августин протончением схоластической мысли; оседали кристаллы ее плотным камнем соборов, а импульсы жизни текли из соборов журчащими струями Баха; оплотневал самый Бах в разработанных музыкальных канонах, а импульсы жизни, сочась из искусства в кровь сердца, вскипали как «бунт» против всех; оплотнел самый «бунт»; круговое движение Ницшева времени вырвалось из бунтарского постаменты, из статуи Сверхчеловека-Антихриста: несказаннейшей, безымяннейшей нежностью: —

— Импульсом Сердца.

Новое имя («бунтарство» бунтарства, «я» самого «я») есть Христос.

So finde im Niedergang
Und im des todes Nacht, —
Der Schöpfung neuen Anfang
Des Morgens junge Macht¹.

56

Догматы нашей культуры перевоплощались в человечестве, свертываясь по спирали в единую точку; и точка та — «я»; «я» — свободное «я» — есть вершина громадного конуса; от основания (круга) к вершине (блистающей точке) бежала спираль; если круг — «зодиак», опоясавший человечество первого века, то точка есмь «я» (человек, проживающий ныне: в двадцатом столетии); если же повернуть конус времени — линия (или спираль) в этом новом сечении исчезает; мы видим *круг с точкою посередине его*; точка — «я», находящееся в

¹Так в нисхождении и в мертвой ночи найди творенье нового начала и утра молодую мощь.

1915 году в старом Базеле; круг — это догматы первого века; а катастрофа культуры — в естественном перемещении зрения перпендикулярно к истории; кажется, что спираль, пробегающая от громадного круга до маленькой точки, до «я» (на протяжении двадцати веков), совершается в тот же момент: круг пришествия (догмат) и «я» (иль *пришедший*) таинственно связаны; тайна пришествия есть: пришествия «я» (совершенно свободное)... в Базель.

Если бы человек попытался себя пережить, как пришедшего, и если бы всю историю девятнадцати с лишним столетий рассматривал он, как сниманье печатей, разоблачающих миссию «я» (моего), переживающего, здесь, в Базеле, мировую Голгофу, то — ему бы открылось все то, что из недра сознания Ницше исторгло безумнейший крик: «Ессе homo» сначала; следствие «Ессе homo» — последняя подпись безумного Ницше, гласящая, это он есть Распятый... (Дионис).

Но в этот же миг сознается обратное: «я», разрываясь в себе, распинаясь в себе, посередине себя наблюдает огромную ночь; посередине ее стоит Солнце; но Самое Солнце — Круг Солнца — есть Лик, восходящий во мне: «я», всходящее в «я», отделимо от «я» безысходной далью («я — путь и стремление к дальнему»); дальнее приближается в страшной работе преодоления Сознания; я несу в себе целое Солнца, но «я» не есмь «Солнце», и если бы мне графически выразить отношение «точки» («я» личное) к Солнцу во мне, мне бы следовало нарисовать вдалеке от вершины истории двадцати веков (конуса) — круг; и — провести к нему линию; получился бы конус, обратно поставленный; «точка», мгновение, или «я», пребывающий в Базеле, понял бы, что «я» в будущем только могу стать воистину солнцем, которое Ницше увидел впервые, как прорезь возможности; следующий момент после Ницше — перемещение перспективы сознания, перпендикулярное к Ницшеву взгляду на «я», но обратное взгляду истории: солнце близится; станет поверхностью жизни оно, может быть, через двадцать столетий.

Второе пришествие — пресуществление в Христе всей планеты и «я», обитающих в Базеле, в Петербурге, в Саратове, совершится воистину.

Знание это теперь — *математика новой души*: в *математике этой духовной науки* загадана нам и культура грядущего.

Ныне стоим в самой точке перекрещения конусов: в Ницше; чрез бунт его, чрез его отрицание, чрез узнание тайны свободного, звездного «я» — все пройдут, как чрез ушко той иглы, которая ныне историю перерезала надвое: по одну сторону стоят крики «Несчастнейшего» Киркегора и «Единственного» Макса Штирнера; в центре — «распятый Дионис» (эзотерическое название Ницше: он так себя назвал).

57

Относил я цветы на могилу покойного Фридриха Ницше: то было под Лейпцигом; помню: припал на мгновение к плите, лобызая ее; и — почувствовал явственно: конус истории отвалился таинственно вдруг от меня; мне казалось явственно, что событие путешествия нашего к праху почившего Ницше — событие неизмеримой, космической важности, и что я, преклоняясь к могиле, стою на вершине чудовищной исторической башни, которая — рухнула, отделилась от ног, так что я в пустоте — говорю: «Ессе Номо».

И я — «Ессе Номо».

Так мне показалось. И мне показалось еще: невероятное Солнце слетает в меня!

Переживания на могиле у Ницше во мне отразились странной болезнью... продолжились — в Базеле; часто казалось: я — распятый; так бродил над зелеными, быстротекущими струями Рейна; вонзались тернии в чело века, которое возносил я над Рейном; казалось, что гибель культуры носил я в себе; странно: тернии жизни моей обнаружили в Дорнахе мне.

Злобно каркнула здесь" мне ворона.

Здесь — в Базеле, в Дорнахе — я подолгу смотрю на оранжево-красную черепицу домов; и — меня окружают, как Ницше, кретины; здесь предан сожжению прах Моргенштерна. Отсюда я слушаю разговоры пушек в Эльзасе; переживаю здесь гибель культуры; встречаю рождение новой; и — созерцаю два купола ясного здания.

Базель-Дорнах — Москва.

1912 — 16 — 18 год.



Евгений Трубецкой

* * *

ФИЛОСОФИЯ
НИЦШЕ

(КРИТИЧЕСКИЙ ОЧЕРК)

*

ПРЕДИСЛОВИЕ

Предлагаемый труд, как видно из самого его заглавия, представляет собой не историческое исследование, а «критический очерк». Я не задавался вопросом о происхождении философии Ницше, моя задача заключалась единственно в том, чтобы выяснить, *что дает нам эта философия*. Ограничив таким образом мою тему, я оставил в стороне как биографический элемент, так и вопрос об отношении Ницше к многочисленным его предшественникам. Равным образом я считаю необходимым заранее отстранить упрек в неполноте библиографических указаний. Моя книга несомненно выиграла бы в том случае, если бы она заключала в себе подробную оценку критических суждений о Ницше, высказанных в обширной современной литературе о нем. Но в таком случае она разрослась бы в обширное исследование и уже не соответствовала бы своему скромному заглавию «очерк».

Кн. Евгений Трубецкой

ФИЛОСОФИЯ НИЦШЕ

«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 готовой, 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 приходится 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»¹.

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 нынешнего человека, с которым я роковым образом связан как современник. Нынешний человек! Я задыхаюсь от его нечистого дыхания»². 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, соци-

¹Jenseits von Gut und Böse, § 282, B. VII, 264 (изд. 1899г.).

²Der Wille zur Macht, § 38, B. VIII, 263.

альных и этических, против современной науки и искусства. «Моя философия, — говорит он, — заключает в себе победоносную мысль, которая должна погубить всякий другой образ мыслей»¹. Это прежде всего разрушительная критика, которая не хочет оставить камня на камне в здании современной культуры.

В своем отрицательном отношении к действительности Ницше не ограничивается одной современностью. Заявляя себя во всех отношениях «несвоевременным человеком», он относится со сравнительной терпимостью к временам прошедшим; но и эта терпимость дается ему ценою усилий над собой: история человечества для него — история душевных болезней, и самые занятия историей он сравнивает со странствованием в доме умалишенных². 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 него³.

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»⁴, он видит задачу своей мысли в том, чтобы «преодолеть вселенную»⁵.

Этим отрицанием не исчерпывается философия Ницше: отрицание составляет лишь одну сторону, одну из тенденций его мысли. Отрицать действительность возможно только с точки зрения какого-либо положительного идеала, который противопоставляется 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, может быть, еще не видим и не знаем»⁶. Ниспровергая «идолов» современного человечества

¹Der Wille zur Macht, § 375, B. XV, 403.

²Ibid., § 38, B. VIII, 263.

³Zur Genealogie der Moral, § 12, B. VII, 325.

⁴Also sprach Zarathustra, B.VI, 13.

⁵Jenseits von Gut und Böse, § 227, B. VII, 182.

⁶Die fröhliche Wissenschaft, § 307, B.V, 236.

и «разрушая его капища», философ хочет на развалинах «воздвигнуть новую святыню»¹. 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 необычностью 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»². 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 того, 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 отвеять в них зерно от мякины: ценности мнимые, призрачные, не выдержат философской критики и упадут; то же, что есть в современной философской мысли действительно ценного, получит для нас более глубокое и прочное обоснование.

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 предчувст-

¹Zur Genealogie der Moral, § 24, B.VII, 394.

²Die fröhliche Wissenschaft, § 156, B.V, 182.

вие 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 страдания¹.

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

Мирозерцание 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)².

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

¹Die fröhliche Wissenschaft, § 316, B.V, 241.

²Об этом делении на периоды ср. Riehl. Friedrich Nietzsche, der Künstler und der Denker. Vaihinger. Nietzsche als Philosoph, с. 44 и след. Peter Gast. Einführung in den Gedankengang von «Also sprach Zarathustra», Nietzsche, B.VI, 486.

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» (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 романтикой; 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 носитя идеал личности, возвысившейся над противоположностью добра и зла, «свободно и бесстрашно парящей над людьми, нравами, законами и обычными оценками вещей»¹; 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 периода Ницше, в его «Происхождении трагедии» и в «Несвоевременных размышлениях»². «Заратустризм» представляет

¹Menschliches, Allzumenschliches, § 34, B.II, 51.

²Nietzsche, B.VI, 489.

собой 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 Рила, он признавал «жизнь для познания» проявлением ложного аскетизма¹. 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 само понимание жизни как «эксперимента познающего» выражено Ницше в его «Радостной науке», т.е. как раз в произведении, относимом обыкновенно к третьему периоду его деятельности². Далее, само 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 противоположных 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 воздержаться от всяких суждений³. В этой же книге бессилие человеческого разума объясняется тем, что он является орудием нашей воли, наших страстей. Отсюда 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 фило-

¹Nitzsche, B.VI, с. 67 — 69.

²Die fröhliche Wissenschaft, § 324, B.V, 245; § 110, с. 151.

³Menschliches, Allzumenschliches, § 31,32, B.II, 48 — 49.

софии Ницше на три периода обуславливает между прочим некоторые курьезы в изложении тех исследователей, которые придерживаются этого деления. Так, например, Файгингер относит книгу «Утренняя заря» только «отчасти» ко второму периоду развития нашего философа¹!

На основании вышеизложенных соображений мне кажется, что в творчестве Ницше следует различать не три, а только два ясно очерченных периода, причем 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 бессцельность своего существования².

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 он признает ценным только то, что Шопенгауэр мог бы назвать своим³. То влияние, какое имел на него Шопенгауэр, обуславливается, по словам Ницше, тремя

¹Menschliches, Allzumenschliches, §31, 32, B.II, с. 49.

²Der Wille zur Macht, §460, B.XV, 469.

³Ibid., B.IX, 369.

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 природа¹.

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

Искание смысла жизни было изначально основным стремлением Ницше и руководящим мотивом его философствования. Уже самый факт такого искания воздвигает целую пропасть между философом и прочими людьми, осуждает его на одиночество и отшельничество. Среди людей, говорит он, необычны вопросы о том, «для чего я живу, какой урок дает мне жизнь, каким образом я стал тем, что я есмь, и почему я страдаю от жизни». В жизни все направлено к тому, чтобы отвлечь человека от этой важнейшей задачи в область будничных, повседневных интересов. На вопрос о том, «зачем я живу», большинство людей не обинюясь 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 прийти в себя². Исключения из общего правила не составляют и те, кому по самому свойству их

¹Schopenhauer als Erzieher, B.I, 402.

²Ibid., B.I, 430 — 431.

деятельности следовало бы быть носителями высшего культурного идеала, — ученые. Ученые наших дней представляют собой странное, парадоксальное явление. Их алчность в накоплении знаний беспредельна; она не даст 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 суестливая 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?*¹

Для философа такое самоусыпление сознания представляется невыносимым. Он хочет проследить жизнь в ее источнике и в ее стремлении. Но это значит для него — страдать от жизни. В мире становящемся, в потоке непрерывно меняющихся явлений все пусто, обманчиво и плоско, все достойно нашего презрения. Разгадка той тайны, которую стремится познать философ, лежит не в этой области изменчивого и движущегося, а *в бытии вечном, непреходящем, не могущем быть иначе*².

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 сызнова³.

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*». Поэтому человек правдивый сознает смысл своей деятельности как *смысл метафизический, который находит себе*

¹David Strauss. Der Bekenner und der Schriftsteller. B.I, 229 — 231.

²Schopenhauer als Erzieher. B.I, 430 — 431.

³Ibid.

объяснение в законах высшей жизни. Здесь философское созерцание уже перестает быть отрицанием и обращается в утверждение¹. 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 вечно².

Иначе говоря, отрицательное отношение философа к окружающей действительности обусловливается 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 значении³.

Такая сверхисторическая точка зрения предстает 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 действительности⁴.

Иными словами, задача философа заключается в том, чтобы самому прозреть и внести смысл в окружающее, освободить себя и других от бессмысленного животного хотения. 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 ищет в жизни счастья, он еще не возвысился над кругозором живот-

¹Schopenhauer als Erzieher. B.I, 428.

²Richard Wagner in Bayreuth. B.I, 514.

³Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben. B.I, 291 — 292.

⁴Richard Wagner in Bayreuth. B.I, 514.

ного; 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 человеке¹. Цель истинной культуры именно в том и заключается, чтобы заменить это слепое стремление сознательной волей философа².

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 беспрерывно 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 собой тайную надежду всей твари: их появление — как бы радостный скачок природы, осмыслившей себя и достигшей своей цели³.

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, отпечатанные на

¹Schopenhauer als Erzieher. B.I, 435 — 436; Vom Nutzen und Nachtheil der Historie. B.I, 285.

²Schopenhauer als Erzieher. B.I, 445 — 446.

³Ibid., 434, 438.

плохой бумаге, стертymi клише, как сила, противодействующая великим людям, и, наконец, как орудие великих людей. Обыденный человек представляет собою лишь стадию во всеобщем стремлении к типу *истинного человека*: он должен рассматривать себя как неудачную попытку природы и как свидетельство о ее высших намерениях. Он должен полагать свою цель в том, чтобы способствовать произведению тех великих личностей, которые обладают высшими человеческими качествами — полнотою познания любви и могущества¹. Появление великого философа на земле имеет неизмеримо большее значение, чем существование того или другого университета или государства², ибо в нем достигается высочайшая цель — искупление и очеловечивание природы³.

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 бесцельности бытия, бессмыслицы мирового процесса: «В бесконечном времени и бесконечном пространстве, — говорит он, — нет никаких целей»⁴. С этой точки зрения, разумеется, «нельзя доказать ни метафизической, ни нравственной, ни эстетической цели существования»⁵. 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 целей.

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

¹Schopenhauer als Erzieher. В. I, 438 — 445; Vom Nutzen und Nachtheil der Historie. В. I, 319, 322, 364, 367.

²Schopenhauer als Erzieher, 491.

³Ibid., 440.

⁴Der Philosoph, В. X, 210.

⁵Ibid., 211.

ответить тебе на вопрос, для чего ты существуешь, — говорит Ницше, — то попытайся, наконец, оправдать смысл твоего существования, так сказать, а posteriori 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»¹. 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 такое — 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, высказанных в ту же пору. Искусство является для человека источником утешения в двояком смысле. Во-первых, в нем раскрывается метафизичес-

¹Vom Nutzen und Nachtheil der Historie, B.I, 366.

кое единство всех существ, единство вечной основы мироздания; во-вторых, оно создает 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»¹. Трагедия возвышает нас над нашей личностью, надо всем, что переходяще и ограничено: тем самым она побеждает присущий индивиду страх времени и страх смерти². 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.

¹Die Geburt der Tragödie, I, 55.

²Richard Wagner in Bayreuth, B.I, 523.

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 разнообразию 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 мировую 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 искусства: оно создает для нас мир прекрасных грез, чарующих образов; и мы хотим продолжения нашей жизни; мы не желаем очнуться от лжи нашего индивидуально-го 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 олицетворял 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 жизни¹. Говоря словами Ницше, сущность аполлоновской тенденции искусства сводится к тому, чтобы «вылгать прочь страдание из природы»².

Таким образом, в искусстве, как его понимает Ницше, сочетаются два противоположные, более того, два противоречивые стремления. В трагедии искусство разоблачает ложь индивидуального существования и заставляет нас радоваться самой гибели героя: в этом заключается дионисиевская тенденция искусства; с дру-

¹Die Geburt der Tragödie, В.1, в особенности с.31 — 32.

²Ibid., 116.

гой 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 выражение в пластике, которая увековечивает красоту разнообразных явлений¹.

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 звук»².

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

¹Die Geburt der Tragödie, B.I, 116.

²Richard Wagner in Bayreuth, B.I, 567.

мечтою¹. Впоследствии он видел в разрыве с Вагнером начало своего выздоровления. «Вагнер, — говорит он, — был моею болезнью»; насколько болезнь была серьезной, видно из того, что Ницше признает выздоровление от нее «величайшим событием своей жизни»².

С этого момента наступает перелом в философском миросозерцании Ницше. Разочаровавшись в Вагнере, он почувствовал инстинктивное отвращение к Шопенгауэру, который дотоле был главным его наставником в философии³. Причина этого перелома коренится в недостатках и противоречиях той первоначальной точки зрения нашего философа, с которой мы только что познакомились. Эта точка зрения выражает собою переходное состояние мысли, еще не вполне определившейся и колеблющейся. Ницше не мог долго оставаться при той двойственной оценке значения мирового процесса и значения индивида, которая была им дана в статье «Шопенгауэр как воспитатель» и в других произведениях той же эпохи. Его колебания по вопросу 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 должствующее и подлежащее упразднению. Разочаровавшись в Шопенгауэре, Ницше почувствовал шаткость того «метафизического утешения», которое он дотоле искал в философии и 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

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

²Der Fall Wagner, Vorwort, B.VIII, 2.

³Der Wille zur Macht, §460, B.XV, 470.

отрицает гармонию существования и видит ее за пределами мира»¹, 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.

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»².

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 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 вдаль. Вокруг тебя —

¹Aus der Zeit des Menschlichen, Allzumenschlichen, B.XI, 85.

²Die fröhliche Wissenschaft, §309, B.V, 237.

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»¹.

То, что описывает здесь Ницше, неизбежно для всякого, кто вкусил прелестей свободной мысли. Мы всего мучительнее чувствуем нашу человеческую ограниченность именно в тот момент, когда, порвав 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 страдания².

Только тому, кто изведal величайшие муки, открываются высшие радости, восторги вдохновения. В автобиографических заметках Ницше имеется красноречивое описание того восторженного состояния, которое он пережил, создавая своего «Заратустру», то из его произведений, которое он сам считал наилучшим. Это, по его словам, в полном смысле слова переживание какого-то внутреннего откровения: «Вдруг с необычайной

¹Die fröhliche Wissenschaft, §124, B.V, 162.

²Ibid., §318, B.V, 242 — 243.

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 даст. 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»¹. 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 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»².

Во всем, что пишет Ницше, нас поражает его пылкий темперамент, необыкновенная сила жизни, бьющей ключом. И страдание, и радость ощущаются им с удвоенной энергией³. К жизни он предъявляет такие повышенные требования, которых ничто не в состоянии удовлетворить. Его страсть к познанию переходит в алчность. Сам он говорит о себе, что у него — ненасытная душа, «которая хочет всем обладать, смотреть глазами множества индивидов и схватывать их руками как своими собственными, простирает свое господство даже на времена прошедшие; она ничего не желает утратить из того, что только может ей принадлежать. О пламя моей алчности! О если бы я мог возродиться в сотнях существ! Кто на собственном опыте не испытал силы этого вздоха, тот не знает, что такое страсть к познанию!»⁴

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.

¹См. статью г-жи Förster-Nietzsche (Nietzsch's Werke), B.VI, 482 — 483.

²Die fröhliche Wissenschaft, §288, B.V, 217 — 218.

³Ср. биографию, составленную его сестрой: Elisabeth Förster-Nietzsche, B.II, 47.

⁴Die fröhliche Wissenschaft, §249, B.V, 201.

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»¹. 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»².

Отдельные минуты счастья не уничтожают той глубокой скорби, которая составляет самую основу нашего существования. 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»³.

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*⁴. 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»⁵. При невозможности достигнуть счастья в жизни ее высшим правилом должен быть героизм личности, идущей наперекор высшему своему страданию и высшей своей надежде⁶. При этом печать истинного величия заключается не в той способности переносить страдания, которая доведена до совершенства даже у

¹Schopenhauer als Erzieher, B.I, 429.

²Die fröhliche Wissenschaft, §183, B.V, 188.

³Jenseits von Gut und Böse, §279, B.VII, 262 — 263.

⁴Der Wille zur Macht, §286, B.XV, 296.

⁵Die fröhliche Wissenschaft, §312, B.V, 239 — 240.

⁶Ibid., §268, 204.

женщин и рабов, а в том, чтобы не поглощаться им, не уничтожаться в нем¹. Этот подвиг в особенности труден для тех немногих, которые отдают себе отчет в том, что они переживают, а потому обладают утонченной чувствительностью ко всяким уколам жизни.

Большинство людей проносится через жизнь в каком-то опьянении и словно мчится вниз по лестнице, беспрестанно спотыкаясь и падая. «Благодаря вашему опьянению, — говорит Ницше, — вы при этом не ломаете себе членов; ваши мускулы так вялы и ваше сознание настолько помрачено, что вы не чувствуете, подобно нам, всей жесткости этих каменных ступеней. Для нас жизнь представляет большую опасность: мы сделаны из стекла; горе нам, когда мы стучаемся, и все для нас пропало, когда мы падаем»². 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»³.

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 стремление своей и всякой вообще человеческой жизни с бессмысленной игрою морских волн.

«С какую яростью катится эта волна: словно она надеется чего-то достигнуть! С какой ужасающей поспешностью она вползает в каждую расщелину прибрежных скал, точно хочет кого-то предупредить, точно там сокрыто что-то ценное, очень ценное. Вот она возвращается назад несколько медленнее, но все еще пенясь от возбуждения. Постигло ли ее разочарование? Нашла ли она то, чего искала? Или она только прикидывается разочарованною? Но вот приближается другая волна, еще страшнее и яростнее первой; она также, по видимому, преисполнена тайнами и страстью искания сокровищ. Так живут волны и так живем мы, хотя-

¹Die fröhliche Wissenschaft, §325, 245 — 246.

²Ibid., §153, 181.

³Ibid., §287, B.V, 217.

щие, — 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»¹.

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?² Он, проповедник нового жизненного идеала, минутами спрашивает себя, существует ли противоположность между убеждением и ложью?³ 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,

¹Die fröhliche Wissenschaft, §310, B.V, 237 — 238.

²Götzen-Dämmerung, Moral als Wiedematur, §3, B.VIII, 87.

³Der Wille zur Macht, §55, B.VIII, 295 — 296.

в том числе и самого себя, только в отношении к своим ученикам¹.

Как мы увидим впоследствии, Ницше недаром признает себя продолжателем и преемником талантливейшего из древних софистов — Протагора². Но его сомнения в самом себе коренятся в источнике более глубоко 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 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?»³

Ницше как художник чувствует в красоте мироздания какую-то тайну, которая превышает все человеческое, избобличая в пошлости всякое наше слово, и он не удовлетворен своими философскими произведениями. Всякая высказанная мысль, всякое написанное слово тотчас утрачивает для него свою прелесть, становится

¹Jenseits von Gut und Böse, §63, B.VII, 92.

²Der Wille zur Macht, §233, B.XV, 234.

³Morgenröthe, §423, B.IV, 291 — 292.

безжизненным и вялым, отзывается ходячею истиною и общим местом. Любопытнее всего, как он сам 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 усталым¹. Над творчеством Ницше тяготеет то настроение, которое он сам 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»².

Сказанному о значении грусти как основе настроения Ницше как будто противоречит тот факт, что он является проповедником 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 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»³. Все глубокое чуждается нескромных взоров и «любит маску»⁴. «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

¹Jenseits von Gut und Böse, §294, B.VII, 274.

²Ibid., §277, B.VII, 262.

³Ibid., §270, с. 259.

⁴Ibid., §40, с. 61.

я перетерпел!»¹ Вот почему в самом процессе писания Ницше видит способ сокрытия своей сущности, ту «маску», в которой он усматривает необходимую принадлежность всякой философии². 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 поклонить 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 отвращение, 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 предлагаю тебе все, что имею. «Для отдыха, для отдыха?! Какое слово сказал ты, любопытный! Но дай мне, однако, прошу тебя...» «Чего, чего, говори же, наконец!» «Маску, другую маску»³.

V

Маска в глазах Ницше выражает особую потребность в уединении, присущую истинному философу: он хочет остаться один со своей думой и ценит маску именно потому, что она разъединяет, устанавливает расстояние между ним и ближним. Что может дать ближний со своим страданием: что толку в сострадании тех, которые сами страдают?⁴ 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 больных⁵. Бегство Ницше от общества было обус-

¹Jenseits von Gut und Böse, §290, с.268.

²Ibid., §40, 289, с. 61 — 62, 268.

³Ibid., §278, с. 262.

⁴Ibid., §273, В.VII, 270.

⁵Also sprach Zarathustra, В.VI, 257.

ловлено 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 самоуспокоения¹. 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»². 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»³. 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 одиночество⁴.

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 существовании, 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

¹Jenseits von Gut und Böse, §273, B.VII, 260.

²Also sprach Zarathustra, B.VI, 177.

³Ibid., 246.

⁴Ibid., 269.

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 вторая 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»¹.

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 спиною 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 когда-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»².

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

¹Also sprach Zarathustra, B.VI, 210.

²Die fröhliche Wissenschaft, §278, B.V, 211 — 212.

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 безверия: 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, 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»¹.

