



С. Л. ФРАНК

Фр. Ницше и этика «любви к дальнему».

I

Die Zukunft und das Fernste sei dir die
Ursache deines Heute...

Meine Brüder, zur Nächstenliebe rathe ich
euch nicht: ich rather euch zur Fernstenliebe.

Nietzsche. Also sprach Zaratuhustra¹

Nah hab' den Nächsten ich nicht gerne:
Fort mit ihm in die Höh' und Ferne!
Wie würd'er sonst zu meinem Sterne?

Nietzsche. Fröhliche Wlssenschaft²

Современная наука о морали приходит к убеждению, что совокупность переживаемых людьми моральных чувств и признаваемых ими моральных принципов не поддается сведению на единую верховную аксиому, из которой все они вытекали бы, как выводы из логической посылки. Не существует никакого единого морального постулата, исходя из которого можно было бы развить логическую систему нравственности так, чтобы она охватывала все без исключения суждения, подводящие явления под категории «добра» и «зла». Нельзя распутать сложного и запутанного узора морального мира, найдя начало *одной* его нити, ибо узор этот образован из *нескольких* переплетающихся и взаимно перекрещивающихся нитей*. Задача науки о морали может заключаться только в том, чтобы отделить каждую из этих нитей от других и показать, каким образом они сплетаются в живую ткань моральной жизни. Совокуп-

* Ср.: *Simmel G.* Einleitung in die Moralwissenschaft.

ность моральных идей и чувств может быть сведена, таким образом, только к ряду независимых друг от друга основных принципов. Каждый из последних служит внутренней основой целой массы явлений морали и дает начало особой замкнутой системе морали; но сами эти принципы друг от друга уже не зависят и потому не обосновывают один другого. Наоборот, каждый из них в качестве моральной аксиомы вступает в коллизию со всеми остальными и ведет с ними борьбу за абсолютное верховенство в царстве морали. «Каждая из твоих добродетелей, — говорит Фр. Ницше своим образным языком, — жаждет высшего развития; она хочет всего твоего духа, чтобы он стал ее глашатаем, она хочет всей твоей силы в гневе, ненависти и любви; каждая добродетель ревнует тебя к другой»³. Исходом этой борьбы может быть полное и частичное вытеснение одним принципом всех других либо распределение между ними власти на отдельные компетенции каждого из них (так, например, нередко в общественной жизни и в жизни личной господствуют совершенно различные и противоречащие друг другу нравственные принципы, так что то, что считается хорошим в первой, признается дурным во второй, и наоборот); возможно даже и отсутствие всякого исхода, вечная борьба моральных чувств в душе человека, своего рода «*Bürgerkrieg in Permanenz*»⁴. Психологически соотношение сил отдельных принципов и исход борьбы между ними обусловлен природными задатками людей, обстоятельствами их жизни, их личным настроением и настроением общества и эпохи; морально исход этой борьбы может быть только декретирован решительным признанием одного из борющихся принципов верховной аксиомой моральной жизни и столь же решительным отвержением всех остальных, но не может быть обоснован, так как самим признанием принципа верховной моральной инстанции отнята возможность искать дальнейших, высших оснований. Основанием высшего морального права, как и всякого права, служит не его собственная правомерность, а фактическая сила образующих и поддерживающих его чувств.

Среди происходящих на этой почве коллизий особенный интерес имеет столкновение двух нравственных систем, основанных на двух могучих моральных принципах, которые Ницше удачно противопоставляет друг другу под именем «любви к ближнему» и «любви к дальнему». Вряд ли нужно опровергать мнение, будто «любовь к дальнему» есть чувство, впервые изобретенное Ницше, — плод его болезненной фантазии или, пожалуй, даже его болезненной нравственной организации. На

самом деле «любовь к дальнему» есть чувство, столь же знакомое людям и столь же старое, как и «любовь к ближнему». Это, мы надеемся, достаточно выяснится из всего дальнейшего. Здесь же нам необходимо остановиться на предварительном выяснении значения этих понятий.

Понятие «любовь к дальнему», о котором у нас по преимуществу будет идти речь, не имеет строго ограниченного объема: оно соотносительно противопоставляемому ему понятию «любовь к ближнему» и до известной степени зависит от значения, придаваемого последнему. Для того чтобы дать возможно более полное представление о «любви к дальнему» и ее значении в этической системе Ницше, мы воспользуемся следующим приемом: мы постараемся проследить ее содержание, начав с наиболее широкого мыслимого его объема и постепенно ограничивая