¹Die fröhliche Wissenschaft, §109, B.V, 147 — 149.

С этой точки зрения весь мир должен представиться в новом освещении. Последовательный атеизм должен прежде всего отказаться от телеологии: всякое учение, пытающееся объяснить развитие природы и человечества с точки зрения каких-либо конечных целей, должно быть отвергнуто как остаток пережитых верований¹. 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 произвольное 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?

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

Та астральная система, в которой мы живем, — не более как исключение; между тем она-то именно и делает возможным наш органический мир — исключение из исключений. В мировом процессе как целом отсутствуют красота, порядок и форма: это — процесс бессмысленный и безумный. Говорить, что в природе жизнь существенна — значит неправильно уподоблять природу человеку: природа не имеет никаких стремлений, никаких идеалов; для нее жизнь не отличается от смерти; в ней живое — не более как разновидность мертвого и притом очень редкая разновидность. Не

¹ *Götzen-Dämmerung, Die Verbesserer der Menschheit, §1, B.VIII, 104.*

будем говорить о совершенстве природы, о ее мудрости и благодати или, наоборот, о ее злобе и неразумии. Природе вообще чужды наши противоположности добра и зла, разумного и бессмысленного: ей чуждо все человеческое, и она вовсе не хочет подражать человеку.

Раньше Ницше видел в человеке конечную цель природы, ее надежду и спасение. Теперь он отвергает эту мысль, как ложную попытку очеловечить природу, помрачить ее «тенью Бога». Среди всеобщего неустойчивости 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 творения: 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 худшему¹. 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

¹См. для всего предыдущего: Die fröhliche Wissenschaft, §109, 322, 1, V.VII, 147 — 149, 235 — 244, 33 — 37; Der Wille zur Macht, §14, V.VIII, 229; V.XV, 384, 461, 173, с. 408, 471, 174 — 175; §316, 323, V.XV, 332, 344 — 345.

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 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 само 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 прерыва, 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»¹.

Ницше подчеркивает ту мысль, что его понимание мирового процесса составляет необходимое последствие атеистической точки зрения: если над миром нет иной — высшей силы, направляющей его к цели, если над ним нет божественного произвола, 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 всегда стоят для него на первом плане.

¹Для всего предшествующего о всеобщем круговращении см. *Die ewige Wiederkunft*, B.XII, 51 — 69; *Der Wille zur Macht*, B.XV, §375 — 381, 323, с. 403 — 412, 338, 344 — 345; *Nachträge zum Zarathustra*, §719 — 731, B.XII, 369 — 371; *Die fröhliche Wissenschaft*, §341, B.V, 265 — 266.

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 момента, говорит Ницше, когда впервые мелькнула эта мысль, меняются все краски, все освещение нашей жизни, и начинается новая эпоха истории¹.

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 послужить для человека источником утешения и радости? Ницше справедливо видит в нем новое испытание и новую муку: «Высшее, что для нас возможно, — говорит он, — это — быть в состоянии перенести наше бессмертие»². В самом деле, бессмертие, о котором идет здесь речь, означает прежде всего вечность страдания, бесплодность всяких попыток улучшить окружающее и усовершенствовать самих себя. Вся человеческая жизнь есть стремление подняться над настоящей минутой, искание иных и лучших ценностей, чем те, которыми мы обладаем; при этих условиях что может быть для нас ужаснее сознания, что настоящей минуте суждено бесконечное число раз повторяться, что все время, имеющее пройти между настоящей минутой и возвращением ее в будущем, пролетит как молния! Можем ли мы радоваться тому, что вся наша жизнь есть непрерывное и вечное переливание из пустого в порожнее? Не 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.

¹Die ewige Wiederkunft, §120, B.XII, 65.

²Nachträge zum Zarathustra, §721, B.XII, 369.

Если прибавить к этому, что сама 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 открытой истиной: в этом, говорит Ницше, заключается страдание тех, кто любит истину¹.

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, что уже безусловно нельзя высмеять»². Этим Ницше объясняет беспрестанное возрождение учения *о цели существования* в религиях и философских системах; в учении этом он видит «*заблуждение, необходимое для сохранения человеческого рода*»³.

Убейте в человеке веру в его цель, и вы убьете в нем человека. Примириться с существованием, в котором не видишь цели и смысла, — значит в конце концов отречься от разума, ибо всякое движение нашего разума предполагает цель, к которой оно направлено: бесцельное — то же, что неразумное. На том же предположении покоится вся наша воля: хотеть сознательно — значит предполагать, что есть нечто безусловно ценное, безусловно достойное желаний. Вера в цель жизни — это то солнце, которое озаряет наше существование; но верить в цель — значит верить в разум как начало и конец существующего, т.е., в конце концов, верить в Бога. Ницше чувствует, что религиозная потребность лежит в

¹Nachträge zum Zarathustra, §729, 730, B.XII, 370 — 371.

²Die fröhliche Wissenschaft, §1, B.V, 37.

³Ibid., 33 — 37.

корне нашего существования, 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 умолку 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 убили, 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 фонари утром? Разве вы не слышите, как шумят могильщики, роющие могилу Богу? Или вы не ощущаете запаха божественного тления? И боги тлеют! Бог умер, Бог пребывает мертвым!»

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

Среди молчания изумленной толпы сумасшедший в конце концов бросил на землю свой фонарь, разбил его на куски и сказал: «Я явился слишком рано, мое время еще не настало. Это великое событие еще в пути; оно еще не достигло 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»¹.

¹Die fröhliche Wissenschaft, §125, B.V, 163 — 164.

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»¹.

В ранний период своей философской деятельности Ницше искал метафизического утешения и находил его в созерцании единой вечной сущности, того безусловного 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*², 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 смысла, и вот мы осуждаем мир, потому что в нем нет смысла, потому что наша категория *цели* к нему неприменима. 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 дей-

¹Die fröhliche Wissenschaft, §320, 244.

²Versuch einer Selbstkritik, B.I, 13 — 14.

ствительность 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* ценностям¹.

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 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; поднимаемся над этими облаками! Тогда ничто не помешает нам созерцать ясное, чистое небо и наслаждаться им. Проклятье, тяготеющее над жизнью, для нас превратится в благословение², зло перестанет вызывать в нас отвращение, — оно уже не будет нуждаться в оправдании. Жестокость природы, дикие проявления животной страсти в ней и в человеке уже не будут для нас предметом ужаса³.

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

¹Menschliches, Allzumenschliches, §28 B.II, 46; Der Wille zur Macht, §59, B.XV, 14 — 19.

²Der Wille zur Macht, §280, B.XV, 288; Götzen-Dämmerung, B.VIII, 90; Also sprach Zarathustra, B.VI, 240 — 244.

³Der Wille zur Macht, §461, B.XV, 471 — 472.

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 божественны. Мы благословляем существующее, изрекаем ему наше «аминь», «да будет»¹.

Такое отношение к 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 Дионисия — Вакха. Христос, распятый на кресте, — символ самоотрицания жизни. Напротив, Дионисий являет в себе опьянение жизнью, восхищение ею. Это — та же мысль, которая 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 воскресающей².

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 конца³.

Частичное утверждение или отрицание мировой жизни представляется в высшей степени нелогичным. Всякое явление, всякое событие необходимо обусловлено всем предшествующим 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 все⁴.

¹Also sprach Zarathustra, B.VI, 242; Der Wille zur Macht, B.XV, §362, 365, 366, 374, с. 387, 399, 390 — 392.

²Der Wille zur Macht, §385, 480, B.XV, 411, 485 — 486.

³Ibid., §461, 471 — 472; Jenseits von Gut und Böse, §56, B.VII, 80.

⁴Der Wille zur Macht, §478, B.XV, 484.

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

Та красота мирового целого, которая нас окружает 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 радоваться¹.

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 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 повторе-

¹Die fröhliche Wissenschaft, §107, 299, B.V, 142 — 143, 228 — 229.

ния 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*¹. Бессмертна та минута, говорит Ницше, когда я создал учение о всеобщем возвращении: ради этой минуты я могу вынести всеобщее возвращение².

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 благовест, предназначены к господству³. 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 существование, о котором доселе не смел мечтать ни один утопист⁴.

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 оружие в руках философа; это — тот молот, который раздробляет все неспособное к жизни, устраняет с дороги выродившиеся и вымирающие расы, прокладывая путь для нового порядка жизни⁵.

¹Die fröhliche Wissenschaft, §373, с. 330 — 331; Die ewige Wiederkunft, § 116, 117, 121, 124, 125, с. 64 — 67; Nachträge zum Zarathustra, §723, с. 369 — 370.

²Nachträge zum Zarathustra, §431, с. 371.

³Der Wille zur Macht, §375, B.XV, 403.

⁴Die ewige Wiederkunft, §115, 121, B.XII, 63, 65 — 66.

⁵Der Wille zur Macht, §376, B.XV, 403.

IX

Прежде чем приступить к изложению дальнейших отделов учения 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 двойной 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 всеобщей 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 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 *недолжное*, 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, 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 и 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 лучшему¹.

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»². 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»³. 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 (классическим образцом возвращения человека к природе в желательном смысле является для Ницше Наполеон).

¹Götzen-Dämmerung, B.VIII, 88 — 90, 100 — 101.

²Jenseits von Gut und Böse, §203, B.VII, 137 — 139.

³Götzen-Dämmerung, B.VIII, 161.

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 руководствоваться¹. 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 воззрений². 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 жизнь³. 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 и для других: это значит — открыть в ней такие ценности,

¹Morgenröthe, §108, B.IV, 103; Menschliches, Allzumenschliches, §34, B.II, 51 — 52.

²Morgenröthe, Vorrede, §4, B.IV, 8; Jenseits von Gut und Böse, §226, B.VII, 181 — 182.

³Menschliches, Allzumenschliches, §33, B.II, 50 — 51, Der Wille zur Macht, §383, B.XV, 408.

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 утешение¹.

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»². 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 сновиде-

¹Menschliches, Allzumenschliches, §33, B.II, 51.

²Die fröhliche Wissenschaft, §152, B.V, 180.

дение: чем обольстительнее исчезающий 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 ночи¹. Тут мы имеем такое «утешение», которое разом ниспровергает все прочие утешения философии Ницше. К тому же изо всех 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, увь! — человеческою, чересчур человеческою красотой; в сущности, здесь человек любуется собственным своим отражением в вещах: он находит прекрасным все то, что отражает его образ: в суждениях о красоте выражается *тщеславие человеческого рода*»² (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»³. Любовь эта обнаруживается в том, что человек хочет вселенной, изрекает свое «аминь» роковому сплетению 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»?⁴ Этот краткий

¹Jenseits von Gut und Böse, §157, B.VII, 107.

²Götzen-Dämmerung, B.VIII, 131.

³Die fröhliche Wissenschaft, §276, B.V, 209.

⁴Morgenröthe, §124, B.IV, 125.

афоризм заключает в себе злую насмешку над философией Ницше: 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?»¹ Мы знаем, что этот эксперимент окончился для Ницше умопомешательством. Да иначе оно и не могло быть. Он вложил всю свою душу в учение, которое отрицает цель жизни. Но ведь это значит отрицать именно то, что обуславливает всю нашу жизнь и все наше сознание: всякое наше желание, всякое движение нашей мысли направлено к цели, и всякая наша цель предполагает *цель безусловную*, на которой покоится весь наш ряд целей — предел и оправдание всякого хотения. Ницше отвергает безусловное, отвергает конечную цель, признавая в ней «тень Бога». И, однако, что такое его философия, как не искание цели! Он остается религиозным в самом своем атеизме: «тень Бога» гонится за ним по пятам и не дает ему покоя.

Х

Оценка человеческого разума

Переоценка всех ценностей в философии Ницше выражается прежде всего в новой оценке человеческого разума. Переходя к этому отделу его философии, мы чувствуем, что у нас колеблется почва под ногами. Перед нами открывается целый лабиринт противоречий. Здесь самоуверенность разума, крайнее его самоутверждение вдруг переходят в скептицизм и отчаяние. С одной стороны, Ницше проникнут радостным сознанием могущества человеческой мысли; с другой стороны, для него недоверительность составляет как бы общую печать 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.

¹Die fröhliche Wissenschaft, §11, B.V, 152.

Ницше видит логическое последствие атеистической точки зрения в том, что над нашею человеческою мудростью нет иной, высшей мудрости¹. Наш человеческий разум — высший 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 недобросовестности² и обречено на гибель: ибо нет той веры, которая могла бы противостоять всеограждающей 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»³.

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 богатою, желательною и таинственною 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»⁴.

Свободная мысль не влечет за собою, впрочем, счастья как неизбежного последствия, ибо она пробуждает человека от сна, лишает его того спокойствия, которое

¹Die fröhliche Wissenschaft, §285, B.V, 216.

²Ibid., 2, с. 38.

³Die fröhliche Wissenschaft, §343, с. 272.

⁴Ibid., 324, с. 245.

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 стремление 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 преобладающею страстью, от которой ничто не может заставить нас отказаться даже в том случае, если мы сознаем себя несчастными в нашей любви¹.

На этом пути самоутверждения разума Ницше ждуг новые разочарования. Как только он пытается осуществить права своей свободной мысли, философский анализ тотчас обнаруживает, что *для человеческого разума нет места в строю вселенной*. Самоуверенность и самодовольство улечугиваются, 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

¹Morgenröthe, §429, V.IV, 296 — 297.

всем вещам: *дурачества ради* ко всем вещам примешана мудрость»¹.

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 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-нибудь область сознательного как высшую ценность — в высокой степени наивно: это значит возводить средство в цель, боготворить одно из орудий нашего ничтожного существования².

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»³. Нелогичное в человеке — необходимо; в этом заключается одно из тех открытий, которые способны привести в отчаяние мыслителя⁴.

Если так, то спрашивается, способен ли наш разум к познанию истины, залуживает ли он вообще доверия? Очевидно, нет. Раз назначение разума сводится к тому, чтобы служить орудием сохранения человеческого

¹Also sprach Zarathustra, B.VI, 243.

²Der Wille zur Macht, §315, B.XV, 336 — 338.

³Die fröhliche Wissenschaft, §111, B.V, 152 — 153.

⁴Menschliches, Allzumenschliches, §31, 32, B.II, 48 — 49.

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»¹.

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 беспрерывной 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 предрассудки 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

¹Die fröhliche Wissenschaft, §265, B.V, 204. Обращаю внимание читателя на то, что отмеченные здесь противоположные оценки 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, с. 245), где разум изображается, как орудие нелогических слепых инстинктов (§111, с. 152 — 153).

вот мы принимаем это постоянство за свойство самих вещей. Весь процесс нашего познания таков: *мы возводим условия сохранения нашего существования в объективные свойства вселенной*¹.

«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 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»².

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 собой нечто возникшее во времени: они свойственны тому человеку, которого мы знаем, т.е. человеку, как он существовал за последние четыре тысячелетия: это не даёт нам права говорить о их вечности; в области человеческого сознания, как и во всем существующем, нет вечных фактов, нет абсолютных истин³. 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 суждения 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 них⁴.

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 раз-

¹Der Wille zur Macht, §269, 270, 283 — 285, B.XV, 274 — 275, 291 — 294; Die fröhliche Wissenschaft, §111, B.V, 152 — 153.

²Der Wille zur Macht, §269 — 270, B.XV, 274 — 275.

³Menschliches, Allzumenschliches, §2, B.II, 18 — 19.

⁴Ibid., §32, с. 49.

лично 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 связано 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 элеаты сомневались в достоверности наших чувств, потому что чувства свидетельствуют о разнообразии и изменении вещей, между тем как истинно-сущее едино и неизменно. 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 неправ 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.д. Поскольку наши чувства свидетельствуют о непрерывном течении, изменении и уничтожении явлений, они не лгут. Лжет только наш разум, поскольку он утверждает, что за пределами наших чувств есть какой-то иной истинный мир, сверхчувственный и вечный¹.

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 собой 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

¹Götzen-Dämmerung, B.VIII, 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. Der Wille zur Macht, §279, B.XV, 286.

потребность, которая лежит в основе всех религиозных и метафизических учений¹.

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 хохота².

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, то нет и ее противоположности, «нет явления»³. Если нет мира «истинно существующего», то нет и «кажущегося»⁴. 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 только вечное становление, непрерывный процесс⁵.

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 как предрассудок. Из того, что мы не можем представить себе сказуемого без подлежащего, по его мнению, вовсе не следует, чтобы в основе мирового процесса

¹Menschliches, Allzumenschliches, §20, 27, B.II, 37 — 38, 45.

²Ibid., §17, с. 33.

³Der Wille zur Macht, §279, B.XV, 286.

⁴Götzen-Dämmerung, B.XIII, 83.

⁵Der Wille zur Macht, §283 — 285, B.XV, 291 — 294.

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 сказала просто-напросто наша грамматическая привычка — приписывать всякое действие какому-либо деятелю. На самом деле из факта мысли мы не вправе заключать к реальности нашего «я», ни даже какого-либо «нечто», которое мыслит¹.

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 свершившегося, 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 непрерывно². 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,

¹Der Wille zur Macht, §260, B.XV, 265; cp. Jenseits von Gut und Böse, §17, 27.

²Der Wille zur Macht, §280, B.XV, 286; Die fröhliche Wissenschaft, §112, B.V, 153 — 154.

смену отдельных состояний. Мы видим, что за нашим хотением следует движение, и совершенно ошибочно заключаем отсюда, что есть некоторый метафизический субъект, наша воля, которая производит и то и другое. Дальнейшая неправильность заключается в истолковании внешнего мира по аналогии с внутренним. Это — совершенно произвольная попытка очеловечить природу¹

Наше сознание вообще представляет собою сплошной мир фикций. Наши логические аксиомы так же призрачны, как и 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 сущего. 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 неприложимы к нему наши логические аксиомы; последние поэтому не суть критерии истины, а только предписания относительно того, что должно считаться истинным².

Спрашивается, можно ли говорить при таких условиях о каком бы то ни было познании? Ницше прямо заявляет, что мы вообще можем не познавать, а только устанавливать наши отношения к вещам: самые точные приемы научного исследования не могут дать нам большего³. 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 жизни⁴. Сообразно с этим предметом искания философии во все

¹Götzen-Dämmerung, B.VIII, 93 — 94; Der Wille zur Macht, §296, 298, 280, B.XV, 333 — 316, 318 — 320, 286 — 287; Die fröhliche Wissenschaft, §127, B.V, 165.

²Der Wille zur Macht, §271, B.XV, 6.

³Die fröhliche Wissenschaft, §246, B.V, 200.

⁴Jenseits von Gut und Böse, §3, B.VII, 11 — 12.

века была вовсе не истина, а *здоровье*, т.е. увеличение степени нашего могущества¹.

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 — Кратил — пришел к убеждению, что всякое человеческое 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 родство как с Гераклитом, так и с софистами: «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»². Сочувствие к софистам усиливается здесь еще и тем, что Ницше видит в них не только провозвестников истинной теории познания, но и первых имморалистов древности³, предшественников его собственного учения о нравственности. Учение софистов вообще представляет для него высшую точку развития греческой философии: после них начинается эпоха упадка⁴.

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,

¹Die fröhliche Wissenschaft, Vorrede, §2, B.V, 7.

²Der Wille zur Macht, §233, B.XV, 234.

³Ibid.

⁴Ibid., §237, 240, с. 239, 242.

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 мысли¹. И, однако, в его философии мы находим ряд догматов. Он признает непознаваемость сущего; самое понятие 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, не трудно 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 познавать 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 подлжит развитию и не возникает во времени².

¹Jenseits von Gut und Böse, Vorrede, B. VII, 3.

²Der Wille zur Macht, §317, B. XV, 339.

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, всякому живому существу присуще стремление не только сохранить, но и умножить свое бытие, приобрести возможно больший плюс энергии. Все существующее *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 явлений¹. 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 некоторою симпатией говорит о философии Платона,

¹См. вообще *Der Wille zur Macht*, §296 — 324, В. XV; 313 — 347, в особенности же 316, 317, 339; ср. *Jenseits von Gut und Böse*, §186, В. VII, 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, В. XV, 286); в этом же сочинении пространно доказывается невозможность познания.

которая была во всех отношениях аристократической реакцией против вульгарного культа осязаемого¹.

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 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, причем 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

¹Jenseits von Gut und Böse, §14, B. VII, 24; ср. §204, с. 143 — 146

будем прийти 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 покинута 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 безответная 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 этике¹.

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

¹Jenseits von Gut und Böse, §6, B. VII, 14 — 15.

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 *иммориализмом*, 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 установленным 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 последнею 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?»¹

¹Morgenröthe, §106, В. IV, 100 — 101.

За отсутствием у человечества безусловной цели нелепо говорить о долге, обращаться к людям с какими бы то ни было нравственными требованиями¹. Нет таких предписаний, которые могли бы иметь всеобщее значение²: 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 во-все»³.

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 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 пред-рассудок, как астрология или алхимия»⁴.

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»⁵.

В этом замечании заключается руководящая нить всей критической работы Ницше в области этики. Разбирая шаг за шагом основные понятия современной

¹Morgenröthe, §107, B.IV, 100 — 101.

²Jenseits von Gut und Böse, §221, B. VII, 174 — 175; Der Wille zur Macht, §11, B.VIII, 226.

³Also sprach Zarathustra, B.VI, 286.

⁴Jenseits von Gut und Böse, §32, B.VII, 52 — 53.

⁵Götzen-Dämmerung, B. VIII, 120.

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 самостоятельность¹.

Мировоззрение самого Ницше первоначально сложилось под влиянием Шопенгауэра, красноречивейшего из новейших проповедников сострадания. Когда это влияние было им пережито, его восстание против альтруистической морали выразилось прежде всего в полемике против нравственного учения Шопенгауэра².

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

Рядом аргументов Ницше доказывает несостоятельность всего этого психологического анализа сострада-

¹Morgenröthe, §132, B. 1V, 133 — 135.

²Госпожа Lou Andreas Salome (Friedrich Nietzsche in seinen Werken) 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, B.VII, 291 — 293.

ния. 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. Отделяясь от этого рода тягостных и оскорбительных чувств, мы оплачиваем за них действием сострадания; в нем заключается утонченная самозащита или даже месть».

Словом, в акте сострадании 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 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 себя¹.

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

¹Menschliches, Allzumenschliches, §103, B.II, 105 – 106; Morgenröthe, §133, B. IV, 135 – 138.

самым плоским образом истолковывается; «существенная черта сострадательной эмоции заключается именно в том, что она совлекает с чужого страдания все то, что в нем есть личного, особенного». Отсюда — оскорбительность благодеяний. Благодетели, которые не понимают источника наших страданий, оскорбляют и унижают наше достоинство более, нежели враги¹.

Если, таким образом, сострадание не есть проникновение в чужое страдание, то оно представляет собою простое *удвоение страдания*². Когда мы возводим сострадание в основной принцип нашей морали, мы тем самым превращаем его в аффект, губительный для жизни. Поскольку сострадание действительно является источником страдания, оно вредно, как всякая слабость; та польза, которую оно приносит в отдельных случаях, не может оправдать его, ибо в общем оно увеличивает страдание в мире. Если бы оно хоть на один день стало господствующим чувством, то человечество должно было бы тотчас же погибнуть. Представим себе в самом деле, что было бы с нами, если бы в жизни господствовало такое правило: «Ощущай страдания ближнего так, как он сам их ощущает». Если бы это правило стало для нас действительностью, если бы мы в самом деле могли непрерывно ощущать всю тяжесть страданий не только нашего, но и всякого другого человеческого «я», то мы не могли бы выдержать жизни даже в течение самого короткого срока³.

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», «спасение», «нирвана», «блаженство»; по Ницше, общий смысл

¹Die fröhliche Wissenschaft, §338, B.V, 260.

²Jenseits von Gut und Böse, §30, B.VII, 49 — 50.

³Morgenröthe, §134, 137, B. IV, 138 — 139, 141.

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 отбора. 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 вид¹.

Самый факт сострадания есть доказательство упадка, ослабления жизненной энергии. Расслабленный, выродившийся человек нашего времени не в силах стоять на собственных ногах, ему бесконечно трудно поддерживать свое существование; и вот он нуждается в «сострадании» ближнего. Все мы помогаем друг другу; каждый стал до известной степени больным и вместе с тем — сиделкою у постели больного. И это называется «добродетелью»! Между людьми, которые знали жизнь иною — обильною, полною, расточительною, это называлось бы иначе — «трусостью», или, быть может, «низостью», «бабьей моралью». Самое размягчение наших нравов есть последствие упадка. Напротив, жесткость и опасность нравов есть последствие избытка жизненной силы. Сильные эпохи, благородные 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 типа².

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 по-

¹Der Wille zur Macht, §7, B. VIII, 221 — 223.

²Götzen-Dämmerung, B.VIII, 146 — 147.

рядка по отношению к человеческим 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; ввиду предстоящих в будущем превращений человеческих обществ можно предсказать, что и впредь будет много отклоняющихся друг от друга нравственных воззрений¹.

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 упадку².

С этой точки зрения Ницше восстает против альтруистической морали: она осуждает в человеке именно то его стремление, которое служит залогом его успеха, 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

¹Die fröhliche Wissenschaft, §116, B.V, 156.

²Der Wille zur Macht, B.VIII, 220 — 221.

всякого человека, который хочет жить для себя, ставит свое сохранение и развитие выше служения обществу¹.

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 не способен 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 качества². Всматриваясь в жизнь лучших людей и наиболее могущественных народов, мы увидим, что самые бури и непогоды необходимы для возрастания их величия и мощи³.

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 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 вредным⁴. В конце концов, нравственность — не что иное,

¹Die fröhliche Wissenschaft, §21, B.V, 58 — 59. Аналогичные воззрения высказываются уже в произведениях, относимых обыкновенно к срединному периоду деятельности Ницше. См. напр. Menschliches, Allzumenschliches, §89, B.III, с. 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.

²Jenseits von Gut und Böse, §23, 44, с.36, 65.

³Die fröhliche Wissenschaft, §19, B.V, 57.

⁴Ibid., §4, B.V, 41 — 42.

как *послушание нравам*; напротив, злое — то же, что непредвиденное, необычное¹. 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 есть². Все великое заключает в себе преступление, велико только то, что стоит вне морали³.

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 страдания, — 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 опасностями⁴.

Отсюда вытекает тот основной упрек, который Ницше делает современной морали: она принижает и умаляет человека, задерживает его рост, ибо основное ее побуждение — страх передо 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 об-

¹Morgenröthe, §9, B.IV, 16. Тут опять-таки противоположная утилитаризму точка зрения высказывается в произведении, относимом к «серединному периоду».

²Jenseits von Gut und Böse, §116, B.VII, 101.

³Der Wille zur Macht, §428, B.XV, 447.

⁴Jenseits von Gut und Böse, §225, B.VII, 180 — 181.

разом из жизни всякие шероховатости и неровности, мы находимся на пути к тому, чтобы превратить человечество в песок, мелкий, круглый, мягкий и бесконечный песок¹.

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, почиталось 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 надо 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 предо 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 ближнему страх, называется злым; почетом в современном обществе пользуются «ягнята и бараны»². Современная европейская мораль — не более и не менее как «мораль стадных животных»³. Она превратила человека из дикого животного в «ручное, домашнее»; благодаря ей ис-

¹Morgenröthe, §174, B.IV, 170 — 171.

²Jenseits von Gut und Böse, §201, B.VII, 132 — 134.

³Ibid., §202, с. 135.

чезают в наши дни последние следы прежнего величия, остатки того, чем был некогда человек¹.

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 самоотречения². Наклонность всех поздних цивилизаций, в том числе и нашей европейской, выражается в той пословице, которая с детства внушается китайцам: «Делай свое сердце маленьким»³.

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. Все вообще наши нравственные понятия и правила, все скрижали наших ценностей имеют свою физиологическую подкладку, которая должна быть выяснена наукой⁴.

¹Jenseits von Gut und Böse, §52, с. 77.

²Zur Genealogie der Moral, §7, B.VII, 328.

³Jenseits von Gut und Böse, §267, B.VII, 253.

⁴Zur Genealogie der Moral, §17, B.VII, 338.

Происхождение морали

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

В конце концов люди разделяются на животных хищных и домашних — орлов и ягнят, — господствующих и подчиненных. Есть расы, по природе предназначенные к господству: в основе этих аристократических рас всегда лежит хищник, «белокурая бестия», которая стремится к победе и добыче¹. 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 собой 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

¹Zur Genealogie der Moral, §11, с. 322.

оценки относятся здесь, собственно, не к действиям, а к людям. Вся аристократическая мораль есть прославление определенного класса людей, иначе говоря — самопрославление. Аристократия 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 добродетелях 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 помощи, горячее сердце, терпение, прилежание, смирение: все это — наиболее полезные качества, без коих сама 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 рангом¹.

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 идей как перво двигателей истории, в объяснении морали классовыми про-

¹Zur Genealogie der Moral, B.VII, 239 — 243. Первую попытку выяснить зависимость различных типов морали от классовых противоположностей мы находим уже в Menschliches, Allzumenschliches, §45, B.II, 68 — 69.

тивоположностями. 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»; со 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 безвкусыя¹. Нельзя сочувствовать тому, что бессильно и ничтожно, — к этому сводится у Ницше вся критика морали сострадания. Задача человека в том, чтобы самому стать явлением силы: только при этом 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 — гостеприимного².

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?»³.

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 полу-

¹Jenseits von Gut und Böse, §186, B.VII, 115.

²Morgenröthe, §174, 171.

³Jenseits von Gut und Böse, §225, B.VII, 181.

чше меня. По моему примеру! Следуйте моему примеру! И если вы не научитесь летать, то научитесь скорее падать!»¹

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 дурно понятая любовь, если мы действительно любим человека, то мы должны желать возвышения его типа; мы должны любить его не в его 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 — тверды². «Таково требование моей любви к отдаленному будущему: не щади твоего ближнего: человек есть нечто такое, что следует преодолеть»³.

Не мягкосердечие, а жесткость сердца должна стать основным правилом поведения. «Почему вы так мягки, братья, — говорит Заратустра, — почему вы так уклончивы и уступчивы? Почему так мало отрицания и отречения в вашем сердце и так мало рока в вашем взоре? И если вы не хотите быть неумолимыми, как рок, то как можете вы победить со мной? И если ваша твердость не хочет сверкать, как молния, разделяя и рассекая, то как можете вы творить со мною? Ибо все творящие тверды. И почитайте для себя блаженством на тысячелетиях отпечатлеть вашу руку, как на воске, печатать на воле тысячелетий, как на бронзе, тверже бронзы. Совершенно твердо только благороднейшее. Эту новую скрижаль ставлю я, братья, перед вами: будьте тверды!»⁴

Такова «мораль силы». На свете нет иного Божества, кроме силы⁵. Раз вся жизнь есть воля могущества,

¹Also sprach Zarathustra, B.VI, 305.

²Ibid., 130.

³Ibid., 291.

⁴Ibid., 312.

⁵Der Wille zur Macht, §462, B.XV, 472.

ценность каждого человека и человеческого типа измеряется степенью его могущества¹. «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 возвышения². 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 *скалу сил*. Все прочие «ценности» суть плоды предрассудка, недоразумений, наивности. Повышение того или другого индивида в лестнице сил означает для него увеличение ценности; напротив, уменьшение силы означает и уменьшение ценности³.

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 мерилom 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, вся линия 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

¹Der Wille zur Macht, §10, с. 23.

²Ibid., §420, с. 440.

³Ibid., §353, В. XV, 368.

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 мятежным¹. 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 жизни².

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!³ 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 безопасность⁴.

В глазах Ницше добрый человек есть декадент⁵. 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

¹Götzen-Dämmerung, B.VIII,140; Der Wille zur Macht, §227, B.XV, 225.

²Götzen-Dämmerung, 143.

³Der Wille zur Macht, §424, B.XV, 442 — 443.

⁴Ibid., §226, B.XV, 224.

⁵Ibid., §86, с. 84.

ценный человеческий тип. Если он не раскаивается, не оплакивает своего деяния в угоду ходячей морали, то это служит признаком его душевного здоровья¹.

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 неизбежно 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-нибудь носил на себе клеймо общественного осуждения и вел существование Катилины, ибо он испытывал ненависть ко всему окружающему. «Катилина — вот предварительная форма существования всякого цезаря!»² Ницше хвалит Достоевского за то, что тот в своих «Записках из мертвого дома» изобразил каторжников, как самых сильных и лучших русских людей³; 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 терроризовал своих подданных массовыми казнями, убивал не только опасных для него людей, но и их

¹Der Wille zur Macht, §93, 332, 428, с. 96, 355, 447; Die fröhliche Wissenschaft, §4, B.V, 41 — 42.

²Götzen-Dämmerung, B.VIII, 157 — 159.

³Ibid., ср. Der Wille zur Macht, §93, 331, B.XV, 96, 354.

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*¹.

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 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, изобилующая 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 смеху².

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 приключения и

¹Der Wille zur Macht, §425, B. XV, 444.

²Götzen-Dämmerung, B.VIII, 145 — 146.

познания: это — аристократический идеал прекрасного, мудрого, могущественного и опасного человеческого типа — типа будущего¹.

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

XVI

Нечего и говорить, что это учение, как и вся вообще философия Ницше, кишит противоречиями. Прежде всего оно хочет стоять вне нравственности, вне противоположности добра и зла, «быть безнравственным, как сама природа»². Но нам предстоит лишний раз убедиться, что этот имморализм у Ницше не выдержан. Внешняя природа, которая, по его мнению, 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 не способна к состраданию, то она не ведает и гнева и осуждения: ей чужды какие-либо представления о должном и не должном, 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 проклятием³.

Раз философия Ницше признает силу *добром*, а слабость — злом, очевидно, что она не стоит вне проти-

¹Der Wille zur Macht, §143, B.XV, 138.

²Ibid., §428, с.446.

³Die fröhliche Wissenschaft, §333, B.V, 252.

воположности понятий 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»¹.

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, безусловно 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 самарянина и жестокосердного левита; но в такой же мере несостоятельно и положение Ницше, что сильный *лучше* слабого.

¹Zur Genealogie der Moral, B.VII, 338: «Jenseits von Gut und Böse»... Die heisst zum Mindesten nicht «Jenseits von Gut und Schlecht».

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 часть фикция, вымысел человека, частью же «заблуждение органического мира»; самая наша жизнь есть нечто *противное природе*, ибо она вносит в природу чуждое ей представление ценности¹; с другой стороны, мы сталкиваемся с утверждением, что *истинные ценности* коренятся в строе вселенной: они даны самой природой.

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

В основе этого противоположения двух моралей лежит противоречивое отношение Ницше к природе. С одной стороны, природа для него — все, и постольку *не может быть ничего противоположного природе*. С этой точки зрения, казалось бы, нельзя говорить о противоположности естественного и противоестественного в человеке: вся наша психика, все наши инстинкты и суждения суть *проявления природы* и, следовательно, — *все в нас одинаково естественно*. С другой стороны, одна-

¹Jenseits von Gut und Böse, §9, B. VII, 17.

ко, человек представляется как что-то чуждое природе, является каким-то диссонансом в ней. *Все в нем противоестественно*, и Ницше требует *возвращения человека к природе*. Для этого человек должен отказаться от ценностей воображаемых, мнимых, и принять те ценности, которые даются самой природой.

Но тут возникает дальнейший вопрос: может ли природа послужить критерием для различения ценностей истинных от ценностей мнимых? Все, что Ницше говорит по этому поводу, в корне противоречиво: с одной стороны, у него природа получает значение высшего мерила ценностей, которым должна руководствоваться *правильная* оценка; с другой стороны, оказывается, что природа устанавливает все вообще скривали наших ценностей, как истинных, так и ложных. Мораль альтруизма продиктована инстинктами нашей жизни, точно так же, как и противоположная ей мораль эгоизма. Когда мы ценим все то, что служит сохранению нашей личности и возрастанию нашего могущества, в нас говорит инстинкт жизни *повышающейся, восходящей*; напротив, когда мы проповедуем мораль самоотречения и самоотрицания, мы следуем инстинкту жизни *вырождающейся, нисходящей*¹.

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»².

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

¹Götzen-Dämmerung, B.VIII, 88 — 89.

²Ibid., 153 — 154.

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 такую*, 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 скала ценностей — то же, что скала 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 французами и объединения Германии он прямо говорит, что «могущество одуряет»¹: успех немцев как нации вреден потому, что он делает личность глупой.

С этим связана отмеченная уже выше противоречивая оценка 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 типичес-

¹Götzen-Dämmerung, B.VIII, 108 — 109.

кое 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 покоится¹. Он убивает животную энергию: люди, живущие сознательно жизнью, суть по сравнению с другими создания болезненные, сосуды более хрупкие и нежные²; заблуждение нам необходимо как кожа, которая предохраняет нас от вредных внешних влияний³.

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 провозглашает 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 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 существование⁴.

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

¹Die fröhliche Wissenschaft, §111, B.V, 152 — 153.

²Ibid., §154, 181.

³Ibid., §307, 236.

⁴Ibid., §2, 319, B.V, 37 — 38. 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.

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 животные. 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*»¹.

Таковы те противоположные стремления, которые борются в нравственной философии Ницше: он хочет одновременно и воспитать в человеке зверя, и вырыть пропасть между человеком и животным². Те же противоположности и те же противоречия лежат в основе его социальных и политических воззрений.

XVII

Социальные и политические воззрения Ницше

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

Поэтому оценка той или другой морали для Ницше есть вместе с тем и оценка того или другого общественного типа, общественного строя, создавшего каждую данную мораль. За его ненавистью к морали аль-

¹Der Wanderer und sein Schatten, §350, B.III, 371.

²Что 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 сочинении Ницше «Der Wille zur Macht», B.XV, 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, B.VI, 16, 418.

труизма 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 неравенстве¹, 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»². 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 больше прав на существование, чем низшие: это преимущество колокола с полным звуком перед колоколом расстроенным и надтреснутым: в высших людях — залог будущего; они одни связаны обязательствами по отношению к будущему человечества³.

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

¹Götzen-Dämmerung, B.VIII, 161 — 162.

²Jenseits von Gut und Böse, §257, B.VIII, 235.

³Zur Genealogie der Moral, 436.

на какое-нибудь общество с разлагающейся культурой; после завоевания варвары превращались в господ, завоеванное население — в рабов. Такова историческая основа всякой аристократии. Господа первоначально превосходили рабов не физической силой, а своими психическими свойствами: они были более целостными людьми, или, что то же, «более целостными bestиями»¹.

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 ягнят². Так всегда было, и так всегда будет. Существует множество различных форм, различных типов господства и рабства. Самые способы эксплуатации человеком человека исторически меняются, но сущность остается неизменной. В наши дни весьма распространено мнение, будто в будущем наступит такое общественное состояние, при котором эксплуатация вовсе не будет иметь места. По мнению Ницше, устроить общество таким образом столь же немыслимо, как создать жизнь без всяких органических функций. «Эксплуатация вовсе не есть особенность общества испорченного или несовершенного и первобытного: она составляет существенное свойство жизни, служит основой ее, органической функцией»: она выражает собою ту «волю могущества, которая составляет сущность всего существующего»³.

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

¹Jenseits von Gut und Böse, §257, B.VII, 235 — 236.

²Zur Genealogie der Moral, B.VII, 326.

³Jenseits von Gut und Böse, §259, B.VII, 238.

него, они в свободном свете не распускают своего венца, выставляя напоказ свое счастье¹.

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*), превращение человечества во что-то обыкновенное, посредственное, стадообразное и пошлое!² 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 энергией³.

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 винтика машины и 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 за определенное вознаграждение перестать быть личнос-

¹Jenseits von Gut und Böse, §258, B. VII, 236 — 237.

²Ibid., §268, 255.

³Götzen-Dämmerung, B.VIII, 153.

тями 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, машины¹. Значение труда сводится к тому, что он *убивает личность в рабочем*. С этой точки зрения становится понятным современное прославление труда: в основе его лежит страх *перед личностью*. В сущности, теперь все чувствуют, что тяжелый, изнурительный труд, продолжающийся с утра до вечера, действительнее всякой полиции, так как он служит уздой для каждого: он сдерживает развитие разума, потребностей, чувства независимости, ибо он затрачивает огромное количество нервной силы, отвлекая ее от размышления, дум, мечтаний, забот, любви и ненависти. Он не ставит перед человеком никакой цели, доставляет ему дешевое и постоянное удовлетворение. Поэтому в обществе, где идет постоянный, усиленный труд, живется безопасно; а безопасность и есть то божество, на которое молится современный человек! И вдруг, о ужас! Как раз рабочий стал опасным! Опасные личности кишмя кишат. И за ними скрывается величайшая из всех опасностей, *индивидуальность*².

Рабочий вопрос, который во всем своем грозном величии стоит в настоящее время перед человечеством, есть результат господствующей тенденции нашей эпохи — стремления к 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 словесные грани и в корне уничтожило все те инстинкты, в силу коих рабочий становится возможным как класс, становится возможным для себя самого в этом качестве. Рабочие были призваны к военной службе, им было дано право ассоциации, политическое право голоса. Что ж удивительного, если в настоящее время рабочий видит в своем состоянии бедствие, или, выражаясь нравственным языком, — *неправду*. «Но опять-таки спрашивается, чего же мы, наконец, хотим? Если мы

¹Morgenröthe, §206, V.IV, 203 — 205.

²Ibid., §173, V.IV, 169 — 170.

желаем цели, то мы должны желать и средств: если мы хотим иметь рабов, то мы будем дураками, если станем воспитывать в них господ»¹.

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 измелъчания личности. Современное общество заедено американизмом; есть что-то дикое в той алчности к золоту, которая характеризует современных американцев и все в большей степени заражает современную Европу. Все 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 презрения².

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

¹Götzen-Dämmerung, B.VIII, 153.

²Die fröhliche Wissenschaft, §329, B.V, 249 - 250.

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 собой 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 солдата¹.

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, культур². Она представляет собою какой-то пестрый карнавал — смешение костюмов всех возможных времен, символов веры, моралей и религий³. 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 моралей: оттого наши действия окрашиваются в разнообразные краски и мы нередко совершаем пестрые поступки⁴.

¹Der Wille zur Macht, §406, B.XV, 431 — 432.

²Menschliches, Allzumenschliches, §23, B.II, 40 — 41.

³Jenseits von Gut und Böse, §223, B.VII, 176.

⁴Ibid., §215, с. 170.

Нет той духовной пищи, которую не переваривал бы 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 человека¹. Все это смешение 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 смеху. А мы, напротив, наслаждаемся этой дикой пестротой, этой смесью нежного, грубого и искусственного как высшим родом искусства; мы не гнушаемся дышать одним воздухом с английской чернью — той атмосферой, которую живет творчество Шекспира. Недостаток вкуса составляет обратную сторону восприимчивости и отзывчивости².

Будучи смешанным существом, современный человек есть вместе с тем что-то недоделанное, обрывок и начаток чего-то. Наше время как никакое другое характеризуется развитием специальностей; 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 настоящею школою понижения умственного уровня³.

Не одни только ученые специалисты, — большинство людей представляют собою как бы обломки, части человека; чтобы получить человека *целостного*, надо сочетать их воедино. Целые эпохи, целые народы являются собою образцы такого одностороннего развития;

¹Morgenröthe, §171, B.IV, 176.

²Jenseits von Gut und Böse, §224, B.VII, 176 — 179.

³Götzen-Dämmerung, B.VIII, 111.

все эти низшие человеческие типы суть как бы предварения и прелюдии к высшему: они в своей совокупности готовят появление тех синтетических личностей, которые, подобно верстовым столбам, показывают, насколько человечество ушло вперед в своем движении¹.

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»².

Слова эти относятся к самым разнообразным человеческим типам — к современным художникам и ремесленникам, односторонне развившим в себе одну способность, к специалистам всех отраслей, но в особенности — к ученым. В каждом «специалисте», говорит Ницше, поражает некоторая ограниченность точки зрения, преувеличенная оценка 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 одного³. Их исключительно кабинет-

¹Der Wille zur Macht, §475, B.XV, 482.

²Also sprach Zarathustra, B.VI, 204 — 205.

³Die fröhliche Wissenschaft, §366, B.V, 318 — 320.

ная жизнь влечет за собою утрату восприимчивости и умственной свежести. «Если притронуться к ним руками, — говорит Заратустра, — они испускают пыль, подобно мешкам с мукою; и кто 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»¹.

Все эти качества ученого выдают в нем тип неблагородный, демократический: у него нет доблестей власть имеющих, господствующих, самодовлеющих людей. Его добродетели — прилежание, терпение, усидчивость, покорность дисциплине, привычка считаться с другими — *себе равными*, изобличают в нем существо зависимое и стадное². Оттого-то Заратустра и не выносит ученых. «Слишком долго, — говорит он, — моя душа голодала за их трапезою; для меня познание не есть, как для них, — щелканье орехов»³.

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

¹Also sprach Zarathustra, B.VI, 184.

²Jenseits von Gut und Böse, §206, B.VII, 148 — 149.

³Also sprach Zarathustra, B.VI, 183.

люди», которые называют себя позитивистами или «философами действительности», способны вселить опасное недоверие в душу молодого ученого. В лучшем 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 философии¹.

Демократизация и связанное с нею опoшление 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 социологии², биологии³ и даже в физике⁴.

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 посредственности⁵.

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

¹Jenseits von Gut und Böse, §204, B.VII, 143 — 146.

²Götzen-Dämmerung, B.VIII, 148.

³Genealogie der Moral, B.VII, 371 — 372.

⁴Jenseits von Gut und Böse, §22, B.VII, 35.

⁵Götzen-Dämmerung, B.VIII, 114.

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 процветала в Германии в начале XIX столетия, когда последняя была политически ничтожна; после политического объединения Германии центр культурного движения перенесся в побежденную Францию¹. С этой точки зрения Заратустра учит, что государство есть «смерть народов», учреждение для «лишних людей»: тип истинного, «не лишнего» человека начинается там, где кончается государство².

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 недостаточным для этой цели, ибо социализм требует небывалого еще доселе верноподданнического преклонения всех граждан перед неограниченною властью государства³.

В основе учений либеральных лежит та же сущность. Либеральные учреждения «подкапывают» стремление личности к могуществу; они возводят в принцип всеобщую нивелировку, 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 выработывала 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

¹Götzen-Dämmerung, B.VIII, 111 — 112.

²Also sprach Zarathustra, B.VI, 69 — 72.

³Menschliches, Allzumenschliches, §473, B.II, 350 — 351.

атмосферу всеобщей безопасности¹. 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 против всякого другого общественного устройства, покоящегося на противоположности рабов и господ².

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 рода³.

. 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 уровнем⁴.

В конце концов, весь этот демократизм представляет собою историческое продолжение той идеализации слабых, «неможных 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»⁵. Христианин и анархист — в одинаковой мере — декаденты. Христианин осуждает и хулит мир под давлением того же инстинкта, который заставляет социалистического рабочего хулить, кле-

¹Götzen-Dämmerung, B.VIII, 149 — 150.

²Jenseits von Gut und Böse, §203, B.VII, 136.

³Jenseits von Gut und Böse, §44, B.XII, 64 — 65.

⁴Götzen-Dämmerung, B.VIII, 161 — 162.

⁵Der Wille zur Macht, §46, B.VIII, 280.

ветать и осуждать современное общество. «Самый «страшный суд» есть услада ожидаемой мести; это — та же революция, о которой мечтает социалистический рабочий, хотя и отодвинутая в мысли на срок более отдаленный»¹.

Измельчание и вырождение в современной Европе дошло до того, что самый тип человека независимого, повелителя, мало-помалу исчезает. Европа находится под обаянием общераспространенного предрассудка, будто человек стадный, *послушный* есть единственный дозволенный тип человека. Поэтому сами правители, вынужденные повелевать другими, 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 людей².

XXI

Социальная философия Ницше, как и его нравственное учение, проникнута отвращением к человеку. Чем объясняется это отвращение, спрашивает он себя, ведь без всякого сомнения мы страдаем о человеке? Причиною 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 истории³.

¹Götzen-Dämmerung, B.VIII, 142.

²Jenseits von Gut und Böse, §199, B.VII, 130; cp. Nachträge zum Zarathustra, §174, B.XII, 367; Die fröhliche Wissenschaft, §174, B.V, 186.

³Zur Genealogie der Moral, B.VII, 324.

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»¹.

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»². 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 предзнамуют эпохи усиленного движения вперед. Когда растет высший человек, то должна расти вместе с тем и обратная его сторона, человек обывденный, низший: для возвышения редких, исключительных экземпляров человечества необходим контраст³. 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 оправдания⁴.

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 создаваться тот широкий и прочный фундамент, на котором будет красоваться более сильная разновидность человека⁵.

¹Also sprach Zarathustra, B.VI, 205.

²Ibidem.

³Der Wille zur Macht, §71, 475, B.XV, 70, 481.

⁴Ibid., §72, B.XV, 71.

⁵Ibid., §388, B.XV, 415.

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

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 растениями¹.

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 низшими².

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 аристокра-

¹Der Wille zur Macht, §386, B.XV, 414.

²Ibid., §390, B.XV, 120 — 121.

тическим: она не мирится с исключительным дарованием 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 дарований¹.

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 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»². С точки зрения Ницше, правило является необходимым условием существования исключений³. 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 принимаются у Ницше то как признаки упадка, то как проявления новой восходящей жизни, высшей культуры.

¹Der Wille zur Macht, §389, В.ХV, 418 — 419.

²Ibid., §409, с. 434.

³Ibid., §404, с. 431.

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»¹. С другой стороны, в глазах Ницше, — высшая сознательность есть печать гения, то, что возвышает личность над состоянием вырождения и упадка. Сознание, таким образом, 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 «*voegheim*»², 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.

¹Die fröhliche Wissenschaft, §354, B.V, 200 — 201.

²Благородный, важный (нем.).

С этим связывается у Ницше двойственность правовых понятий. Владычество аристократии у него оправдывается требованиями «истинной справедливости», причем 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 справедливости¹.

Одним словом, в своих суждениях о человеческом обществе, действительном и идеальном, Ницше становится то на точку 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» или «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 обус-

¹Götzen-Dämmerung, B.VIII, 2.

ловливают 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 сковали 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?*»¹

Существо, лишённое цели, потому самому мелко, ничтожно и недостойно носить имя человека. Если все те цели, которые до сего времени ставило себе человечество, оказались призрачными, то необходимо поста-

¹Also sprach Zarathustra, B.VI, 87.

вить перед человеком новую цель. До сих пор цель человечества определялась моралью. 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 бы то ни было, нуждается в новой цели и в новой любви. Уничтожение человека должно быть остановлено новым актом творчества¹.

В этом смысле Заратустра обращается к народу: «Настало время, чтобы человек поставил перед собою свою цель. Настало время человеку насадить зерно высшей своей надежды. Теперь еще почва для этого достаточно плодородна. Но она станет когда-нибудь скудной, тощею, и никакое высокое дерево не возможет 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»²!

Та новая цель, которую Ницше хочет поставить перед человеком, не есть что-либо трансцендентное самому человеку, ибо 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»³. Но обожествленный человек есть вместе с тем человек преображенный, всецело отличный от нынешнего человека-карлика: должно народиться нечто, «что превзойдет величием бурю, горы и море и будет вместе с тем сыном человеческим»⁴.

Новую целью для человека может быть только новый человеческий, точнее говоря, новый сверхчеловеческий тип. «Слушайте, я возвещаю вам человека, — говорит Заратустра. — Сверхчеловек есть смысл земли. Пусть ваша воля скажет: сверхчеловек да будет смыслом земли»⁵. Раз сверхчеловек становится для нас выс-

¹Nachträge zum Zarathustra, §673 — 674, B.XII, 357 — 358.

²Also sprach Zarathustra, B.VI, 19.

³Ibid., B.VI, 296; Der Wille zur Macht, §480, B.XV, 485 — 486.

⁴Nachträge zum Zarathustra, §682, B.XII, 361.

⁵Also sprach Zarathustra, B.VI, 13.

шею 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»¹.

«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 еще человек — больше обезьяна, чем всякая другая обезьяна»²!

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 жизни³. Даже высшие люди нашего времени — не более как такие мосты и переходы, отцы и предки имеющего зародиться сверхчеловека⁴. 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»⁵.

Что же должен делать человек, который видит в самом себе только подготовительную ступень к буду-

¹Also sprach Zarathustra, B.VI, 16.

²Ibid., B.VI, 16, 13.

³Ibid., 16, 413.

⁴Ibid., 411, 413.

⁵Ibid., 418, 16.

щему? 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 людям¹!

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 может вновь соделать, чтобы добро различалось от зла². 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, долженствовавшее быть. Вместе с тем мы даем человеку счастье творчества — то единственное счастье, которое имеет цену: все люди должны участвовать в созидании сверхчеловека и в этом находить свое счастье³.

«Сверхчеловек» олицетворяет собою нашу новую и высшую любовь, единственный предмет, достойный нашей любви и могущий удовлетворить нашу потребность в ней⁴. Достоинство любви не настоящее и не прошедшее, а только будущее: следует любить не ближних, а дальних⁵. 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 рождения⁶.

¹Also sprach Zarathustra, B.VI, 16, 413.

²Ibid., B.VI, 388.

³Nachträge zum Zarathustra, §685, B.XII, 361.

⁴Ibid., §680, B.XII, 360.

⁵Also sprach Zarathustra, B.VI, 291.

⁶Ibid., 177, 236, 424; Nachträge zum Zarathustra, §685, B.XII, 362.

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 впечатления. 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»¹. Сверхчеловек есть «синтетический человек» по преимуществу: его образ получается путем сведения в одно целое того, что есть в отдельных людях частичного и отрывочного². Но вместе с тем в нем нет места для того, что представляется в человеке мелким и ничтожным: он олицетворяет совокупность всего, что есть великого в человеке, тот океан, в котором должно потонуть наше презрение³.

Присматриваясь внимательнее к тем качествам, в которых Ницше видит признаки величия, зародыши сверхчеловечества, мы увидим, что это — большею частью определения, полученные *путем отрицания* среднего, обыденного человека. Обыденный человек во всем покорен обычаю; 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 скрижали ценностей: вся его жизнь есть непрерывное нарушение всех тех законов, коими управ-

¹Nachträge, §692, B.XII, 362.

²Also sprach Zarathustra, B.VI, 206.

³Ibid., B.VI, 14.

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

В пещеру Заратустры стекаются посетители, тоже «высшие люди», но, однако, стоящие ступенью ниже его; они ищут у него поучения и требуют помощи. Первым является прорицатель, «проповедник великой усталости», тип современного пессимиста. Он учит, что «все в мире безразлично, всякое стремление суетно, мир не имеет смысла, знание давит как кошмар, искание бесплодно, и нет островов блаженных». За ним идут цари, пресытившиеся властью; им тошно господствовать над чернью, быть первыми 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 духа» — 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 ничтожес-

твом того, что доступно человеческому знанию. Он посвятит 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 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 к другим, в своей тоске по недостигаемому идеалу человека великого и правдивого.

Дальше 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 в образе «безобразнейшего из людей» — «убийцы Бога». Для него Бог прежде всего — «свидетель человеческой немощи» и как бы ее олицетворение. Бог видит 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 запретов. С тобою я разбил все то, что почитало мое сердце; я отбросил все пограничные камни и иконы; я побежал навстречу опаснейшим желанием, поднялся над

всяким преступлением. С тобою я научился 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 не удовлетворен 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 безсходное противоречие несовместимых стремлений.

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

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

Сам Ницше смутно чувствует фальшь собственной точки зрения. Для него «сверхчеловек» есть высшая форма существования. Но что может значить «высшее» и «низшее» в мире, где нет ни верха, ни низа, где отсутствует самый масштаб для определения превосходства одних форм над другими! Современные эволюционисты изображают развитие органического мира как прогрессивное движение, как переход от низших форм к высшим. На этой гипотезе покоятся и надежды Ницше на возможный переход человечества в высший тип сверхчеловека. Но вдруг он спрашивает себя: не лежит ли в основе всей гипотезы 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 неорганического¹.

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

¹Nachträge zum Zarathustra, §676, В.ХІІ, 359.

в сотый раз, мы имеем неблагоприятие и неблагоприятность думать, что именно она, источник этого очарования, должна быть очаровательнейшей частью местности; мы совершаем 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»¹.

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 рода 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»². Сочетание таких качеств, как необычайная мощь и необычайная бесчеловечность, заставляет его видеть «сверхчеловека» и в Цезаре Борджиа³. Спрашивается, что же может быть привлекательного в человеке-хищнике, эксплуататоре, 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 облик, 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

¹Die fröhliche Wissenschaft, §15, B.V, 54 — 55.

²Zur Genealogie der Moral, B.VII, 337.

³Götzen-Dämmerung, B.VIII, 145 — 148.

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*¹.

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

Одно из основных положений Ницше заключается в том, что в мире нет ничего, что было бы ценным само по себе. Отсутствие абсолютных ценностей должно быть восполнено творчеством: иначе жизнь становится невыносимою². «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 гадалею³. 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 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»⁴.

Кажется, трудно злее посмеяться над тою заветною мечтою Ницше, которая олицетворяла для него смысл

¹Веселое чудовище лучше чувствительного зануды (франц.) — *Der Wille zur Macht*, §16, В.15, 32.

²*Nachträge zum Zarathustra*, §675, В.ХІІ, 358.

³Also sprach Zarathustra, В. VI, 206.

⁴*Ibid.*, 188, ср. вообще: 186 — 196. В *Menschliches, Allmenschliches*, 164, В. II, 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» состав-

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 верит¹.

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, ложных 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»². 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 потому нашли меня. Так поступают все верующие, и потому-то всякая вера так мало значит. Теперь я зываю к вам, чтобы вы утратили меня и нашли самих себя; и только тогда я возвращусь к Вам, тогда все вы отречетесь от меня»³. Слова эти не суть только предостережение против веры в авторитет, но отрицание самого учительства: Заратустра не имеет сообщить своим ученикам *никаких истин*⁴. Он проповедует им сверхчеловека и побуждает их к его исканию, но «сверхчеловек» для него — не истина, а только поэтическая греза.

ляет 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.

¹Jenseits von Gut und Böse, §97, B. VII, 68.

²Aus der Zeit des Zarathustra, §68, B.VIII, 250.

³Also sprach Zarathustra, B.VI, 187, 115.

⁴Ср. выше, §X; ср. также приведенное уже изречение об «истинном учителе». Jenseits von Gut und Böse §63, B. VII, 92.

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 сверхчеловечества¹. 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 саму 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»². 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 есть герольд, который вызывает многих законодателей»³. 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»⁴. В конце концов Ницше так и умер с неразрешенным

¹Also sprach Zarathustra, B.VI, 28. Впрочем, как мы видим, 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.

²Nachträge zum Zarathustra, §706, B. XII, 365.

³Ibid., §705 — 707, B. XII, 365.

⁴Ibid., §705.

вопросом: «Какой смысл заключается вообще в издании законов?»¹

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, радость 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 свою 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»².

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 лучше — 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!»³

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

¹Nachträge zum Zarathustra, §707.

²Also sprach Zarathustra, B.VI, 399.

³Ibid., 423.

такое счастье!»¹ 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»².

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 крайность. В борьбе с безысходною тоскою, которая поднимается из глубины его души, он живет в вечно взвинченном настроении; бред величия постоянно берет в нем верх над сознанием его человеческой немощи. Его самомнение не знает предела. «Я хочу создать вещи, — говорит он, — против которых бессильно время, создать для себя по форме и по существу маленькое бессмертие; я никогда не был достаточно скромным, чтобы мечтать о меньшем». Своего «Заратустру» он называет «глубочайшею книгой, какою когда-либо обладало человечество»³. Со дня «переоценки всех ценностей», т.е. со дня появления его собственного учения, он предлагает начать новое летоисчисление⁴. Его 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»⁵. 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

¹Also sprach Zarathustra, 57 — 58.

²Ibid., B.VI, 357.

³Götzen-Dämmerung, B.VIII, 165.

⁴Der Wille zur Macht, §62, B.VIII. 314.

⁵Also sprach Zarathustra, B.VI, 29.

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 умопомешательства¹.

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»². Под этим суждением мы и 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 необыкновенно 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, точнее говоря, представляет собой 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 рас-

¹Brandes, Menschen und Werke, 223.

²Der Fall Wagner, B.VIII, 1.

судка, 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, во образе сверхчеловека — *полузверя, полуфилософа*, мы находим как бы свод всех внутренних противоречий учения Ницше и его настроений.

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 необычность дарований Ницше доказывает, что его неудача обуславливается главным образом причинами, не от него зависящими. В этой неудаче сказывается общее ослабление и утомление мысли, которое составляет характеристическую черту всей нашей эпохи.

В той умственной атмосфере, которою мы дышим, есть что-то, что подрезывает 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 видел в нем *идею*. Аристотель верил в *форму всех форм*, всеобъемлющий мировой разум. В дни классической немецкой философии Кант узнал, что *рассудок есть законодатель приро-*

ды, что весь мир явлений обусловлен формами мысли; Фихте понимал вселенную как *откровение абсолютного «я»*; Шеллинг 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 явиться 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 потому 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 самих форм мысли, приложимость этих форм к существующему: 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, нелогично, бес-

смысленно: все в ней ложь и весь наш разум — иллюзия. Эта цель не может быть продуктом, *результатом* нашей мысли, ибо она обуславливает всякую мысль. Поэтому 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 жива всякая мысль, чем дышит разум, философия отрекается от себя самой, 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 представленный есть ложь, иллюзия; сущее безусловно чуждо мысли, оно в корне бессмысленно, неразумно и бесцельно. С точки зрения материализма, точно так же все сущее 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 философ-

ской 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 беспредельною возможностью накапливать богатства и сосредоточивать их в немногих руках: оно 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 такой; напротив того, демократическое движение включает в себе сильно выраженный элемент индивидуализма; в нем сказывается стремление личности стать независимую, 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 заменяют ее цель, возможен при всяком общественном строе; и при всяком общественном строе *такой человек* будет мелким и пош-

лым. 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 настроениях Ницше мы находим ряд слабых, искаженных отражений того самого, что он отрицает, понятие цели, цельности, идеал разумного, «истинного» человека. Все это, по собственному его признанию, тени Бога. И вот оказывается, что он шагу не может ступить 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 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 отвергает. 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 по-

пытка 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 — 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!

ПОСЛЕСЛОВИЕ

*

Инна Войцкая

* * *

ПЕРЕСЕЧЕНИЯ

И

ПРЕДЕЛЫ

БЫТИЯ

—

БАХТИН

И

НИЦШЕ

*

ПЕРЕСЕЧЕНИЯ И ПРЕДЕЛЫ БЫТИЯ

Просторнейшая и драматическая область блужданий, столкновений, ошибочных опознаний, попаданий в цель, бесповоротных угадываний и придаваний новых, уже родных имен — область русских странствий по Западу, странствий больше, чем встреч, по крайней мере до сего дня, и это при том, что у Запада была своя Россия, то есть свои присвоенные имена, — прекрасная Россия, как для нас Индия или, может, Япония, страна, одна или две культурных реалии которой — отрывок мелодии, символический значок на халате монаха — могут послужить ориентиром организации смысла в произведении, как, например, золотой фон русской иконописи в «Часослове» молодого Рильке.

«Что это за страна — Россия? Очень большая, не правда ли?» — «Да, она большая, и, кроме того <...> Видите ли, — пришло мне в голову, — людей испортило чтение карт. Там все плоско и ровно, и, когда нанесены четыре стороны света, людям кажется, что все уже сделано. Но ведь страна — не атлас. В ней есть горы и низины. Она должна упираться во что-то вверху и внизу». — «Гм... — задумался мой друг. — Вы правы. Но с чем же может граничить Россия с этих двух сторон? <...> Может быть — с Богом?» — «Да, — подтвердил я, — с Богом». — «Так, — понимающе кивнул мой друг. Но потом им овладело некоторое сомнение. — Разве Бог — страна?»¹

Запад для нас почти никогда не граничил с Богом, и это тем вернее, чем безусловнее была преданность обретенным там святыням. Логика обретения имен и узнавания для нас привычна и объяснима, но все же ведь и у нее должны быть свобода и выбор. В России хорошо знали Гете и Гейне, но не знали Брентано или Гельдерлина. То, что Достоевский знал и любил Шиллера, понятно и объяснимо, но невозможно себе представить, что он мог также знать Гельдерлина. Ведь тогда русская культура была бы иной, образ Европы был бы иной, и, возможно, она тоже стала бы граничить с Богом. Нам всегда попадался Запад, который было легко преодолеть, от которого легко отказаться (как Достоев-

¹Рильке Р.М. Ворпсведе, Огюст Роден. Письма, стихи. М.: Искусство, 1971, С.395.

ский отказался от «шиллеровских прекрасных душ», как Фауст был низведен и отвергнут в Штольце), но не тот Запад, где Эмпедокл на Этне доходит до границ земли и культуры, и от перспектив, открывающихся отсюда, отказаться было бы тяжело.

Но не всякое устремление ввысь благодатно: в то время, когда в Россию пришло имя Ницше, здесь уже были узнаны и заподозрены в своем праве на цельность «верхолазы» Ибсена¹.

Надо признать, что в случае с Ницше России повезло: его прочли, перевели, очень многое и, главное, по свежим следам издали. Главное — узнали в нем своего. Даже в прямом смысле слова «своего»: «Ницше не от германского духа, в нем много славянского и воспитан он на французской культуре»². В нем увидели свое отражение: «...впервые в истории западноевропейский властитель дум и прославленный философ во весь голос повторял то, что уже было добыто русской мыслью в лице Достоевского, тем самым как бы подтверждая правильность и значительность не так уж давно зародившейся оригинальной русской мысли»³.

Что интересно — почти все его у нас простили (кроме Льва Толстого и Н.Федорова, но было бы странно ожидать иного), хотя аморалистом («ницшеанцем») не был никто и хотя тяжелее всего именно моралисту простить аморализм. Показательна в этом отношении позиция Вл.Соловьёва, который, будучи христианином, поборником добра и долга, приветствует Ницше как человека, с которым «возможен разговор». Это фактически знаменует выход за грани ненавистного позитивизма. У такого «прощения» — свои мотивы. В.В.Розанов писал об этом саркастически: «С основания мира были две философии: философия человека, которому почему-либо хочется кого-то выпороть, и философия выпоротого человека. Наша русская вся — философия выпоротого человека. Но от Манфреда до Ницше западная страдает сологубовским зудом: «кого бы посечь».

Ницше почтили потому, что он был немец, и притом страдающий (болезнь). Но если бы *русский* и *от*

¹Розанов В.В. Ибсен и Пушкин — «Анджело» и «Бранд» // Сумерки просвещения. М.: Педагогика, 1990. С. 309 — 316.

²Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. М.: Правда, 1989. С.527.

³Михайлов М. Великий катализатор: Ницше и русский неоиdealизм //Иностранная литература. 1990. № 4. С.202.

себя заговорил в духе: «падающего еще толкни», — его бы назвали мерзавцем и вовсе не стали бы читать»¹.

Вообще аморализм Ницше был прощен потому, что никто не принял его всерьез. Все были слишком уверены, что танцы Заратустры — это выписывание парабол и касательных к уравнению со слишком хорошо известным и имеющим вскорости быть полученным решением. Если один из ведущих интерпретаторов Ницше на Западе пишет по поводу его притчи о безумце, кричащем о смерти Бога, что «может быть, тут на деле некто мыслящий вопиет de profundis», то русские идеалисты начала века были просто уверены, что глубина пессимистического отрицания есть ступень на пути к новому обращению. «Через Ницше новое человечество переходит от безбожного гуманизма к гуманизму божественному, к антропологии христианской...»² Л.Шестову даже неверие в искренность религиозного чувства у Достоевского не помешало кончить одну из своих книг о Ницше так: «Ницше открыл путь... Нужно искать Бога».

Даже если Ницше и давал основания для такого прочтения, то у него самого эта следующая ступень так никогда и не стала реальностью. Более того, можно представить себе отношение Ницше к подобной характеристике: он не хотел быть религиозным пророком.

Причина, конечно, отчасти была в Достоевском. В Ницше увидели его двойника или героя (см. Е. Трубецкой, Л. Шестов), поэтому были спокойны,

¹Розанов В.В. Уединенное // Несовместимы контрасты жития. М.: Искусство, 1990. С.495.

В цитируемой выше статье М.Михайлова В.Розанов определяет-ся как «экзистенциальный аморалист». Но Розанов вовсе не аморалист, он всего лишь адогматичен. Ведь он всегда был приверженцем любви к ближнему, к «самому ближнему». И у Ницше, и у Леонтьева Розанов находит уязвимые места именно с позиций ситуативной, бытовой морали — здравого смысла. «Собственно нравственное (не в книжно-теоретическом значении, а в житейском и практическом) есть такая вещь, о которой так же не говорят, как о воздухе или кровообращении: «нужны ли они?» Можно ее отрицать, но пока дело не коснулось нас и жизни» (Розанов В.В. Уединенное. М.: Политиздат, 1990. С. 181). Отсюда в ответ на брутальный призыв: «Братья, будьте тверды!» — розановское недоумевающе-презрительное: «Мистический сверхсамаец». Видимо, именно у Розанова, с его страхом и предчувствием приближающегося холода, можно найти крайнюю степень неприятия философии Ницше при еще существующей возможности понимания ее языка.

²Бердяев Н.А. Указ соч. С.323.

как бы зная, к чему все это должно привести. Интересно, что это так даже и до сего дня: «Впечатление нередко таково, что в последних произведениях Ницше философствуют разные герои Достоевского, от Раскольникова до Ставрогина, герои, спасшие в одном случае своего творца, который освобождался в них от собственной болезни через благодатное самоотчуждение романной техники, и погубившие в другом случае немецкого автора, в лице которого они *преступили* на сей раз романное пространство и вторглись в реальное, отождествив себя с творцом, подчинив его трагически однозначному исходу своих судеб»¹.

Соблазнительной в своей законченности и ужасности оказалась реальная жизнь философа: соблазнительной в смысле легкости прибегания к ней как к аргументу: прибегают — все. Впрочем, для философской мысли России обаяние судьбы и личности Ницше имело особое значение. Здесь ведь всегда искали не истину, а бытие в истине — «истинно-сущее». Не с Соловьева началось требование не «подходить к истине» (как на Западе, как у Гегеля), а «исходить из нее»: Субъект познания «должен обращаться не вокруг себя, а вокруг своего подлинного средоточия», качественно не в себя, а в истину, и затем, уже из этого своего запечатленного истинною, в ее цвета окрашенного качества — не как своего, а как истинного начала, — исходить для дальнейшего и полнейшего познания»². «Истина заключается прежде всего в том, что она есть»³. «Мы живем не в истине, а потому и не познаем истину»⁴.

Единство жизни и философии, существования и мысли, понятий не как проблема, а как задание и цель, есть все-таки задача не философская, и подчас кажется, что слово «гносеология» воспринималось русскими идеалистами не без учета «гностического», «еретического» значения корня. Знание понимается как нечто имеющее внешне по отношению к себе задачи и цель — задача истинного знания как свободной теургии — «организация самой действительности или реализация божественного начала в самом бытии природы»⁵. Гнозис сам по себе, чистый гнозис был под сомнением.

¹Свасьян К.А. Примечания //Ницше Ф. Сочинения: В 2 т. М.: Мысль, 1990. Т.2. С.798.

²Соловьев Вл. Сочинения: В 2 т. М.: Мысль, 1988. Т.1. С.838.

³Там же. С. 691.

⁴Там же. С. 743.

⁵Там же. С. 744.

Русская философская мысль парадоксальна: хотели, чтобы истина, став философской, продолжала быть личностью, но трудно требовать от философской истины, чтобы она была личностью, так как философия, по определению, не вмещает в себя бытие целиком. Это Гегель мог говорить студентам на лекции, что он не учит философии, а сам есть философия: но ведь Гегель учил, что человек — «понятие». В конце же XIX века в России, где задача философии была понята как требование «истину из безразличного понятия превратить в живой замысел»¹, да еще и потому, что, по словам Соловьева, «центр бытия теперь переместился»², такое требование, входя в ценностно-жизненную установку личности, создавало особенное поле притяжения на краю философии как специфической формы духовной деятельности.

В Ницше Россия обрела благодатный материал. В его судьбе увидели подтверждение своих глубинных чаяний: философская истина есть то, за что страдает и умирает живой человек. Для многих это было освящением философии: не философия, но философ, личность, опять-таки — «распятой». Это было не только подтверждение своей правды, обретенное на Западе, но и оправдание Запада, оправдание «греха мысли», очистительная жертва, встреченная если не с готовностью, то все же с вдохновением: «Фр. Ницше — величайшее явление новой истории... Ницше — искупительная жертва за грехи новых времен, жертва гуманистического сознания... Муку Ницше мы должны разделить: она насквозь религиозна»³.

Необходимость не знания истины, а существования в ней стимулировало мистериальное о ней представление: истина есть то, что совершается, это — Некто в событии. Это настроение усиливалось при утрате ясного понимания того, что личность есть то, что имеет предел. Утрата знания о пределе как необходимой структурной составляющей личности при сохранении мистериального понимания истины не могло не вступить в противоречие с христианской устремленностью самих русских идеалистов, но неизбежно шло навстречу ницшевскому, прекрасному, но, очевидно, незамеченному тогда в России: «Вокруг героя все становится трагедией,

¹Соловьев Вл. Указ соч. С.820.

²Там же. С.823.

³Бердяев Н.А. Указ. соч. С. 322 — 323.

вокруг полубога все становится драмой сатиров, а вокруг Бога все становится — как? быть может, «миром»?»¹

Что такое истина? Какая у нее судьба, в смысле — как она осуществляется? Для христианина истина бытия осуществилась не в знаке (не «в отношении», как писал Вл.Соловьев), не на каком-нибудь ином субстрате, то есть не как истина о чем-то или смысл чего-то, как «прозрачность» сама по себе — только один раз, это было осуществление истины в определенный и краткий период времени. Предел — как предел индивидуальной жизни, как предел всемирной истории, как предел временного воплощения истины, как предел, полагаемый абсолютной личностью самой себе, — в христианстве входит в структурную характеристику явленного смысла. Обязательна трансцендентальность, метафизичность любой христиански ориентированной философии: бытие не равномерно в своем смыслопорождении повсюду — во времени (истина дана всегда как уже совершившаяся во времени), в пространстве (истина телесно локализована), в самой своей иерархичности.

Размывание представлений о пределе как структурном организующем личности в России конца XIX века шло уже полным ходом. Обращение к Вл.Соловьеву позволяет увидеть, насколько этот процесс не зависел от внешних влияний. Пантеистические грехи русского философа нуждаются в уточнении. Соловьев хотел быть христианским теоретиком. Очень интересно должно было быть его самоощущение. От Шеллинга и западной мистики к нему пришло глубоко пережитое сознание важности человеческой миссии в мире. При вере в третий Завет, если откровения первых двух сопровождались грандиозными событиями священной истории, явление Софии (понимал ли ее Соловьев как имя Христа или как самостоятельную сущность — нетварную? неипостасную?) своей беспрецедентностью, очевидно, должно было в сознании Соловьева открывать какой-то новый этап в истории мира. Отвергать ли категорически предположение Булгакова, сделанное им в известной статье, вошедшей в сборник «Тихие думы», или нет — Соловьев должен был быть близок к тому, чтобы ощущать себя активным участником грядущих, имеющих бытийственное значение событий, выступающих продолжением евангельских. Показательно то, что у него нет никаких

¹Ницше Ф. Указ. соч. С. 301. Этот афоризм приводит М.Хайдеггер в статье «Слова Ницше — «Бог мертв».

претензий на святость — он только хочет присутствовать при новом смысловом оформлении бытия. Новом, конечно, лишь в смысле продолжающегося откровения, о возможности продолжить саму истину говорить не приходится: «такую нелепость» Соловьев отказывается «приписывать» даже Гегелю¹.

Что такое новое откровение, если в христианстве вся мировая история представляет собой совершенно безразличный с точки зрения его смысловой решенности отрезок времени от Воскресения Христа до Страшного Суда. Очевидно, здесь речь идет о некотором перераспределении в смысловой насыщенности и иерархическом строении бытия. Вольно или невольно, но происходит разрушение христианской модели мира. Такое расшатывание структуры у Соловьева смягчено его пантеизмом и общей какой-то вялой недооценкой личностного начала.

Потом у Бердяева вся разрушительность для христианства идеи третьего Завета проявится в полной мере. Бердяев будет говорить о человеческом творчестве «по ту сторону искупления, когда Бог уже имманентен человеку»², то есть о сохранении истины как «отношения», как «истины о чем-то» и после того, как вся необходимость в этом отпадет. Бердяев выразил настроение, ставшее всеобщим. «С христианством наступил великий голод духа; ибо слишком высокого и святого возалкал дух, и не завершилась еще «полнота времен». Пафос всего христианства — голод священного ожидания, сказавшийся в призыве: «Ей, гряди, Господи Иисусе!» Но раньше чаем прихода Утешителя. Дух истины наставит на всякую истину. Чаем христианства полноты»³.

Книги Ницше, прежде всего «Так говорил Заратустра», пришлись здесь вовремя.

Ведь дело было в том, возможно ли не христианское (но европейское), послехристианское видение истины бытия в личности. Для Ницше истина бытия — сверхчеловек, Заратустра. Бытие есть то, что организуется «вокруг сверхчеловека». В свете прошедшего происходящее с Заратустрой есть свидетельство продолжения мировой истории. Интересна его роль: в его готовности преклонить колена нет ничего от чезареборджинского сатанизма, он приходит на помощь, утеша-

¹Соловьев Вл. Указ.соч. С. 829.

²Бердяев Н.А. Указ.соч. С. 335.

³Иванов Вяч. По звездам. Спб.; Оры, 1909. С.84.

ет отчаявшихся, уходит из города, возвращается, учит учеников, ищет высшего человека (хотя он сам — высший человек), то есть он не совершает ничего неортодоксального (так же, как ничего неортодоксального не совершали апостолы до смерти и воскресения Христа), он не убивает Бога, он даже не первым узнает о его смерти. Заратустра — тот же апостол, свидетель свершения, конечно, с учетом смысла слова *martyr* — свидетель, мученик¹. Свершение — отказ Бога существовать. Заратустра возвращал человека ко временам богоявления, то есть творения смысла бытия. Он воссоздавал уникальную атмосферу странствий апостолов с Христом: когда вся истина уже дана, но еще ничто не завершено, но совершается в каждый миг. (У Ницше — «христианство возможно ежемгновенно». Именно так это и было воспринято в России.)

Если Ницше христианство не устраивало потому, что оно было завершено, то русских неоидеалистов оно привлекало именно тем, что воспринималось как могущее быть завершаемым. Это была тоска «по времени творения», по времени превалирования континуумных конструкций. Ницше стирал предел, уничтожал иерархичность бытия: «Как далеко простирается перспективный характер существования или даже: есть ли у последнего какой-нибудь другой характер, не становится ли существование без толкования, без «смысла» как раз «бессмыслицей», а с другой стороны, не есть ли всякое существование, по самой сути своей, *толкующее* существование...» («Веселая наука», аф. 374).

Насколько в этом было веление времени, свидетельствует первая книга П.А.Флоренского, стремящаяся быть только православной.

Флоренский разделял гипотезу третьего царства, предвидение прихода Утешителя у него в общем окрашено в эсхатологические тона: Царство Божие — это Дух Святой. Однако есть места, вызывающие недоумение: «Как до Христа существовали *христоносцы*, так и до полного сошествия Духа существуют *духоносцы*»². С одной стороны — «полное», с другой — «сошествие», значит, это не Свет Фаворский. Воплощение, но не Христа? Воплощение ли?

Какие это может иметь последствия, замечательно объясняет сам автор: «Достояние науки — мировая зако-

¹Флоренский П.А. Свидетели //Богословские труды. М., 1977. Вып. 17. С. 156 — 172.

²Флоренский П.А. Столп и утверждение истины. М., 1990. Т.1. С. 131.

номерность, стройность и ладность мира, *ἁρμονία* твари. Этот закон вселенной, это мировое число, эта гармония сфер, дарованная бытием тварному, коренится всецело в Боге-Слове, в личной особенности Сына и в свойственных ему дарах. Но все то, что опирается не на эту особенность, что связано с нарочитыми дарами Духа Святого, — оно *не подлежит* ведению нашей науки, — науки уединенно взятого Логоса... Тут (в сфере Духа. — И.В.) — прерывность, а прерывность выходит за пределы нашей науки, не вяжется с основными идеями современного мирозерцания и разрушает его»¹.

Тут ведь не игра-противопоставление «Логоса» и «Духа». Суть состоит в возможности иного, не знакового (для Флоренского — не-логического) осуществления истины (по сю сторону, в еще не обоженной твари, «перед Концом»), самой Истины, не знания об Истине, не той, что «существование *истины* есть лишь иное выражение самого факта существования твари... Наличие истины равна наличности твари»². С одной стороны, можно не опасаться: такое противопоставление приводит лишь к иному типу знаковости: «Логос — Дух» — это «знак — символ» (в том значении, что в развитом виде присутствует в концепции символа у А.Ф.Лосева). Ведь даже религия, уже явно существующая, парадоксальным образом ускользает для Флоренского из сферы Царства Сына; все, все: «Вдохновение, творчество, свободу, подвиг, красоту, ценность плоти, религию и многое другое»³ — от отдает Духу, но не Христу (то есть, конечно, они едины, но почему-то их надо отдать Духу, а не Христу).

С другой стороны, здесь возможны и опасения: ведь идеей *воплощения не Христа* разрушается единая европейская концепция знака. Знак начинает ветвиться: значение перестает быть тем, что нуждается в означающем, оно отказывается от своей неявленности (как радовался когда-то Августин, что он понял тайну Духа — не иметь места в пространстве⁴), оно не хочет быть «за чем-то», хочет быть не «прозрачностью», а ницшевским «толкующим существованием». Становится понятно, почему Флоренского не смутило заимствованное им для обозначения творчества в сфере Духа наименова-

¹Флоренский П.А. Столп и утверждение истины. С. 126 — 127.

²Там же. С. 143.

³Там же. С. 127.

⁴Исповедь Блаженного Августина, епископа Иппонийского. Кн. 6. Гл. 3.; Кн. 7. Гл. 17.

ние «веселая наука» и что заимствование это не случайно и не легкомысленно. Свидетельство тому — вся позднейшая эстетика, избыточно рефлекслирующая над знаком и упорно отстаивающая «прерывность» вплоть до «это ласточка и дочка отвязала мой челнок». Цена, которой блестяще осуществляется стремление «слова опять стать плотью» (от Белого до Мандельштама), не оставалась тайной для самих создателей новой эстетики, ранним теоретиком которой был Ницше.

Весь европейский XX век отмечен повышенной тревогой: знак — единственный дар бытия человеку — был безразличен по отношению к последнему лишь до тех пор, пока восходил к единому фокусу воплощения смысла. Потеряв его, знак неминуемо терял свои антропологические характеристики: дар бытия пребывал в расчлененной пазухе отношений между духом и плотью для того, чтобы окрашивать возвращение в свой дом демоническим и красноватым светом.

Знак потерял свою опору. Любой текст перестал соотноситься с лежащим за его пределами единственным источником смысла, любая история перестала читаться в едином русле всемирной истории, в тексте любой его элемент стал замыкаться на себе. Перестав быть космосом однажды, мир отказывался быть историей. У цепи смыслопорождающих моментов не стало ни ориентира, ни направляющей, продолжение их бесконечно, но каждая из структурных единиц, вплоть до мельчайшей, сама при этом несет на себе всю тяжесть оформления структурно-смыслового единства: *«Наши замедленные такты»*. Так ощущают все художники и люди «творений» <...> им всегда кажется, на каждом отрезке их жизни — который всякий раз отрезывается новым творением, — что теперь они у самой цели; смерть всегда принималась бы ими терпеливо и с чувством: «мы созрели для этого» <...> Тогда замедляется темп жизни и становится густым и медоточивым — вплоть до длинных фермат, вплоть до веры в *длинную фермату...* («Веселая наука», аф. 376). О том, что у ницшевской апологии страдания были вовсе не христианские корни, говорит то, как мало места в его мире занимает интуиция смерти. «Тогда наступает пора, чтобы приблизился туман смерти, и нет повода гневаться на это» («Человеческое, слишком человеческое», аф. 292).

Пафос порождения проникает повсюду: в фразу, в сочетание слов, в само слово: каждый знак должен быть

творящимся, но не сотворенным. Это был общий поток, общее чувство смыслового истончения бытия, его иссякновения. Ницше стоит у основания этой новой эстетики. Что касается России — наивысшего ее осуществления достиг, возможно, Андрей Платонов.

Но как воля Ницше к нивелировке разницы смысловой плотности бытия примиряется с существованием знака вообще, т.е. что есть его атеизм? — человек, ставший Богом, или попытка подлинного разрушения самого места в системе? Почему Ницше, усомнившись во всех метафизических догматах предшествующей философии, никогда не усомнился в существовании вечности? Конечно, здесь могли сыграть свою роль естественнонаучные предрассудки времени: конечность энергии при бесконечности (почему бы это?) времени. Кстати, вскрыть степень подлинной поработченности Ницше современным ему духом позитивизма, возможно, поможет сравнение его ситуации внутри протестантизма с положением Льва Толстого в православии. Ницше изумлен: «Бог, который производит на свет детей от смертной женщины; мудрец, который призывает не работать больше, не чинить суда, но внимать знамениям предстоящего конца мира; справедливость, принимающая жертву невинного как всеискупительную жертву; некто, велящий своим ученикам пить его кровь; молитвы о свершении чуда; грехи, содеянные против Бога и отпущенные Богом; страх перед потусторонним, вратами которого оказывается смерть; образ креста как символ в некое время, не ведающее больше назначения и позора креста, — как загадочно веет от всего этого на нас, как из гробницы древнейшего прошлого! Можно ли поверить, что в нечто подобное еще верят?» («Человеческое, слишком человеческое», аф. 113). Разница между этим изумлением и негодующим отказом Льва Толстого принять причастие, поскольку он не верит, не может верить в то, что перед ним действительно Кровь и Плоть Христова — эта разница в сущности почти чисто конфессиональная. Сто истекших лет — срок слишком небольшой, чтобы мы в полной мере могли оценить всю несвободу этой невозможности поверить в тайну Евхаристии.

Вечность была необходима Ницше еще и в связи с чисто философским предрассудком: изменяемое — не вечность. Ницше не мог решить, что мир просто не вечен, так, как он был не вечен в христианстве, а это был предел, который был задан для преодоления. Сходст-

во с вечным возвращением у греков обманчиво, так как там оно сопутствует и отражает вечное бытие богов. Дав вечное возвращение без богов и Бога, не превратил ли Ницше Заратустру в нечто очень похожее на большое-большое дерево, которое становится все больше и больше, стремясь существовать не под небом и не перед ним? Обычно философы в ницшевском «вечном возвращении» видели самую суть его нигилизма, но почему не посмотреть на вечность более привычным нам взглядом — как на неожиданную пленницу в присягнувшем на верность временному стану бытия.

Пленница, или проводница, которой Ницше посвятил столько проникновенных страниц, — вечность — лазейка метафизики, спутница смысла, порождение предела, создательница узора, возможность взгляда, тайное имя, невеста сущего. Не давая смерти и души, она очерчивает сферу действия, сцену и подмостки бытия. Еще в «Рождении трагедии», вводя созерцателя трагедии в ее собственное пространство, все действие определяя как видение хора, Ницше и в дальнейшем был не в силах отказаться от спасительной силы взгляда.

Завершалась давняя тяжба этики и эстетики, разведенных ножницами Нового времени, в раздражении сломанными Ницше: осталась только эстетика, только тайна неведомо кому принадлежащего взгляда.

Вся благость и доброта силы взгляда извне будет в полной мере в русской философии оценена лишь М.Бахтиным, философом, введшим идею слоистого, членимого, иерархического бытия в принцип. Сверхчеловек своим бытием творит зримый узор красоты (творит, конечно, в сугубо человеческом смысле этого слова). Кем зримый — этого нет, даже сказано, что Его нет. Но вот напряженная в смыслопорождающем отношении сфера, творимая между Тем, Кто видит, и тем, кто живет и рисует узор, и есть весь пафос Ницше, от нее он не отказался бы никогда.

Бахтин, у которого почти не встречается имени Ницше, писал: «Слившись с Эдипом, потеряв свое место *вне* его, я перестаю обогащать событие его жизни новой творческой точкой зрения, недоступной ему самому, с его единственного места... но этим самым уничтожается трагедия... Ибо событие трагедии как художественного (и религиозного) действия не совпадает с событием жизни Эдипа... Эдип останется один с самим собою, не спасенным и не искупленным эстетически...»¹

¹Бахтин М. Эстетика словесного творчества. М., 1979. С. 64 — 65.

Событие трагедии у Ницше не совпадает с событием жизни, разворачиваясь в бытийной сфере вечности. Начало вечности дает те «термины», которых не дает отсутствующая в мире Ницше смерть: «границы жизни и кругозора», исключительная наличность которых и создает «ценностный свет всех ритмических и формальных моментов»¹.

Все ницшевские антииерархические тенденции, весь этот «Ressentiment», ненавистный, но проникающий в кровь, не смогли преодолеть границу, разделяющую бытие на великий год становления и все вечные великие года становления. Любая граница, любая разница уровней — источник энергий, импульс возможностей, основанных на необходимости ее преодоления. И многожды повторенное: «Ибо я люблю тебя, о Вечность!» Брак с вечностью — старый метафизический брак. Его порождение — узор, его осуществление — взгляд. Разница уровней создает глубину стремящейся сохранить себя поверхности, восстанавливается преодолеваемая иерархичность бытия. Если есть вечность, то, конечно, должен быть и знак — для него ведь, в сущности, не много надо: глубина нисхождения.

Неожиданно серьезный смысл приобретает случайное определение Вл. Соловьева из его немилосердной заметки «Словесность или истина»: сверхфилолог. Преодолевающий филологию, выходящий за пределы области знака. «Сверх» — почти аристотелевский перводвигатель, рождающий все новые и новые уровни, новые возможности для слова.

Вечность, слово, история, душа — узор жизни, бросаемый в вечность бытия, не принятый Ницше «дар моего духа другому»², античный, пластический, преображенный.

И. Т. Войцкая

¹Бахтин М. Литературно-критические статьи. М., 1986. С. 5 — 6.

²Бахтин М. Эстетика словесного творчества. С. 116.

БАХТИН И НИЦШЕ

Как известно, Бахтин мало писал о Ницше. Его Ницше — это ницшеанство со слишком сильной печатью начала века. Сопричислив его философию некоему историческому ряду, основанному на «наивном биографизме», — у Бахтина, как и у его Достоевского, любая мысль должна лежать в плоскости изнутри переживаемой биографии, — Бахтин обозначает этот ряд как основанный на «пляске в медленном темпе» (Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. М., 1979. С.140). Ницше ошибся бы, решив, что его здесь поняли и полюбили, так как узнали в нем плясуна. Бахтин не так уж высоко ценил пляску, к тому же из всех его плясок эта — не самая энергичная. Будь пляска быстрее — философ стал бы лириком, и хотя лирик в мире Бахтина — не совсем то, что поэт, это не слишком большая похвала тому, кто в царстве танца Заратустры «поднялся на тысячу миль надо всем, что когда-либо называлось поэзией» (Ницше Ф. Сочинения: В 2 т. М., 1990. Т.2. С.726).

Ф.Ницше пользуется словом «пляска» как метафорой, уподобляя философа античному танцору. Именно «пляска в медленном темпе» высоко ценилась в Древней Греции (о священных хороводах см.: Платон. О Государстве). Эта пляска возводилась к «первородной пляске» космоса» (см.: Лукиан. Избранная проза. М., 1991. С.582) и являла собой суть мифа: «Пляска в целом есть не что иное, как история далекого прошлого... начиная с самого хаоса и возникновения первооснов вселенной» (там же. С.591). Вот как исследует этот эстетический феномен Бахтин: «Поскольку я оправданно приближаюсь к миру другого, я бываю в нем пассивно активен. Ясный образ такой пассивной активности — пляска. В пляске сливается моя внешность, только другим видимая и для других существующая, с моей внутренне самоощущающейся органической активностью; в пляске все внутреннее во мне стремится выйти наружу, совпасть с внешностью, в пляске я наиболее оплотневаю в бытии, приобщаюсь к бытию других; пляшет во мне моя *наличность* (утвержденная ценностью извне), моя *софийность*, другой пляшет во мне» (Бахтин М. Эстетика словесного творчества. М. 1979. С.120).

Неожиданная *софийность* вводит нас в круг тем русской философской традиции Вл.Соловьева. Надо определить место Бахтина по отношению к этой традиции.

Между нею и Бахтиным — пропасть. Это как соседство XIX и XX веков. Сами понятия соловьевской систематической метафизики на фоне антропологической поэтики Бахтина выглядят философской архаикой. Словоупотребление Бахтина, не всегда следующее общепринятому, внутренне безупречно. Софийность, пляска, которая «ничего не преобразует формально, не меняет смыслового облика бытия... не обогащает бытие», — это его оценка классической эстетики XIX века. Эстетическое там служит кирпичиком в иерархическом умозрении о логике бытия. София — это «тело Божие, материя Божества» (Соловьев Вл. Сочинения: В 2 т. Т.2. М., 1989. С.108). Являясь воплощением идеи, то есть не неся в себе никакого смысла, помимо идеи смысла существующего, эстетическое характеризует неопределимый логически акт существования (там же. С.244). Эстетическое здесь есть феномен, которым обладает бытие. Затем, собственно в софиологии, волею ее теологической проблематики, эстетическое служит для оправдания твари. Но у Бахтина не так. От классического идеализма Бахтин сохраняет представление об эстетике как связующем звене между этикой и познанием, то есть, собственно говоря, классическую, в России именно Соловьевым разработанную, идеалистическую триаду: истина, добро и красота. Специально от русской софиологии идет высокая оценка эстетического вообще. Но эстетическое в мире Бахтина — не характеристика бытия; эстетическое вообще не то, на что направлено внимание. Бахтин не определяет сущность эстетического, как, например, Соловьев: как единство в чувстве духа, ума и души (там же. С.254): «Идея души, то есть красота, обладает наибольшей актуальностью, наибольшей полнотой формального бытия и есть поэтому последнее, окончательное осуществление, или реализация, идеи как такой. В этом смысле ...красота есть действительное исполнение, или осуществление; другими словами, сущее, утверждая идею как благо, дает ей посредством истины осуществление в красоте». (там же. С.256). Красота как «идея души» есть одна из общих форм бытия. Но у Бахтина эстетическое есть не феномен, не форма бытия, не принадлежность его, а акт эстетического созерцания. Это не область рассмотрения, а орудие оперирования. Эстетический акт у Бахтина — акт порождающий, и если уж ему искать соответствие в мире классической эстетики, то найти его можно

только исходя из занимаемого места, из исполняемой роли.

Здесь уместно вспомнить терминологию: «наличность» — «софийность» — «другость»: 1) моя наличность — то есть мое существование в облике здесь и теперь, зримость (на-лицо), облик, значит, телесность и 2) софийность — то есть умная телесность, моя умопостигаемая телесность, зримый замысел Бога обо мне. Софийность — это и есть то содержание эстетического акта, деятельности, направленной на произведение, которое Бахтин называет эстетическим объектом (Бахтин М. Вопросы литературы и эстетики. М., 1975. С.17). Другость — это другость Софии по отношению к Богу, это причина и софийности, и наличности. Чтобы мое бытие было наличным здесь и теперь, нужен субъект восприятия этого «здесь и теперь»; без «другости» нет софийности. В соловьевской традиции София — это «другое» Бога. В самом термине «София» греческий перевод оказался сильнее древнееврейского происхождения понятия. Античное звучание слова не без помощи логики соловьевской мысли выводит нас к сферам древнегреческой философии. Соловьев впадает (правда, скорее, не под греческим, а под немецким влиянием) в пантеизм. Пантеизм в философии — это система рационально обоснованного иерархического порождения (эманаций).

Терминологически с античной философией, так же неожиданно, как с соловьевской традицией и, возможно, не без ее влияния, усвоенного через Вячеслава Иванова, Бахтина связывает понятие Души. Душа у Бахтина — один из членов пары «Душа» — «Дух». При этом этическая оценка этой двоицы — христианская, идущая от апостола Павла, как и сами термины: «Я должен быть духовно, я должен отвергать свою душу». Но отношения между членами двоицы античные, как если бы в пару Дух — Душа — «пневма» — «псюхе» первым членом поставить Ум, Нус. Дух здесь не побеждает, не преодолевает душу, здесь вообще нет антагонизма, хотя есть строжайшее «рассечение» духа и души. Да и душа здесь — не совокупность психолого-эмпирических качеств в противовес надличностным качествам устремленного за грани эмпирического сознания — духа, что отличает человека душевного от человека духовного. Душа у Бахтина есть наличность духа, осуществленность его в ином. «Душа как становящаяся во времени внутреннее целое, данное, единое, налич-

ное целое строится в эстетических категориях; это дух как он выглядит *извне* в другом» (Бахтин М. Эстетика словесного творчества. С.89). «...Не подлежит сомнению, что проблема бессмертия касается именно души, а не духа, того индивидуального и целостного целого, протекающего во времени внутренней жизни, которое переживается нами в другом» (там же). «Душа — это образ совокупности всего действительно пережитого, всего наличного в душе во времени, дух же — совокупность всех смысловых значимостей, направленностей жизни, актов исхождения из себя (без отвлечения от я) (там же. С.98). Бахтин только что не цитирует Прокла:

«§186. Всякая душа есть бестелесная сущность и отдельна от тела...

§187. Всякая душа непреходяща и неуничтожима...

§188. Всякая душа есть и жизнь и живое... §191. Всякая душа, допускающая причастность себе, имеет, с одной стороны, вечную сущность, а с другой — временную энергию... §196. Всякая душа, допускающая причастность себе, пользуется телом, первично вечным и имеющим нерожденную и неуничтожимую субстанцию (см.ссылку Бахтина на «постулат бессмертия любимой плоти» у Данте» (там же. С.98).

"...§193. Всякая душа получает существование непосредственно от ума. В самом деле, если она имеет неизменную и вечную сущность, то она эманурует из неподвижной причины... и если к чему все возвращается по природе, от того имеет и эманацию по сущности, то, следовательно, всякая душа эманурует из ума» (Лосев. ИАЭ. М., 1974. С.529).

"Душа — это дар моего духа *другому*» (Бахтин М. Эстетика. С.116). Чтобы идея была способна воплотиться в ином, нужно эстетическое как свойство идеи (красота — один из результатов взаимного отражения в триаде Абсолюта у Соловьева), чтобы Дух мог подарить другому душу, нужно не мое свойство обладать душой (как идея уже обладает свойством красоты), нужен другой. Вот почему эстетическое здесь не феномен, а акт. В эстетическом акте Дух порождает душу в другом. В классической эстетике Дух (ум, идея) также порождают в ином, но эстетическое есть результат этого порождения, а не сущность деятельности. Бахтин был отнюдь не первым в истории философии, кто логическую структуру античного космоса перенес в совершенно иную сферу (например, философия языка у Гумбольдта, где

слово играет роль эйдоса), но Бахтин не просто избрал иную сферу применения, он сместил плоскость: перенес ее из вертикали в горизонталь. Несовместимость античного и христианского понимания этой двойцы (ум — душа, дух — душа) преодолевается благодаря неожиданному смещению плоскости зрения. Логическая заслуга Бахтина — в сохранении отношений между терминами, философская — в смене горизонта. Вертикаль отношений «тварь — творец», «ум — душа» становится горизонталью — «я» — «другой». «Иное» пантеистов приобретает лицо, становится Другим. «Я» здесь меньше всего местоимение в ряду других личных местоимений: Я, Ты, Он. Другой у Бахтина сохраняет свою генетическую связь с Иным Единого, с Другим Бога, он может конкретизироваться в Ты, но не стоит с этим местоимением в одном ряду. Этот Другой — Иное «Я». Это — космос Бахтина, его онтология. Различие больше не рассматривается как противоположное единству. В этой горизонтали личных отношений божественных ипостасей Бахтин рассматривает отношения внутри твари. Русской эстетике XIX века не удалось стать, как она того желала, христианской. Бахтин строит христианскую эстетику, основанную на логизировании отношений между божественными ипостасями. У Бахтина часто в качестве модели выступает Автор — Герой, т.е. Творец — тварь, но равноправность Я и Другого переводит вертикаль в горизонталь.

Как и для Бахтина, для Ницше эстетика — не проблема, а ответ и разрешение проблемы. «Только как эстетический феномен жизнь имеет оправдание» (Ницше Ф. Указ. соч. Т.1.). Сущность эстетического здесь не цель, но вывод и следствие. Можно построить такой ряд: в классической эстетике красота есть, потому что есть идея; эстетика Бахтина: красота есть, потому что есть Другой, эстетика Ницше — красота есть, потому что нет ничего, кроме жизни. Но какая же красота есть? С точки зрения Бахтина, Ницше строит душу, и Бахтин легко интерпретирует его построения в терминах «наивного биографизма». Ницше для Бахтина — «это воля быть героем, иметь значение в мире других, воля быть любимым, наконец, воля изживать фабулизм жизни, многообразии внешней и внутренней жизни (Бахтин М. Эстетика словесного творчества. С.136). Что ж, «колючий и нежный» мир ницшевского «мужества авантюристов» (Ницше Ф. Указ. соч. Т.2. С.227) сам, отчасти наивно, а отчасти злорадно, хочет быть понятным

именно так. В мире Бахтина ценности «наивного биографизма», которые как свою философскую концепцию дают, по мнению Бахтина, «эстетизованную философию Ницше» (там же. С.140), невозможны без Другого: «Лишите его (авантюрного героя) этой почвы и ценностной атмосферы другости (этой земли, этого солнца, этих людей) — и авантюрная ценность умрет, ей будет нечем дышать...» (там же. С.138).

Ницше строит душу в мире, лишенном Другого, строит он и воплощенную в Ином идею, в мире, где нет ничего, кроме Иного. Он совершенно сознательно «конципирует» красоту в мире, лишенном созерцателя. Его одиночество осознанно и волит самого себя. Ради утверждения своего одиночества Ницше совершает ряд структурных операций: помещает созерцателя в собственную сферу эстетического феномена, т.е. делает зрителя актером, Другого полагает внутрь Я. «В человеке *тварь* и *творец* соединены воедино: в человеке есть материя, оболочка, глина, бессмыслица, хаос, но в человеке есть также и творец, ваятель, твердость молота, божественный зритель, седьмой день — понимаете ли вы это противоречие?» (Ницше Ф. По ту сторону добра и зла. С.225). Меньше всего это нужно понимать в бытовом смысле сознательного формирования человеком своей собственной личности. Для Ницше здесь глубокое противоречие: ведь человек — тварь и творец лишь только потому, что за ним нет ни творца, ни зрителя.

В «Рождении трагедии» Ницше конструирует трагедию из двух составляющих: аполлонических образов и единого их создателя и созерцателя. Зритель у Ницше помещается на сцену трагедии; конечно, хор для него не «идеальный шлегелевский зритель» (Ницше Ф. Указ. соч. Т.1. С.80), так как не может быть «идеального зрителя» там, где вообще не нужен никакой зритель, находящийся за сценой. Ницше не нужен зритель за сценой, но нужно эстетическое созерцание сценического действия: «Публика зрителей, в том виде, как мы ее знаем, была незнакома грекам: в их театрах — с концентрическими дугами повышавшихся террасами мест, отведенных зрителям, — каждый мог безусловно *отвлечься* от всего окружающего его культурного мира и в насыщенном созерцании мнить себя хоревтом» (Р.Т. С.85). Область эстетического созерцания расширяется до бесконечности, захватывая и автора, и зрителя, но не оставляя места для эстетического субъекта. Нарушается структура эстетического акта. В эстетическом феноме-

не, состоящем из эстетического объекта, эстетического созерцания и эстетического субъекта, уничтожен субъект восприятия, но сохранена сфера эстетического созерцания. Какие это может иметь последствия для произведения искусства? Теперь в искусстве оно должно само созерцать себя. Эстетический субъект принадлежал иной бытийной сфере, чем сфера эстетического созерцания и эстетического объекта. С его уничтожением исчезает сама эта сфера, хотя, возможно, именно ради отрицания этой специфической бытийной сферы и уничтожался субъект эстетического созерцания. Эта сфера — не-искусство, сфера неэстетизованной и никогда не могущей быть эстетизованной реальности. С аннигиляцией этой области рамки искусства не расширяются, а разрушаются: концентрические дуги античного амфитеатра в бесконечности застыт небо.

Ницше ведь стоял у истоков того мощного культурного импульса, вызванного распадом христианской и околохристианской модели мира, который привел в конце XIX — начале XX века к стремительному размыванию рамок искусства, стиранию граней между искусством и жизнью, вплоть до бытовой, интимной стороны жизни. Произведение искусства лишилось своих внешних границ, а следовательно, целостности и законченности. Оно лишалось своего единого смыслового (катартического) центра, определяемого только по отношению ко смыслам, существующим за пределами произведения, и после разрушения этих пределов ненаходимого. Произведение перестает быть единым порождающим смысл символом: отныне каждая его строка, каждая часть картины, каждый отрывок спектакля есть самостоятельные единицы. Импульс этот в искусстве был чрезвычайно плодотворным: это все «декадентское» искусство конца XIX — начала XX века, это символизм и все течения, прямо или косвенно наследующие ему, это не имеющие внешних границ романы Пруста и Джойса (принципиально не оканчиваемые романы), это футуристическое, хлебниковское творчество внутри слова¹. Этот творческий импульс был определен пафосом разрушения структурной целостности знака, целостнос-

¹Это репетиции вместо спектаклей. Но интересно, что теория и практика здесь противоречат друг другу: Ницше делал актера зрителем; театр, двигаясь в том же направлении, делает зрителя актером. Пусть зритель будет актером, это прекрасно, но пусть будет зритель.

ти, традиционной для Европы и восходящей к европейскому, на христианстве основанному трансцендентализму культуры. Мандельштам, встретившись с этим феноменом, в русле которого он сам успешно и плодотворно работал, сразу же распознал его неевропейские корни и назвал его «буддизмом» в прозе Флобера. Но мандельштамовское «что шуршит трава-кузнечик, лихорадка шелестит» — это тот же самый «буддизм». Им движет единая страсть борьбы со всеми формами иерархии в культуре. Если в искусстве требуется стирание граней, если роман не может быть завершен, то любой момент в этом романе уже завершен, любой отрезок должен нести завершение в себе. Завершение и предел в искусстве — смыслоформирующие структурные единицы. Проза без структурноформирующего предела образует внутри себя бесконечную череду пределов, каждый отрезок творит внутри себя свой завершенный смысл, как фраза Набокова и Флобера творит внутри себя свой собственный сюжет. Антииерархический и антитрансценденталистский импульс в искусстве принес с собой пафос всеобщего порождения и безграничного творчества.

Ницше был одним из самых радикальных борцов с трансцендентальным в метафизике. Вопрос здесь стоит если не о том, что такое смысл, то по крайней мере о том, какие механизмы его порождают. Трансцендентальная (за-предельная) метафизика, т.е. идеалистическая философия Единого (Абсолюта, Идеи, Единого, Духа, Вещи-в-себе) и Иного, делала существование предела орудием порождения смысла. И Бахтин и Ницше (Ницше — ранний, а Бахтин — современный ему) — теоретики нового искусства. Эстетика Бахтина есть ответ на вопрос о членимости бытия, о его иерархичности. Если в случае Бахтина философия еще раз попыталась дать ответ на вопрос «почему вообще есть нечто, а не ничто», то нечто есть, потому что бытие членимо и иерархично, потому что его уровни не совпадают друг с другом: поэтому есть нечто. Быть — это быть созерцаемым, ведь созерцаемое есть, потому что Другой вечно не Я. Если бы бытие было самотождественным, то не было бы ничего.

Отсутствие пределов — это безразличие к структурности и членимости в бытии: каждый миг — миг завершения, каждый миг — миг смыслопорождения, отсутствие Другого велит вечно порождать Другого во мне. Короткие параграфы ницшевских трактатов прекрасно

воссоздают эту в любой свой момент завершаемую, в каждый миг порождающую и абсолютно равнодушную к пределу модель мира. Смерти нет, так как вообще нет ничего саморазличающегося в жизни, нет ничего, кроме нее. Бахтин не ощущает парадоксальности эстетики Ницше и упрощает ее, но само представление о ценности эстетического созерцания как оправдывающего жизнь, пришло к нему, возможно, не без влияния Ницше, через Вячеслава Иванова. Статья «Ты еси» порождает другого внутри сознания Я — как пространство древнегреческой трагедии у Ницше. Но другой уже назван по имени — Ты.

В эстетике Ницше это имя непроизносимо. Ты — это нечто абсолютно нетождественное Я, это находящееся за пределами Я. Для Ницше, пафосом которого было утверждение вечного *сверх*, любой предел был лишь заданием для преодоления. Ницшевский самораздваивающийся герой, как предтеча парадоксальной геометрической живописи, рисует узоры своей жизни в сфере, потенциально не могущей иметь созерцателя. И все же это эстетическая сфера.

Борясь с метафизикой и побеждая смысл своим «толкующим бытием», уничтожая слоистость и членимость бытия и в самое сердце тем самым поражая субъект эстетического созерцания, Ницше считает, что его оправдание жизни как эстетического феномена есть оправдание ее во внесмысловой сфере. Отождествив красоту с самой собою, лишив ее всего, что есть не она, Ницше решил, что в сфере эстетического он имеет дело наконец-то с самотождественностью бытия.

Но принять самотождественность бытия у Ницше никогда не доставало духу. Его слова о том, что «жизнь имеет оправдание только как эстетический феномен», в конечном счете обретают иной смысл. Жизнь есть эстетический феномен, и, следовательно, она имеет оправдание. Раз сохранена сфера эстетического, значит, сохранена иерархия бытия и сфера смысла. Иными словами: «Раз существует единое, то оно в то же время не есть единое ни по отношению к самому себе, ни по отношению к другому» (Платон. Сочинения. Т.2. С.464. Парменид, 160 в.), то есть если существует единое, то существует и иное. Ход рассуждений здесь обратный выводу платоновского трактата «Парменид»: «Если единого не существует, то ничего не существует» (там же. С.477, 166 с.) Иное (здесь это — жизнь) существует. Свидетельством того, что она существует, у Ницше вы-

ступает ее зримость (она — эстетический феномен), следовательно, существует и единое. Единое в космосе Ницше довольно традиционно, хотя его традиционность почему-то ускользает от исследователей и это единое рассматривается даже как кульминация ницшевского антитрансцендентализма. Это единое — вечность. Строя мир, как душу, Ницше наделяет его вернейшим свойством души — вечностью. Возлюбленная Ницше вечность необязательно квинтэссенция мрачной из-за своей, говоря словами Бахтина, «нудительной заданности» воли к власти: «Эту жизнь, как ты ее теперь живешь и жил, должен будешь ты прожить еще раз и еще бесчисленное количество раз; и ничего в ней не будет нового... и все несказанно малое и великое в твоей жизни должно будет наново вернуться к тебе, и все в том же порядке и в той же последовательности, — также и этот паук и этот лунный свет между деревьями, также и это вот мгновение и я сам. Вечные песочные часы бытия переворачиваются все снова и снова — и ты вместе с ними, песчинка из песка!» <...> «Овладей тобой эта мысль, она преобразила бы тебя и, возможно, стерла бы в порошок; вопрос, сопровождающий все и вся: «Хочешь ли ты этого еще раз и еще бесчисленное количество раз?» — величайшей тяжестью лег бы на твои поступки! Или насколько хорошо должен был бы ты относиться к самому себе и к жизни, чтобы не *жаждать больше* ничего, кроме этого последнего вечного удостоверения и скрепления печатью?» (Ницше Ф. Сочинения. Т.1. С.660). Вечность исполняет свою обычную религиозную функцию — является судилищем души. Вечность — это перепад в бытии, внутренний, не могущий быть превзойденным, предел: путь паука вечен, но конец этого пути не может быть превзойден.

Здесь уместно вспомнить мысль Бахтина о сущности эстетического: момент завершения внесен в произведение человеческим опытом существования, завершенность произведений искусства — это внесение антропологических характеристик в его формальные образующие: «Уничтожьте момент жизни смертного человека, и погаснет ценностный свет всех ритмических и формальных моментов» (Бахтин М. Литературно-критические статьи. М., 1986. С.5). «Важно лишь, что есть термины — границы жизни и кругозора — рождение и смерть... только наличность этих терминов и всего обусловленного ими создаст эмоционально-волевою окраску течения времени ограниченной жизни... и сами вечность

и безграничность получают ценностный смысл лишь в соотношении с детерминированной жизнью» (там же. С.6). Вечность, точнее граница между «просто» жизнью и вечностью, и есть этот эстетизованный формообразующий термин у Ницше. Эта граница создает разницу уровней, которая необходима для существования энергии. В данном случае — энергии смыслообразования. Без вечности в мире Ницше не могло бы быть красоты.

Бахтин — один из немногих, кем положительно оценен опыт вечного возвращения Ницше. Бахтин оценил в вечности Ницше, хотя и наивно механистически выраженный, символообразующий момент: говоря о важнейших ключевых архетипах культуры (но не употребляя этого термина), Бахтин пишет: «В большом опыте мир не совпадает с собою (не то, что он есть), не закрыт и не завершен. В нем — память, не имеющая границ, память, опускающаяся и уходящая в дочеловеческие глубины материи и неорганической жизни... Эта большая память не есть память о прошлом (в отвлеченно-временном смысле); время относительно в ней. То, что возвращается вечно и в то же время невозвратно... Момент возвращения уловлен Ницше, но абстрактно и механистически интерпретирован им» (Бахтин М. Литературно-критические статьи. С.519).

И. Войцкая

КОММЕНТАРИИ

Владимир Сергеевич Соловьев (1853 — 1900)

Отношение Вл.Соловьева к философии Ницше определялось постепенно, по мере роста известности и моды на немецкого философа в России. Грани этого отношения очерчивают две маленькие публикуемые статьи. С одной стороны, Соловьев — с Ницше: против позитивистов. С Ницше «возможен разговор», Ницше также на пути к «сверхчеловеческому», т.е. к сверхъестественному, проще сказать — Божескому. С другой стороны, отзыв Соловьева о сверхфилологичности бунта Ницше убийственен. Это ведь и оценка русского декадентства. Все эти искания — бунт культуры внутри и против культуры, т.е. это только филология. Нет выхода к реальности, нет желаемого преодоления, того самого «сверх», на которое возлагал Соловьев надежду при первом знакомстве с Ницше. В своей собственной деятельности, в не совсем церковных, индивидуально-религиозных мистических прозрениях Соловьев, очевидно, такой выход видел. Статьи Соловьева о Ницше, как и множество других материалов, написанных о нем, — встреча уже с мифом, уже — с завершенным символом. Поэтому Соловьев воспринимает Ницше как оцениваемую им подсудную ему человеческую жизнь. Он пишет о болезни и сумасшествии как искупительной жертве Богу (подобный подход есть в статье о дуэли Пушкина), т.е. Ницше для Соловьева — религиозный подход. Но нет, именно христианство не одобряет попыток такого взгляда — «с точки зрения Бога». В этом символизирующем (т.е. превращающем в символ) восприятии Ницше — печать декадентства как всей эпохи, так и самого Соловьева. Выход за пределы филологии затруднен и для него самого — так непреодолимо стремление распространить эту филологию и на сферу чужой жизни, и на область посмертного суда Божьего.

Текст печатается:

Идея сверхчеловека // Мир искусства. 1899. №9. С.87 — 91.

Словесность или истина — Соловьев Вл. Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории, со включением краткой повести об антихристе и с приложениями. Спб., Типография Спб. Т-ва «Труд», 1900. С.235—240.

Вячеслав Иванович Иванов (1866 — 1949)

В 90-х годах XIX столетия во время работы за границей Вяч. Иванов познакомился с творчеством Ф.Ницше и подпал под его долговременное очарование. Слова из «Рождение трагедии, или эллинство и пессимизм» о «несомненнейших предзнаменованиях», дающих «нам ручательство в том, что в современном мире происходит *обратный процесс постепенного пробуждения дионисического духа*» (перевод Г.А.Рачинского), приняли характер чуть ли не манифеста религиозного и культурного строительства. Ницшевская альтернатива «Дионис, а не Христос» была осмыслена Ивановым как задача соединения несоединимого: «Христос и Дионис». Ницше был прочитан в свете Достоевского. «Могущественный импульс Фридриха Ницше обратил меня к изучению религии Диониса. Гениальный автор «Рождения трагедии» показал в нем современности вневременное начало духа, животворящее жизнь, и как бы ее первого двигателя. В его пробуждении видел он залог всеобщего обновления. Но не то же ли, еще раньше, хотел сказать на своем языке Достоевский проповедью «проникновения» к Земле, «восторга и исступления?»» (Иванов Вяч. Дионис и прадионисийство // Эсхилл. Трагедии. М., 1989. С. 351). В 20 — 30 годы европейских катастроф Иванов свои дионисийские изыскания осмысливал как поиск цельности европейской культуры. Не случайно составитель «дионисийского» тома переводов и исследований Вяч. Иванова закончили его следующим стихотворением из «Римского дневника» 1944 года:

Языков правду, христиане,
Мы чтим: со всей землей она
В новозаветном Иордане
Очищена и крещена.
О Слове Гераклиту голос
Поведал, темному темно,
И шепчет элевсинский колос:
«Не встанет, не истлев, зерно».
Так говорило Откровенье
Элады набожным сынам,
И вера нам благоговенье
Внушает к их рассветным снам.

Ницше и Дионис

Статья впервые напечатана в журнале «Весы» (1904. № 5), затем вошла в сборник «По звездам». Текст печатается по из-

данию: Иванов Вяч. По звездам: Статьи и афоризмы. Спб.; Оры, 1909. С. 1 – 21.

С. 23. ...*священная повесть / Павсанием* – Павсаний – греческий историк II века н.э., родом из Малой Азии, автор «Описания Эллады» в 10 книгах; рассказ о *Эрипиле*, сыне Эвемона, царе Ормениона в Фессалии, приведенный Ивановым, содержится в УП части («Ахайя»), XIX главе книги Павсания (Павсаний. Описание Эллады. М.; Л., 1940. Т. 2. С. 190 – 191). *Кассандра* – дочь троянского царя Приама и Гекубы; влюбленный в Кассандру Аполлон дал ей дар пророчества, когда же она отвергла его любовь, он оставил ей этот дар, но из мести сделал так, что ее прорицаниям никто не верил. Кассандра предсказала гибель Трои. Как пленница она была отдана в добычу Агамемнону и убита вместе с ним Клитеместрой. *Дардан* – сын Зевса и плеяды Электры, по Гомеру (Илиада. XX. 210 – 241), основатель рода царей Трои. *Скамандр* – река в Троянской долине, почиталась как божественный предок царей Трои.

С. 24. ...«вод многих», *прошумело в устах его* – См.: Псалтырь. Пс. 28.

С. 24. ...«*the Earth dancing about the Sun*» – неточная цитата из стихотворения П.Б. Шелли «Облако»: «Земля, пляшущая вокруг Солнца» (англ.) (Shelley P.B. The Complete Poetical Works. London, 1919. P. 595).

С. 25. «*Начинается трагедия!*» – этими словами заканчивается («*die Tragödie beginnt*») 382-й и начинается (на латинском языке) 342-й афоризм «Веселой науки»; но в предисловии к ее второму изданию Ницше предупреждал: «*Incipit parodia*».

С. 25. *Мойры* – греческие богини судьбы, дочери Зевса и Фемиды.

С. 25. *Его небольшие изящные уши / тщеславия* – см.: Ницше Ф. Почему я пишу такие хорошие книги // Эссе homo: «Ну что ж, я смею утверждать, что у меня самые маленькие уши. Это немало интересует женщин...»

С. 25. *Как определяет его Владимир Соловьев* – в статье «Словесность или истина» (см. наст. изд.) Соловьев называет Ницше «сверхфилологом»: «Сам Ницше, думая быть действительным сверхчеловеком, был только сверхфилологом».

С. 25-26. *Германн Готфрид* (1772 – 1848) – немецкий филолог, крупнейший знаток древних языков, сторонник традиционной эстетико-формальной филологии; *Мюллер Отфрид* (1797 – 1840) – немецкий историк и филолог, автор теории «местного происхождения» греческой мифологической традиции; *Бек Август* (1785 – 1867) – немецкий историк и филолог, внес вклад в становление новой области классической филологии: филологического направления в истории, заложил осно-

вы изучения античной экономики, эпиграфики; *Велькер Фридрих* (1784 – 1868) – филолог и археолог; *Ричль Фридрих* (1806 – 1876) – филолог, профессор в Бонне и Лейпциге; его работы способствовали систематическому изучению классической латыни.

С. 26. *...критически анатомировал Диогена Лаэртия... / ... поэму о состязании Гомера и Гесиода – De Laertii Diogenis Fontibus // Reinischer Museum. 1868. S. 632 – 653; 1869. S. 181 – 228; Analecta Laertiana // Reinischer Museum. 1870. S. 217 – 231; Nietzsche Fr. Beiträge zur Quellenkunde und Kritik des Laertius Diogenes (Programm ... des Baseler Pädagogiums... Frühjahr, 1870). Der florentinische tractat über Homer und Hesiod, ihr Geschlecht und ihren Weltkampf // Reinischer Museum. 1870. S. 528 – 540; 1873. S.211 – 249.*

С. 26. *Незадолго до смерти / заниматься музыкой – Платон. Федон. 60e – 61b: «В течение жизни мне много раз являлся один и тот же сон. Правда, видел я не всегда одно и то же, но слова слышал всегда одинаковые: Сократ, твори и трудись на поприще Муз». В прежнее время я считал это призывом и советом делать то, что я и делал... думал я... это сновидение внушает мне продолжать мое дело – творить на поприще Муз, ибо высочайшее из искусств – это философия – а ею-то я и не занимался... Но теперь, после суда... я решил... надежнее будет повиноваться сну и не уходить, прежде чем не очистишься поэтическим творчеством... я понял, что поэт... должен творить мифы, а не рассуждения» (Платон. Сочинения: В 3 т. М., 1970. Т.2. С.17).*

С. 26. *...пророческую милоть – милотью (плащом из овчины) ветхозаветный пророк Илия закрыл лицо во время явления ему Господа (3-я книга Царств, 19, 13). С этого времени милоть наделяется чудотворной силой, она – знак призыва к пророческому служению. Милотью Илия накрывает Елисея, избирая его по слову Бога Саваофа (3-я книга Царств, 19, 19), ее поднял Елисей с земли после вознесения Илии на небо (4-я книга Царств, 2, 13).*

С. 26. *...чары «индивидуации» – «принцип индивидуации», из философии А.Шопенгауэра перешедший в «Рождение трагедии» Ницше, – позднесcholasticкий термин; введен Ф.Суаресом (1548 – 1617), обозначает возможность множественного.*

С. 28. *...по выражению Леопарди, «сладко крушение» – слова из переведенной Вяч. Ивановым идиллии Джакомо Леопарди «Бесконечное» («L'infinito») (1819).*

С. 29. *...В одном письме он называет себя «распятым Дионисом» – 3 – 5 января 1889 года Ницше в помрачении рассылает почтовые открытки, подписывая их «Дионис», «Распятый».*

С. 30. *...подобно звонкому голосу / жаворонка... –*

Вечер мглистый и ненастный...
Чу, не жаворонка ль глас?..
Ты ли, утра гость прекрасный,
В этот поздний, мертвый час?..
Гибкий, резвый, звучно-ясный,
В этот мертвый, поздний час...
Как безумья смех ужасный,
Он всю душу мне потряс!..

(1835)

С. 30. ...бога-«Разрешителя» — Лисей (разрешитель) — один из постоянных эпитетов Диониса в литературе орфиков.

Смертные будут тебе заколать по весне гекатомбы,
Оргии править, моля разрешения древней обиды
Предков законопреступных; и, сильных, их же восхощешь,
Ты разрешишь от трудов и от ярости вечного жала.

(Иванов Вяч. О Дионисе орфическом // Русская мысль. 1913. № 11. С. 92).

С. 31. *дельфийский идол: лик молодой / силой неземной* — из стихотворения А.С.Пушкина «В начале жизни школу помню я...» (1830).

С. 32. ...красота «рожденной хаосом звезды / пляске» — ср. со словами из «Так говорил Заратустра»: «...нужно носить в себе еще хаос, чтобы быть в состоянии родить танцующую звезду» (Ницше Ф. Сочинения: В 2 т. М., 1990. Т.2. С.11).

С. 32. ...нисийский белый рай полевых миль — совмещение двух образов: Нисса — легендарная страна, где воспитывался младенец Дионис, белый рай полевых миль восходит к Евангелию: Лук. 12, 27.

С. 32. ...«старый Бог мертв» — «Так говорил Заратустра» (Ницше Ф. Сочинения: В 2 т. М., 1990. Т.2. С. 186 — 189).

С. 33. ... в каком употребил слово / Гете — слово «Übermensch» встречается у Гете в Фаусте (I, 137) и в «Посвящении» («Zueignung»; 1784) в возрожденческом смысле этого слова: властитель над природой.

С. 33. ... «божественное приближается легкою стопою» — не раз подчеркиваемый Ницше принцип его собственной эстетики; см.: Ницше Ф. Сочинения: В 2 т. М., 1990. Т. 2. С. 528, 579.

С. 34-35. «Так бывает / ища сокрыться под младенческим покрывалом» — Гете. Фауст. П, 4704 — 4714.

С. 36. *Ликуре* — Ликург, потомок Дриаса, изгонял младенца Вакха и кормивших его нимф из Ниссы, был в наказание за это ослеплен Зевсом.

Вагнер и дионисово действо

Статья впервые напечатана в журнале «Весы» (1905, № 2), затем вошла в сборник «По звездам». Текст печатается по изданию: Иванов Вяч. По звездам: Статьи и афоризмы. Спб.; Оры, 1909. С. 65 – 69.

С. 37. ...уже называл Дионисово имя – представление о драме как результате взаимодействия сил Диониса и Аполлона сложилось у Вагнера к концу 40-х годов (Вагнер Р. Искусство и революция // Избранные работы. М., 1978. С. 109).

С. 37. ... Ницше был Аароном / воли – согласно ветхозаветному преданию, Яхве призвал Моисея вывести народ из Египта. Когда же тот, уклоняясь, сослался на свое косноязычие, Яхве дал ему в помощь Аарона Левитянина: «Ты будешь ему говорить и влагать слова в уста его» (Исх. 4, 15).

С. 37. Он сделал хором / оркестр – «Хор греческой трагедии свою роль в драме передает современному оркестру...» (Вагнер Р. Опера и драма // Избранные работы. М., 1978. С. 443).

С. 37. ... хор был для него уже не «идеальный зритель» – по свидетельству Ницше – выражение А.Ф.Шлегеля.

С. 38. ...стихийным голосам Симфонии – Вагнер видел в симфонии «ключ» к совершенному искусству – «всеобщей драме» – и считал ее историю завершенной: «Последняя Симфония уже написана» (Вагнер Р. Избранные работы. М., 1978. С. 191).

С. 39. «Братья, не эти звуки / радостней» – слова из финального речитатива 9-й симфонии (ор. 125) Бетховена.

С. 39. ... словно Свет родился в хаосе – «... свет, озаряющий ночь бесконечных стремлений, – слово, родившееся из полноты сердца освобожденного человечества» (Вагнер Р. Избранные работы. М., 1978. С. 190).

С. 39. Радость, искра солнц / стороны – начальные строки оды «К радости Шиллера», на слова которой написан хоровой финал Девятой симфонии.

С. 39. Совет Ареопага – суд в Афинах, заседавший на холме с тем же названием (холм Арея).

С. 39. Пникс – холм в Афинах, на котором до IV века до н.э. собиралось народное собрание.

Спорады

О Дионисе и культуре

Впервые опубликовано в кн.: Иванов Вяч. По звездам: Статьи и афоризмы. Спб.; Оры, 1909. С. 356 – 360.

С. 40. *Дионис, «зажигатель порывов»* — одно из имен Диониса — Бромий, Бурный, Яростный.

С. 40. ... *низводит «правое безумствование» / болезненное* — см. об этом: Иванов Вяч. Эллинская религия страдающего бога // Эсхил. Трагедии. М., 1989. С. 324.

С. 40. *Энтелехия* — термин философии Аристотеля. По определению А.Ф.Лосева, энтелехия — это «энергичное понимание вещи, полученной в результате совокупного объединения всех определяющих ее принципов» (Лосев А.Ф. История античной эстетики. Аристотель и поздняя классика. М., 1975. С. 93).

С. 41. *Продолжая мысль Фейербаха / сильнейшего* — «Человек — и в этом заключается тайна религии, — объективирует свою сущность и делает себя предметом этой объективированной сущности, превратившейся в субъект, в личность, он относится к себе как к объекту, но как к объекту другого объекта, другого существа» (Фейербах Л. Избранные философские произведения: В 2 т. М., 1955. Т.2. С. 60).

О законе и связи

Впервые напечатано в ж. «Золотое руно» (1908. 11 — 12). Печатается по: Иванов Вяч. По звездам: Статьи и афоризмы. Спб.; Оры, 1909. С. 360 — 369.

С. 43. ... *что отыскавший жемчужину / взамен всего* — см.: Матф. 13, 45 — 46. О символике жемчужины в раннехристианской литературе см. в предисловии С.С.Аверинцева в книге «От берегов Босфора до берегов Ефрата» (М., 1987, С. 39 — 45).

С. 44. ... *«тоскует по огненной смерти»* — Гете, «Блаженное томление» («*Selige Sehnsucht*») из «Западно-восточного дивана». Мысль Иванова заставляет лучше понять сущность двойственного отношения Ницше к Гете: с одной стороны, у Гете «вера в Диониса», с другой, — «Гете не понимал греков». В сущности хафизовский оригинал должен быть ближе Ницше, чем знаменитый гетевский перевод: «*höherer Begattung*» есть такое напоминание о христианском браке души, что его может и не искупить спасительное для Ницше «*Stirb und werde!*» («умри и пребудь»).

С. 44. *«Пафос расстояния»* — одна из важнейших ницшевских тем; здесь видна разница, которую стремится преодолеть или не видеть Вяч.Иванов: между самоотдачей в христианстве, осуществляющейся перед Богом, и самоотдачей в дионисизме, где происходит принятие, расширение себя до целостного мира: «Быть самому вечной радостью становления, — той радостью, которая заключает в себе также и радость уничтожения».

Вечный пафос дистанции — судьба Ницше, от которой некуда уйти: ведь любое «выше» может существовать только на фоне самой высоты, если же избрать существование без нее, останется только миг преодолевания, «дистанцирования», которое уже никогда само не может быть преодолено, и, главное, так повсюду: «Без *пафоса дистанции*, порождаемого воплощенным различием сословий, постоянной привычкой господствующей касты смотреть испытующе и свысока на подданных, служащих ей орудием [...] совершенно не мог бы иметь места другой, более таинственный пафос — стремление к увеличению дистанции в самой душе, достижение все более возвышенных, более редких, более отдаленных, более напряженных и широких состояний, словом, не могло бы иметь места именно возвышение типа «человек...» («По ту сторону добра и зла», аф. 257). Отсюда, при возможности благосклонного отношения к Христу («В сущности был только один христианин, и он умер на кресте [...] христианской может быть только христианская практика, т.е. такая жизнь, какую жил тот, кто умер на кресте...») невозможность — даже ненароком, по недоразумению — согласиться с историческими формами христианства: «*На самом деле вовсе не было христиан*» («Антихрист», 39). Абсолютизируя «дистанцию», «расстояние», Ницше не уловил судьбу человека в христианстве: быть не на кресте, но пред Крестом — видимо, все-таки смысл одной, специфической дистанции, уничтожающей все остальные и даже само дистанцирование, ускользнул от него.

Ты еси

Впервые опубликовано под названием «*Tu es*» в ж. «Золотое руно» (1907. С.7 — 9). Статья вошла в сборник «По звездам». Печатается по изданию: Иванов Вяч. По звездам: Статьи и афоризмы. СПб.; Оры, 1909. С. 425 — 434.

С. 50. *Надпись на дельфийском храме* — знак «эпсилон», начертанный на храме Аполлона в Дельфах, в древности в одном из своих толкований получил значение «ты есть» (второе лицо глагола «быть», обращенное к божеству). В 1901 году Иванов был в Дельфах и видел храм Аполлона. Осмысление увиденного им знака нашло отражение в статье «Достоевский и роман-трагедия» (Борозды и межи. М., 1916. С. 33 — 36/, поэме «Человек» (Р., 1939).

С. 52. *Гиппа* — в статье «О Дионисе орфическом» Вяч. Иванов пишет: «Гиппа, одна из фригийских мамок Диониса, была издавна предметом обособливого культа у орфиков» (Русская мысль. 1913. № 11. Отд. 2. С. 94). Там же перевод из

Прокла: «Гиппа, душа мира, колыбель (ликнон) возложив на главу и обвив ее змеями, приемлет в нее Диониса».

С. 53. ...роковая «Лисса»... — божество безумия, порождение Никты (ночи) из крови Урана.

С. 54. ...подобно Мэнаде Агаве, убийце Пенфея — Агава, дочь Кадма и Гармонии, в вакхическом экстазе убивает своего сына Пенфея, осознав содеянное, испытывает сильное потрясение. Ответственность за гибель Еврипид в своих «Вакханках» возлагает на самого Пенфея, вменяя ему в вину вмешательство в дионисийские оргии, вражду к дионисийскому культу. В интерпретации Иванова — история Агавы и Пенфея — предупреждение разуму за пренебрежение сверхличным и сверхрациональным началом.

Андрей Белый (Борис Николаевич Бугаев) (1880 — 1934)

Раннее и глубоко пережитое Андреем Белым прочтение Фридриха Ницше, в 1899 — 1900 годах, «когда комната шаталась и, отрываясь от «Заратустры», мы восклицали: «Разве это книга?» (как читают лишь на пороге юности) — воспринималось им самим как личностное влияние. Воспринятый во многом в свете самоинтерпретации философа его образ предстал идеалом личной судьбы и определил пафос символизма Белого: на открытом воздухе мировой культуры путем творчества создать из своей жизни пространство для разыгрывания драмы идей мировой истории. Волновавшая Ницше всю его жизнь проблема возможности совмещения в одном лице актера и зрителя, распространенная им со сцены античной трагедии на судьбу человечества в целом, получила у Белого своеобразное воплощение, с одной стороны, в специфике символистского быта, с его требованием постоянного самопрочтения жизни, с другой, — на долгое время наделило творчество сверхзадачей: «Слово должно стать плотью» (Белый А. Луг зеленый. М., 1910. С. 28). Единство этих двух сторон обеспечило органичность вхождения Белого в «Храм-театр» антропософии. В прозе это обернулось неотступным требованием создания новых форм, стиранием граней между жанрами и произведениями, характерным приданием важности звуковому исполнению прозы, что в конечном итоге должно было служить размыканию ее вневременной замкнутости и поставить время звучащей прозы в единое время непрерывно меняющихся мгновений. Весь корпус прозы Белого приобретал характеристику единого знака: жизнь осознавалась как единственное «проборматывающееся» высказывание.

Отсюда — общее впечатление невоплощенности творческого потенциала: задача осуществления в рамках одной вещи для Белого просто не могла стоять.

Фридрих Ницше

Статья «Фридрих Ницше» впервые была опубликована в журнале «Весы» (1908. № 7, 8, 9), затем вошла в сборник «Арабески». Текст печатается по изданию: Белый А. Арабески. М.: Мусaget, 1911. С. 60 — 90.

С. 60. ...старик Яков Буркхардт благословил его деятельность — с историком культуры Якобом Буркхардтом (1818 — 1897) Ницше познакомился в 1869 году после начала своей преподавательской деятельности в Базеле.

С. 60. ...сниходятельно недоумевал замечательный Дейссен — Пауль Дейссен (1845 — 1919), немецкий ученый-индолог, школьный товарищ Ницше. А Белый читал труды Дейссена в начале 900-х годов, в пору своего изучения индийской философии. См.: Белый А. Начало века. М., 1990. С. 69. Упомянутая встреча Дейссена с Ницше произошла в 1887 году в Сильс-Мария.

С. 60. ...самоуверенную болтовню Ипполита Тэна — переписка Ницше с Ипполитом Тэном, французским философом, историком, психологом и искусствоведом (1828 — 1893) началась в 1886 году после того, как Ницше отослал Тэну свою книгу «По ту сторону добра и зла» и получил восторженный отзыв.

С. 60. Луйо Жан Мари (1854 — 1888) — французский философ-позитивист.

С. 60. ...сниходятельно замеченный господином Брандесом — переписка Ницше с Георгом Брандесом (1842 — 1927) началась по инициативе Брандеса в 1887 году после выхода в свет «По ту сторону добра и зла»; Брандес, прочитавший в Копенгагенском университете цикл лекций, посвященный философии Ницше, познакомивший его с книгами А. Стриндберга, сделал немало для формирования первого круга читателей Ницше.

С. 60. Теософы возводят на степень догмата фантастическую уподию развития человечества — см., например: Штейнер Р. Из летописи мира. М., 1914.

С. 63. Шанкара (предположительно 788 — 820) — индийский мыслитель, один из создателей веданты. Патанджали (II в. до н. э.) — создатель философии йоги и ее систематизатор.

С. 64. «Дай ему белый камень /кто получает» — Откр. 2, 17.

С. 64. ...заимствовав термин из чуждой терминологии ... — см.: Гете. Фауст. Ч. I. 137.

С. 66. «Обидная ясность» /упомягая о Джоне Стюарте Милле – «Сумерки кумиров, или как философствуют молотом», раздел «Набеги несвоевременного», §1.

С. 67. «Пейте от него все: вот Кровь Моя Нового Завета» – Матф. 26, 27 – 28.

С. 67. «Не выпивает ли душа каплю счастья...» – см.: «Так говорил Заратустра», ч. 4, «В полдень»: «Не пой, ты, полевая птичка, о душа моя! Не шепчи даже! Смотри – кругом тишина! старый полдень спит, он шевелит губами: не пьет ли он сейчас каплю счастья –

– старую, потемневшую каплю золотого счастья, золотого вина?» (перевод Ю.М. Антоновского. – Ницше Ф. Сочинения: В 2 т. М., 1990. Т.2. С. 199). Здесь и далее Белый приводит цитаты из «Так говорил Заратустра», очевидно, в собственном переводе, в оригинале «Заратустру» Белый впервые прочел в июне – августе 1902 года.

С. 67. «Заповедь новую даю вам /возлюбил вас» – Иоан. 13, 34. «Возлюби ближнего» – Матф. 22, 39.

С. 67. «Разве я призываю к ближнему /к' дальним» – «Так говорил Заратустра», ч. 1, «О любви к ближнему».

С. 67. «Я – меч и разделение» – ср.: «Не мир Я пришел принести, но меч», – Матф. 10, 34. «Думаете ли вы, что Я пришел дать мир земле? нет, говорю вам, но разделение», – Лук. 12, 51.

С. 67-68. «Выше, чем любовь к людям /к своему ближнему. – «Так говорил Заратустра», ч. 1, «О любви к ближнему».

С. 68. «Огонь принес я на землю» – ср.: Лук. 12, 49.

С. 68. «Подтолкни падающего» – «Так говорил Заратустра», ч. 3, «О старых и новых скрижалях», 20.

С. 68. «Бремя мое легко» – Матф. 11, 30.

С. 68. «Создавать – это является все легким освобождением /более роженицы» – у Ю.М. Антоновского: «Созидать – это великое избавление от страданий и облегчение жизни... Чтобы сам созидающий стал новорожденным, – для этого должен он хотеть быть роженицей и пережить родильные муки» (Ницше Ф. Сочинения: В 2 т. М., 1990. Т.2. С. 61).

С. 68. «Отец во мне» – Иоан. 14, 10.

С. 68. «Не смотрите, откуда вы пришли» – «Так говорил Заратустра», ч. 3, «О старых и новых скрижалях», 12.

С. 68. «Красота сверхчеловека опустилась на меня как тень/до богов» – «Так говорил Заратустра», ч. 2, «На блаженных островах».

С. 68. «сквернейший человек» – «самый безобразный человек»; обычно считается, что Вагнер подразумевался Ницше под иной фигурой «Заратустры» – под «чародеем».

С. 68. *Вотан* – верховный бог германской мифологии; один из главных действующих лиц тетралогии Р. Вагнера «Кольцо

Нибелунга»; под «тьмой неблагоприятных поступков» Вотана А. Белый имеет в виду его борьбу за власть ценой лжи, насилия, отказа от любви.

С. 68. «*Но я тот, кто дарит, и чужестранец /деревя*» — неточная цитата из «Так говорил Заратустра», ч. 2, «О сострада- тельных».

С. 69. «*Оставляйтесь верными земле*» — «Так говорил Зара- тустра, ч. 1, «О сверхчеловеке и последнем человеке».

С. 69. ...«*лазурным колоколом неба*» — см.: «Так говорил За- ратустра», ч. 3, «Перед восходом солнца», «О великом томлении».

С. 69. «*Многое имел бы Я вам сказать /всякую истину*» — неточная цитата, см.: Иоан. 16, 12 — 13.

С. 69. «*Если не будете, как дети /небесное*» — Матф. 18, 3.

С. 69. ...«*и земное*» /Откровение Иоанна — подразумевается предсказание тысячелетнего царства Христова на земле: см.: Откр. 20, 4 — 7.

С. 69. ...«*остров детей*» — «Так говорил Заратустра», ч. 2, «О стране культуры».

С. 69. ...«*мост и стремление к дальнему*» — «Так говорил Заратустра», ч. 3, «О старых и новых скрижалях», 3.

С. 70. ...«*сынами чертога брачного*» — см. Матф. 9, 15.

С. 70. «*Все эти высшие люди /на своих горах*» — «Так гово- рил Заратустра», ч. 4, «Песнь тоски», 1.

С. 74 «*Я*», — *говоришь ты /делают «Я»* — «Так говорил За- ратустра», ч. 1, «О презирающих тело».

С. 74. «*Как можешь ты обновиться /неплом?*» — «Так гово- рил Заратустра», ч. 1, «О пути созидающего».

С. 74. «*Царствие Божие восхищается силой*» — неточная цитата из Матф. 11, 12.

С. 74-75. «*Еще один раз хочу /богатый дар*» — «Так говорил Заратустра», ч. 3, «О старых и новых скрижалях», 3.

С. 75. ...«*Они только кивают /что-либо*» — «Так говорил Заратустра», ч. 1, «О дарящей добродетели», 1.

С. 75. «*Ты это знаешь /не говоришь*» — «Так говорил Зара- тустра», ч. 2, «Тишина».

С. 79. «*Или́, Или́, лама савахфани*» — Матф. 27, 46.

С. 81. «*Ах, этот старый разбойник /сделал музыку больной*» — см.: «Казус Вагнер» (Ницше Ф. Сочинения: В 2 т. М., 1990. Т. 2. С. 550, 535).

С. 83. «*Будем блуждать над облаками /«Витвит!»*» — см.: «Казус Вагнер» (Ницше Ф. Сочинения: В 2 т. М., 1990. Т. 2. С. 537).

С. 83. «*Только глупец, только поэт*» — «Так говорил Зара- тустра», ч. 4, «Песнь тоски».

С. 83. «*Идем. Идем! /крайняя пора*» — «Так говорил Зара- тустра», ч. 4, «Песнь опьянения», 2.

С. 83. *«О душа моя, /удержаться от слез»* — «Так говорил Заратустра», ч. 3, «О великом томлении».

С. 83. *«Не говори больше, выздоравливающий /к стаям голубей»* — «Так говорил Заратустра», ч. 3, «Выздоровливающий, 2».

С. 84. *Александр Карр* — уголовный процесс по делу убийцы Александра Карра имел в России скандальную известность, см.: Белый А. На рубеже двух столетий. М., 1989. С. 314 — 315.

С. 85. *«...Вскоре не увидите меня /не отымет от вас»* — см. Иоан. 16, 16 — 22.

С. 86. *Анни Безант* (1847 — 1933) — английская писательница, ученица Е.П. Блаватской, одна из лидеров Теософского общества.

Круговое движение

(Сорок две арабески)

Статья «Круговое движение» вышла в 4-5 номере за 1912 год созданного А. Белым и Э.К. Метнером в этом же году журнала «Труды и дни». Белый призывал к мистериальному строительству и сводил давние счеты с кантианством, создавая своеобразную метафору идеи вечного возвращения Ницше: круговое (а не вечное — вечность не нуждается в возвращении) возвращение — это упадок культуры, вызванный ее неспособностью удержаться на однажды достигнутых образцах. Статья вызвана «переживанием» (в том специфическом смысле, какой придавался этому слову в символистском быту) Базеля, после недавней поездки в сентябре 1912 года, и под впечатлением встречи с Р. Штейнером. Возник образ мировой культуры как Базеля — места, где происходит «рождение трагедии». Вместе с напечатанной в том же номере статьей «Линия, круг, спираль — символизма» (Труды и дни. 1912, № 4-5, С. 13 — 22). «Круговое движение» стало началом работы над сборником «На перевале».

Статья вызвала резкую полемику.

Текст печатается по: Труды и дни. 1912. № 4-5. С. 51 — 73.

С. 88. *«Не высоты пугают, а склоны»* — Ницше Фр. Так говорил Заратустра, 1, «О человеческой мудрости».

С. 88. *«Заратустра бросил /упадет на тебя»* — Так говорил Заратустра, 2, «О призраке и загадке», 1.

С. 88. *«Лжет все /время есть круг»* — «Так говорил Заратустра», 2, «О призраке и загадке», 2.

С. 89. *«С этой истиною / мы возвращались»* — там же.

С. 90. *«Безумцем становится / освобождает себя»* — «Так говорил Заратустра», 2, «Об избавлении».

С. 92. ...*в одной из книг профессора Ласка* — в его «Логике философии и учении о категориях» — см.: Lask E. *Gesammelte Schriften*. Tübingen, 1923. В. 2, S. 112: Die Form der Form der Form kann ebenso wie die Form der Form nur «Gelten» heissen.

С. 92. *«Кант был идиот»* — в конце творческого пути идея категорического императива Канта стала для Ницше невыносима: «Что действует разрушительнее того, если заставить человека работать, думать, чувствовать без внутренней необходимости, без глубокого личного выбора, без удовольствия? как автомат «долга»? Это как раз *рецепт* decadence, даже идиотизма... Кант сделался идиотом» (Ницше Ф. *Сочинения*: В 2 т. М., 1990, Т.2. С. 639).

С. 93. См. статью *«Инвективы»* — В статье «Инвективы на музыкальную современность» Вольфинг (псевдоним Э.К.Метнера) писал: «Среди оратаев на ниве современной культуры что-то совсем мало мужей, и на сторожевых постах последней не сверкают более доспехи рыцарей... Рать модернистов состоит из женоподобных снобов, из гермофродитов, сатиров, эйленшпигелей, карамазовых, кобольдов, домовых и эльфов; вечно-мужественное не живет в их сердце; оттого им не доступно и вечно-женственное, а только модно-дамское и слишком-женское. Оттого вселенское пытаются они синтезировать с домашним и салонное с космическим. Но все это погибнет само собою чрез два десятилетия, если только еще ранее не будет сметено, может быть, подрастающею дружиною мужей» (Труды и дни. 1912. № 3. С.39).

С. 97. ...*мы, мертвые, пробуждаемся* — «Когда мы, мертвые, пробуждаемся» — драма Ибсена (1899); см. далее (арабеска 17) — Рубек — один из ее главных героев.

С. 99. ...*в ком-то еще кричит красный петух* — слова героини «Драмы жизни» К.Гамсуна (1896) Терезиты о своей чувственной страсти.

С. 100. *Мачтет Григорий Александрович* (1852 — 1901) — русский писатель, революционер-народник, автор песни «Замучен тяжелой неволей».

С. 100. *Пшибышевский Станислав* (1868 — 1927) — польский писатель, испытал влияние Ницше, эпигон Стриндберга и Метерлинка, в 1900 — 1910 годах — один из популярнейших писателей в России.

С. 100. *Манн Генрих* (1871 — 1950) — ранняя проза Генриха Манна была модной в России: к 1912 году вышли два полных собрания сочинений: Полное собрание сочинений: В 9 т. М., 1909 — 1912; Полное собрание сочинений: В 7 т. М., 1910 — 1912.

С. 100. *Эчегарайа* – Эчегарай-и-Эйсагирре Хосе (1832 – 1916) – испанский драматург, лауреат Нобелевской премии (1904), испытал влияние Ибсена: первый русский перевод – 1891 год.

С. 102. *«На ночи ты / научились нас слушать»* – «Так говорил Заратустра», ч.3, «Выздоровливающий», 1. В переводе Ю.М.Антоновского: «Вставай, бездонная мысль, выходи из глубины моей! Я петух твой и утренние сумерки твои, заспавшийся червь: вставай! вставай! голос мой разбудит тебя!

Расторгни узы слуха твоего: слушай! Ибо я хочу слышать тебя! Вставай! Вставай! Здесь достаточно грома, чтобы заставить и могилы прислушиваться!» (Ницше Ф. Сочинения: В 2 т. М., 1990. Т.2. С. 157).

С. 102. *«Радость... / ...Отвращение! Отвращение!.. Увы мне»* – там же.

С. 104. *«Раз! Глубокая полночь, схоластика»* – пародия на «Другую танцевальную песнь» Заратустры («Так говорил Заратустра», ч.3, «Другая танцевальная песнь», 3).

С. 104. *«История новой философии» Видельбанда* – «Die Geschichte der neuern Philosophie in ihrem Zusammenhange mit der allgemeinen Cultur und den besonderen Wissenschaften» (1878 – 1880); в русских переводах вышла в нескольких изданиях – в 1902 – 1913 годах.

С. 105. *Бродер Христиансен* (1869 – 1958) – философ-неокантианец фрайбургской школы.

С. 105. *Зигварт Христоф* (1830 – 1904) – философ-неокантианец, логик; его «Логика» (1873) в 1908 – 1909 годах издавалась в России.

С. 106. *«Когда же увидите / ...да бегут в горы»* – Марк, 13, 14.

С. 107. *«Заповедал им ничего... / и проповедовали»* – Марк, 6, 8; 6, 12.

С. 109. *In deinem Denken leben Weltgedanken... / Durch deine Wesenheit im Welten-licht* – Steiner R. Die Pforte der Einweihung. Die Prüfung der Seele. Der Hüter der Schwelle. Der Seelen Erwachen. Dornach, 1935. S.358 – 359, 362 – 363:

«В твоих мыслях живут мировые мысли...
В твоих чувствах ткутся мировые силы...
В твоей воле творится сущность мира...
Мировые мысли, они вводят тебя в заблуждение...
Мировые силы, они вводят тебя в соблазн...
Мировые сущности, они запутывают тебя...
Ты выигрываешь в мощи мировых мыслей...
Ты проигрываешь в жизни мировых сил...
Ты увидишь, что мировые цели играют
Твоим существом в мировом свете...» (нем.)

С. 110... и видение наше на пути в Дамаск — см. о значении для А.Белого символа пути в Дамаск (Деян. 9, 3 — 9) в статье, написанной вместе с «Круговым движением»: «Линия, круг, спираль — символизма»: «Путь в Дамаск. Почему теософия есть философия символизма, очерченного не негативно, а данного положительно? Потому что единственным догматом такой философии является догмат о Боге. Она философия живого, а не мертвого Бога.

Почему теургия должна стать практикой символизма? Потому что единственное человеческое дело есть действие обоготворения: действие созидания в Боге — себя и других.

Два искажения символизма встречаются нас в люциферическом искусстве философского догматизма и в ариманической иллюзии эволюции. Дважды в себе мы должны распять ложь, чтобы иметь два видения: видение распятого Аримана и потом Люцифера.

Таковы два видения на пути в Дамаск. Первое видение у нас было. Символизм должен иметь второе видение: сперва символизм должен расправиться с догматизмом...» (Труды и дни. 1912. №4-5, С. 20).

На перевале

Часть 3. Кризис культуры

«Кризис культуры» — 3-я часть цикла лирико-философских этюдов «На перевале» (ч.1. «Кризис жизни»; ч.2. «Кризис мысли»; ч.4. «Кризис сознания»).

Работа над первой частью этого цикла велась в основном на протяжении 1916 года, опубликована в сентябре 1918 года в петроградском издательстве «Алконост». Там же вышли в январе 1919 года 2-я часть (на титульном листе — 1918 год), а в первой половине 1920 года — третья. 4-я часть не была опубликована (хранится в Центральном государственном архиве литературы и искусства, г.Москва).

В 1923 году первые три части цикла вышли отдельной книгой: На перевале. Берлин; Пг.; М.: изд-во З.И.Гржебина, 1923.

«На перевале» — это лирика философии, лирическое переживание самого события существования философии. Серьезность и основательность этого события есть достаточная причина для такого переживания, условия времени — а все события всегда происходят в условиях времени — придают переживанию драматический характер. Невнятица схем и имен при прослушивании обнаруживает в звучании неподдельный голос обаяния тайны

многовековой истории сознания: «Напоминают мне Ангела: лилия, ирис и месяц. Архангела: пламя, меч, мак; а Начало передо мною вращается в голубой хризантеме; для Сил цветный образ есть белая роза: Дух Мудрости — Голубой колокольчик».

В истории философии каждый, по мысли Белого, — у себя самого: «...вы — у себя самого; потому что вы — в космосе. Вы теперь — мощный горн, где потенции всех небывших и бывших культур протекают в расплавленном состоянии, и — погибни история: из души человека, как из вулкана поднявшись, вытекут все культуры с тайнами и бестайностями, все кристаллизации истин, все несчетное число их покровов; тут вступаете вы в ту область, где разумение законов и истин не в них, а в самом законе законов, их строящем... здесь сознание перелетает порог, потому что и нет его у сознания» (Белый А. На перевале. 1. Кризис жизни. Пг., 1918. С.28 — 29).

Текст печатается по первому изданию: Белый А. На перевале. Ч.3. Кризис культуры. Пг.: Алконост, 1920.

С. 112. *комментарии Бруно* — философии Джордано Бруно большое значение придавалось в теософии, Раймонду Луллию посвящена работа Бруно «De compendiosa architectura et complementa artis Lullii» («О сжатом построении и совершенстве учения Луллия»). См.: Безант А. Джордано Бруно. Пг., 1915.

С. 112. *...Раймондовой мысли* — Раймонд Луллий (1232 — 1315) — богослов, философ, каталанский писатель и поэт, был миссионером и, по преданию, претерпел мученическую смерть в Северной Африке; главный его труд — «Ars Magna» — содержит в себе попытку создания универсального языка; Андрей Белый работал над произведениями Раймонда Луллия в библиотеке Базельского университета зимой 1915/16 года.

С. 112. *...Иоаннова здания* — Белый работал на постройке Гетеанума — антропософского центра в Дорнахе; он принимал участие в планировании, был резчиком по дереву.

С. 112. *...живя около Базеля два с половиною года* — с марта 1914 до середины августа 1916 года Белый живет в Дорнахе, близ Базеля, путешествует по Швейцарии, выезжает в Швецию, в Вену, Мюнхен, Прагу.

С. 113. *...старик Яков Буркхардт взволнованно тащится к кафедре, оторвавшись от книг...* — профессором Базельского университета Буркхардт был с 1888 по 1893 год.

С. 113. *Христиан Моргенштерн* (1871 — 1914) — немецкий религиозный поэт, член антропософского общества. Белый познакомился с Моргенштерном 31 декабря 1913 года в Лейпциге на курсе лекций Штейнера, незадолго до смерти немецкого поэта. Поэтический цикл «Звезда» (1919) создан как запечатление духовного события встречи поэтов. В его названии и композиции — естественное для Белого внимание к семантике имен.

Первое и последнее стихотворения цикла названы «Христиану Моргенштерну», в последнем, с подзаголовком «Автору «Wir fanden einen Pfad» есть следующие характерные строки:

От Ницше — ты, от Соловьева — я;
Отныне будем в космосе безмерном:
Ты — первозданным светом бытия,
Я — белым «Христианом Моргенштерном».

Об отношении А.Белого к Христиану Моргенштерну см.: Лавров А.В. Андрей Белый и Кристиан Моргенштерн // Сравнительное изучение литератур. Л.: Наука, 1976. С. 466 — 472.

С. 114. ...*посетил / прах Фридриха Ницше* — Белый посетил могилу Ницше близ Лейпцига 3 января 1914 года.

С. 114. ...*огромною тайной о Граале* — Грааль — священная чаша с Кровью Иисуса Христа, цель подвигов и устремлений средневекового рыцарства, поиск Грааля — тема многочисленных романов и поэм. В XIX веке на тему Грааля созданы монументальные оперы Вагнера. Легенда о Граале привлекала внимание антропософов, и позднее А.Белый читал специальное исследование Эрнста Юли (Uehli Ernst. Eine neue Gral-Suche. Stuttgart, 1921). — См.: Белый А. Путевые заметки. М.; Берлин: Геликон, 1922. Т. 1: Сицилия и Тунис. С. 136.

С. 114. *Карл Бауэр* — имеется в виду Михаэль Бауэр (1871 — 1929) — один из первых учеников и сподвижников Р.Штейнера. А.Белый близко познакомился с Бауэром в январе 1915 года. В цикле «Королева и рыцари» (1919) в стихотворении «Карлу Бауэру» Белый называет его «Мейстером Экхартом нашего столетья».

С. 116. ...*оплотневшие ценности, золото, он заклинал отдать водам* — здесь и далее (см. §19) аллюзии на «Кольцо Нибелунга» Вагнера.

С. 118. ...*архангеличны все мысли...* — учение об онтологической сущности «Я» как принципе организации действительности большое место занимает в антропософии.

С. 121. *Лет через двадцать откроется / протестант* — в философии экзистенциализма действительно вскоре взглянули на Августина глазами Кьеркегора — протестанта, но не его ли глазами уже смотрел на Августина и сам Белый?

С. 121. ...*наши дни затаил шестой век* — здесь возникает тема «шестого века», см. §15. Августин для Белого — завершитель начального синтеза неоплатонизма с христианством; У1 век — результат этого синтеза: «В Августине философский отбор теологии отчеканился догмою; и стоит неподвижно она от пятого до девятого века; ...шестой век поэтому характеризует уже не мыслитель, выразитель его есть поэт: Дамаскин» (Белый А. На перевале. 1. Кризис жизни. Пг.: Алконост, 1918. С. 106).

С. 121. ...*борьба с манихейским учителем, Фаустом...* — см.: Аврелий Августин. Исповедь. Кн.5. Гл. 3 — 7.

С. 121. *Бернард Клервосский* (1090 — 1153) — основоположник французской мистической школы богословия, автор комментария к «Песне песней»; религиозный деятель и проповедник, впоследствии был канонизирован. *Гуго Сен-Викторский* (1096 — 1141) — философ и теолог, испытал влияние Аристотеля, совмещая его с августицизмом, основатель схоластики, глава сен-викторской школы. В своем понимании отношений схоластики и мистики Белый следует за Штейнером, который видел в схоластике целостное познание, не знающее позднейших противоречий интуиции и логики; мистика появилась как реакция на победу «техники знания» — преобладающего влияния Аристотеля в томизме, где не оказалось места внекатегориальному познанию Бога. См., например: Штейнер Р. Философия и теософия. М., 1915; его же: Мистика на заре духовной жизни нового времени и ее отношение к современным мировоззрениям. М., 1917.

С. 122. «Жена, облеченная в солнце» — Откр. 12, 1.

С. 123. *Солнечный Храм* — символ духовного строительства в антропософии; *Бенедикт, Теодозий, Роман и Ретард* — персонажи мистерии-тетралогии Штейнера «У врат посвящения» («Die Pforte der Einweihung»), «Испытание души» («Die Prüfung der Seele»), «Страж порога» («Der Hüter der Schwelle»), «Пробуждение души» («Der Seelen Erwachen»), являются носителями разных уровней духовной иерархии.

С. 123. «*Civitas Solis*» — «Город солнца» (лат.), утопия Томмазо Кампанеллы (1602; опубликована в 1623 году).

С. 123. *Форнарина* (Булочница) — прозвище легендарной любовницы и натурщицы Рафаэля.

С. 124. *Борджиа, Медичи* — известные своей скандальной и, более того, преступной славой блестящие семейства Возрожденческой Италии; Александр П Борджиа (с 1492 года по 1503 год — римский папа) знаменит своим корыстолюбием, развращенностью и личными дарованиями; его дочь, Лукреция Борджиа, была любовницей своего отца и его сына, своего брата, — того самого Чезаре Борджиа, который был для Маккиавелли образцом идеального государя и которого Ницше мечтал видеть в роли папы: убийцы, отравителя, насильника. *Козимо Медичи* (1389 — 1464) — основатель могущества флорентийской фамилии Медичи, первый из них начал покровительствовать художникам, ученым и поэтам, его дворец был первым крупным гуманистическим центром во Флоренции. *Лоренцо Медичи Великолепный* (1448 — 1492) — внук Козимо, самый блестящий продолжатель его дела, создатель Платоновской Академии во Флоренции, жестокий и расчетливый политик. В XVI веке се-

мейство Медичи встало во главе Флоренции: блестящие, просвещенные, преступные представители этого клана во многом определяют общий психологический портрет Возрождения.

С. 124. ...*оригинальнейших контурах пап...* — Николай V (годы папства: 1447 — 1455 годы), тонкий политик, ученый-гуманист, один из основателей Ватиканской библиотеки. Лев X (Джованни Медичи, папа с 1513 года по 1521 год), сын Лоренцо Великолепного, щедрый меценат, учредитель особой коллегии для изданий греческих классиков, его именем иногда называли золотой век итальянской культуры, отличался совершенным отсутствием христианской религиозности. Юлий II (папа с 1503 года по 1513 год) — политический соперник Александра VI, после его смерти при поддержке Чезаре Борджиа взшел на папский престол; выдвигая девиз «мировой политики», ничем не брезговал для достижения своих целей. Лютер, посетив Рим, назвал Юлия II «ужасающей силы чудовищем»; покровительствовал искусству, при его меценатстве работали Браманте, Микеланджело, Рафаэль.

С. 124. «*Und wär er von Asbest, /reinlich*» — «Будь из асбеста прах, Он — жертва тления/ (Гете. Фауст. II. 11956 — 11957. Перевод Б.Л.Пастернака).

С. 124. ...*источником, Бахом* — «Bach» по-немецки — ручей.

С. 125. «*Имеющий уши пусть слышит*» — Откр.2, 7, 11, 29; 3, 6, 22.

С. 125. ...«*оживальная*» арка — от французского «ogive» — выдающаяся арка, поддерживающая свод и увеличивающая его прочность.

С. 126. ...*определение музыки Шлегелем / точно* — сравнение архитектуры с музыкой встречается у Шеллинга и Гете.

С. 126. *Cor Ardens* — пламенное сердце (лат.).

С. 126. «*Das Unbeschreibliche / getahn*» — «Цель бесконечная Здесь — в достижении» (Гете. Фауст. II. 12108 — 12109; перевод Б.Л.Пастернака).

С. 127. *Парадоксально сказать / форма позднейших соборов* — Белый имеет в виду никогда не умиравшую в христианстве неоплатоническую традицию, высшее развитие учения платоников о «Едином» нашло в «Энеадах» Плотина (204/205 — 270). О значении неоплатонизма Белый пишет: «Справа и слева от некоего искомого центра — две линии мысли; безвозвратно расходятся на протяжении четвертого и пятого веков.

Представители одной линии суть: Плотин, Аммоний Сакос, Порфирий, Плутарх, Ямблих, Прокл, Олимпиодор и другие; представители другой линии: Отцы церкви; но у истока той линии стоят христианские богословы, очень близкие к мысли

Эллады и ей кровные, как, например, Ориген, Тертуллиан, Иероним...» (На Перевале. 1. Кризис жизни. Пг., 1918. С.105).

С. 127. ...*школа Павла в Афинах*... — по преданию Дионисий Ареопагит (автор «Таинственного богословия», «О небесной иерархии» и других произведений, составивших так называемый ареопагитский корпус) был обращен в Афинах апостолом Павлом; см.: Деян. 17, 34.

С. 128. *Митра* — древнеиранский бог солнца, культ Митры был популярен в Римской империи.

С. 128. *Филон Александрийский* (послед. четверть I в. до н.э. — сер. I в.н.э.) — иудейско-эллинистический философ, работавший над неоплатонической интерпретацией Библии.

С. 129. «*Видение*» Павла — см.: Деян. 9, 3 — 9. В композиции «Кризиса культуры» тема «видения» Павла, возникшая ранее (см. §16), соединена с темой странствия, пути, переходя в нее через мотив Дамаска: см. далее §21, 25, 29.

С. 129... «*eiserne Handschuhe*» — в железных рукавицах (нем.).

С. 130. *Шуман и Шуберт* — любимейшие наравне с Бахом, Бетховеном композиторы Белого. «Песенные циклы Шумана и Шуберта... суть не просто циклы, а симфонии, творения, равные 9-й симфонии Бетховена...» (Белый А. Стихотворения. М., 1988. С.6 — 7); «Песни «Зимнего странствия» — лейтмотив «странствия» и моего» (Белый А. Между двух революций. М., 1990. С.105).

С. 130. «*Winterreise*» — «Зимний путь» — песенный цикл Ф.Шуберта (ор.89, 1827) на стихи немецкого поэта Вильгельма Мюллера.

С. 130. *niveau* — уровень (франц.).

С. 130. «*Dichter Liebe*» — «Любовь поэта» — песенный цикл Р.Шумана на слова Г.Гейне (ор.48); «Я прошел сквозь болель, где упали в безумии Фридрих Ницше, великолепный Шуман и Гельдерлин» (Белый А. Записки чудака. М.; Берлин: Геликон, 1922. Т.2. С.235 — 236).

С. 131. *Штирнер Макс* (настоящее имя — Каспар Шмидт) (1806 — 1856) — немецкий философ, получил известность как автор книги «Единственный и его собственность» (1844, русский перевод — 1856), в которой абсолютизировал солипсизм в этике, антропологии и праве.

С. 131. ...«*несчастнейший*» *Киркегора* — в философии датского теолога и философа Серена Кьеркегора (1813 — 1855) — «несчастнейший» — человек, находящийся на одной из ступеней отчаяния в собственном «я»; см.: Киркегор С. Несчастнейший /Северные сборники. 4. Спб.: Шиповник, 1908. Перевод с датского Ю.Балтрушайтиса.

С. 131. «*Die Krähe*» — «Ворон» — стихотворение из цикла Вильгельма Мюллера «Зимний путь». Далее приводится цитата из «Ворона».

С. 131. *Eine Krähe ist / gezogen* – «Черный ворон вслед за мной / В путь пустился дальний» (нем.). (Шуберт Ф. Зимний путь. М., 1973. С.58. Перевод С.Заяицкого).

С. 132. *Eine Strasse / zurück* – строки из стихотворения В.Мюллера «Путевой столб»: «В край, откуда нет возврата, суждено уйти и мне» (Шуберт Ф. Зимний путь. М., 1973. С.75. Перевод с немецкого С.Заяицкого).

С. 132. *Die Sonne Schaeue/ junge Macht* –

Солнца видение
В час полуночный
Строй из камня
На безжизненной почве.
Так найди на закате
И в смерти ночь
Творение нового начала
Утра юную мощь (нем.).

С. 133. *vertige* – головокружение (франц.).

С. 134. *Krähe / Tier!* – «Ворон, чудесный зверь» (нем.), из стихотворения В.Мюллера «Ворон». В переводе С.Заяицкого: «Ворон странный, черный друг». – Шуберт Ф. Зимний путь. М., 1973. С.59.

С. 136. *...в собрании каждом / есть* – из стихотворения А.Блока «Есть игра, осторожно войти...» (1913).

С. 136. *Гонения начинаются* – полупародийной аллюзией на нищевское «Начинается трагедия» мир христианской истории, совмещенный с пространством античной трагедии, переводится в современную плоскость государственно-полицейского быта.

С. 137. *Запустение мерзости* – см.: Марк, 13, 14.

С. 139. *убивши осколками / Франции* – в первую мировую войну был убит в сражении на Марне Шарль Пеги (1873 – 1914), ранен Блез Сандрар (1887 – 1961). См. статью М. Волошина «Жертвы войны» (1915).

С. 139. *...убит Ласк* – Эмиль Ласк (1875 – 1915) – немецкий философ, неокантианец, ученик Риккерта, был профессором в Гейдельберге, убит в первую мировую войну в Галиции.

С. 139. *...нападением на Регера* – Макс Регер (1873 - 1916), немецкий композитор, начал как последователь Брамса, испытал влияние Листа, Вагнера, позднее Штрауса и Дебюсси.

С. 140. *Keiner mag / leer* – неточная цитата из стихотворения В.Мюллера «Шарманщик». «Тщетно ждет бедняга, денег в чашке нет, Люди и не смотрят, слушать не хотят» (Шуберт Ф. Зимний путь. М., 1873. С.82 – 83).

С. 141. *тихий час* – название одной из глав «Так говорил Заратустра».

С. 141. В 1912 году / События оправдали меня — А.Белый имеет в виду полемику вокруг своей статьи «Круговое движение» (Труды и дни. 1912. №4-5. С.51 — 73), разыгравшуюся между ним, Эллисом и Ф.Степуном. Если Эллис призывал защищать ясность христианского мироощущения от явного его замутнения, а иногда и непоследовательного эксплуатирования у символистов (см.: Vigilemus! М., 1914; о статье А.Белого — С.53 — 55), то критика Ф.Степуна была вызвана невозможностью принять полную научную необязательность стиля Белого, непозволительное с точки зрения ученого-философа манипулирование с внеакадемическими ассоциациями философских терминов. Завороженное бормотание Белого на тему выражения Ласка «сознание есть форма формы сознания» обнаруживает для Ф.Степуна лишь незнакомство с историей термина (независимо от основательности такого вывода суть здесь — в столкновении разных стилей мышления) или шокирующее чтение имени Канта справа налево («...какой-то восточный человек, бессмысленно лепечущий «Тнак Амузар, Тнак Амузар») (Указ. соч.С.84). Poleмика шла в резких тонах: «...Ваш серьезный и сильный талант... поставленный в положение безотносительности к ней (истине. — И.В.), лишенный необходимости серьезной работы над ней... естественно обернулся на самого себя, захлебывался самим собою, и, наконец, облегченно выиграл в пустоте своего безотносительного проявления. Так сильный и пышный жеребец, освободившись от уздечки и седла, с легким и веселым ржанием, кокетливо выбрасывая свои точеные ноги, игриво кружится и носится по темнеющему росистому лугу» (Степун Ф. Открытое письмо А.Белому по поводу статьи «Круговое движение» //Труды и дни. 1912. №4-5. С.75).

«И действительно, чем, как ни этим отсутствием совершаемой вашей работы над Истиной, объяснить мне все только ассоциативные сближения Вашей статьи, все ее прихотливые и подмигивающие аналогии, все ее безответственные обобщения, все ее по балетному головоломные и по балетному остроумные скачки, всю ее методологию, одним словом, вскрытие и анализ которой должен быть решительно изъят из компетенции философии и эстетики и вручен, как это ни странно, компетенции хореографии (Указ.соч.С.75). «Вы же ежегодно меняете свою философскую точку зрения и ежегодно оповещаете читающий мир о свершившемся в Вас превращении. Но Нельзя публично жить на авансцене своей личности...» (Указ.соч.С.86).

В следующем номере Белый напечатал «Ответ Ф.А.Степуна на открытое письмо в №4-5 «Трудов и дней» (Труды и дни. 1912. №6. С.16 — 26), где речь идет в основном о доказательстве целостности собственной философской позиции. Poleмика привела к многолетнему разрыву со Степуном и со зна-

чительно более умеренным, по крайней мере в интонации, Эллисом.

С. 144. «У жизни в лапах» — пьеса К.Гамсуна (1908).

С. 145. «Анафема» — «Анатема» — пьеса Л.Андреева (1910).

С. 145. «Строитель Сольнес» — драма Ибсена (1892).

С. 146. *Рэ Пауль* (1849 — 1901) — немецкий философ, психолог, с середины 70-х годов по 1882 год — близкий друг Ницше.

С. 147. ...в *Христианию, в Льян* — с женой Анной Алексеевной Тургеневой (1890 — 1966) Андрей Белый слушал курс лекций Штейнера «Пятое евангелие», живя в Льяне (около Христиании) с 13 сентября по начало октября 1913 года.

С. 147. *Рудольф Штейнер гремел своим курсом из Мюнхена, Базеля* — в Мюнхене, в августе 1912 года Белый слушал курс «О вечности и мгновении», в сентябре — в Базеле «Евангелие от Марка».

С. 147. *пламенеющий* — стиль поздней готики (XV век — пер.пол.XVI века), в очертаниях окон, арок, сводов повторяется форма, напоминающая пламя свечи.

С. 148. «*послания* Павла и дивная 'Гита» ... — в конце декабря 1912 года в Кельне Белый слушал курс лекций Штейнера «Послания апостола Павла и Бхагаватгиты», в Гельсингфорсе 15 — 25 мая 1913 года — «Окультизм основы Бхагаватгиты».

С. 148. *эвритмично* — в антропософии Штейнера, где разрабатывалась целая система действий (разыгрывание мистерий, слушание лекций, курсов для посвященных) для достижения духовного просвещения, особое место занимала эвритмия — комплекс двигательных упражнений, целью которых является деятельный, активный контакт с потусторонним; см.: Steiner R. *Eurythmie als sichtbarer gesang*. Dornach, 1927.

С. 150. *Ареопагит нарисовал три движения мысли* — Метафора А. Белого (давшая название статье «Круг, линия, спираль — символизма») восходит к символике Дионисия Ареопагита. См.: Дионисий Ареопагит. О божественных именах. Глава 9.9. 916C — 916D.

С. 151. *И вспыхнула, и осветилась мгла / протекла* — первая строфа стихотворения «Воспоминание», из сборника «Звезда».

С. 154. *Архангелы, Ангелы /Престолы* — Белый приводит 6 из 9 чинов небесной иерархии Ареопагита. См.: «О небесной иерархии». Гл.6. §2.

С. 160. *распятого Аримана и Люцифера* — в антропософии Ариман и Люцифер символизируют два различных пути зла: путь гордыни и путь самоуничтожения и хаоса. Тема распятия зла, то есть признания за злом жертвенной и страдальческой сущности, характерна для символизма; см.: Иванов Вяч. «Крест зла»: «И Грех — алтарь распятия, и Зла Голгофа есть!...»

С. 160. *Ich schliefe, ich schliefe / Ewigkeit* – неточное цитирование (не *Nacht*, в третьей строке, а *Welt*) стихотворения из «Так говорил Заратустра», «Песнь опьянения», 12:

Глубокий сон сморил меня, –
Из сна теперь очнулась я:
Мир – так глубок,
Как день помыслить бы не смог.
Мир – это скорбь до всех глубин, –
Но радость глубже бьет ключом:
Скорбь шепчет: сгинь!
А радость рвется в отчий дом, –
В свой кровный, вековечный дом!

(Ницше Ф. Сочинения: В 2т. М.,
1990. Т.2. С.235).

С. 161. *В самом себе разъятый / простерт* – вариант стихотворения «Я», вошедшего в сборник «Звезда».

Евгений Николаевич Трубецкой (1863-1920)

Если бы история исследования философии Ницше в России шла своим естественным чередом, вероятно, статья Е.Н.Трубецкого «Философия Ницше» (1904) со временем стала бы хрестоматийным образцом того, как не надо писать о Ницше. В пределах сборника статья Трубецкого – пример наибольшего отстояния от внутренней логики избранного материала. Хрестоматийно неправильно (вслед за Лихтенберже и Рилем) делит Трубецкой учение Ницше на периоды, выстраивает неуклюжую последовательность из онтологии, гносеологии и общественных воззрений, сталкивает лбами цитаты из «Заратустры» и «Веселой науки», все-таки не избегает очарования пафосом страдания, но в целом остается удивительно спокоен – весь Ницше для него лишь еще один аргумент от противного: «если таков вывод антихристианина, то что и говорить – наша христианская философия – неоспоримая истина». Между тем для спокойствия не было причин: опыт «смерти Бога» у Ницше слишком вплотную имеет дело с Богом, чтобы его можно было оценивать только как путь, по которому не надо ходить. Ницше отвергает предшествующую метафизику за забвение личностных характеристик познания, за неспособность увидеть свою «слишком человеческую» сущность. Именно здесь пути Ницше и христианства пересекаются. В России неоспоримо его влияние на Флоренского, избравшего продиктованную ему тысяче-

летней историей православия задачу оправдания плотскости, земной связанности познания. Не случайно Е.Н.Трубецкой оказался философским противником Флоренского.

Быть невнимательным к личному опыту Ницше для философа начала века означало быть невнимательным к опыту личности вообще. Как и у Вл.Соловьева, у Трубецкого это невнимание сказалось в излишнем логицизме учения о Троице.

И уж совсем неуместен приводимый Трубецким (и Соловьевым) аргумент от жизненного итога Ницше. Жизненный его итог (не в личном, ускользающем от философии плане, а в смысле его последних работ) — это как раз не поражение, а победа. Может быть, вся проблема Ницше, личная его проблема, в том, что он не дал себя победить. Как Иаков, борясь с Богом, он, в отличие от Иакова, забыл попросить благословить себя, чтобы, как герой стихотворения Рильке, превратить свою ставшую ненужной победу в высшее поражение.

Текст печатается:

Кн. Евгений Трубецкой. Философия Ницше. Критический очерк. М., Типо-литография Т-ва И.Н. Кушнерев и К^о., 1904.

СОДЕРЖАНИЕ

Соловьёв Владимир

- Идея сверхчеловека 7
Словестность или истина? 17

Иванов Вячеслав

- Ницше и Дионис 23
Вагнер и Дионисово действо 37
Спорады: 40
 О Дионисе и культуре
 О законе и связи 43
 Ты еси 50

Белый Андрей

- Фридрих Ницше 59
Круговое движение 87
(Сорок две арабески)
На перевале. Часть III
Кризис культуры 112

Трубецкой Евгений

- Философия Ницше
(Критический очерк) 165

Послесловие

Войская Инна

- Пресечения и пределы бытия 301
Бахтин и Ницше 314

- Комментарии 325

НАУЧНОЕ ИЗДАНИЕ
ФРИДРИХ НИЦШЕ
И
русская религиозная философия
Переводы, исследования, эссе философов
«серебряного века»

В двух томах

Том 1

Составитель
Войцкая Инна Тадеушевна

Ответственный за выпуск *Н.И.Кротюк*
Научный редактор *В.С.Золотарь*
Редактор *Л.Ф.Коробкина*
Технический редактор *Л.Л.Мастерова*
Корректор *Л.Н.Макейчик*

Подписано в печать с оригинал-макета 05.08.96. Формат 84x108 1/32.
Бумага офсетная. Гарнитура литературная. Печать офсетная. Усл.печ.л.
18,47. Усл.кр.-отт. 18,27. Уч.-изд.л. 20,13. Тираж 5000 экз. Заказ 1112

Издательство "Алкиона".
Лицензия ЛВ № 831. 220029, Минск, Киселёва, 3.

Издательство "Присцельс"
Лицензия ЛР № 061335. 109240, Москва, Яузская, д.11, к.1.

Отпечатано в типографии издательства "Белорусский дом печати" с готовых
диапозитивов.
220013, Минск, пр.Ф.Скорины, 79.

Nun, meine liebe Freundin, bis jetzt
geht Alles gut, und Donnerstag
abends 8. Tage haben wir uns wie
du.

Vielleicht ist mein letzter Brief an
Dir nicht in Ihre Hände gelangt?
Ich schrieb ihn Donnerstag vor 14 Tagen.
Es sollte mir Leid sein; ich sollte
diesem Ihnen diesen einen letzten
lieben Moment: umsonst geht die
zu kommen und (einmal zu mir, um
das, "gütliche" dieser Dinge was Sie
Zufolgebrief! -

Ich habe mich an Sie geschickt und
im Wissen so manchen die (=

Schwächen, Misserden und Leidenschaften mit
Ihren Gefühl, das ich wie mit
meinem nächsten Freundin nur ein
gutes Leben. Mann die erfordern,
wie man sich freundlich wie allen
Liebenden das erbeutet! - Wie ich
sich ich über mich lassen müssen!

Mal Sayant's bezieht, & bin
ich zufrieden damit; nicht das Sie
zu müssen; und doch, wenn ich ganz
gütliche Sache in Ihren Nähe sein
hätten, die und jenseit in Ihr
Auge sähen, (so sollte mir so
gute die Mühe zum Parsifal
möglich sein (auch ich Sie mir
nicht abtragen.)

Ich möchte, das Sie noch auf
meinem kleinen Briefe "Krisant
Magazin in Sayant's" lesen, Freund
Née auch Sie mich. Ich habe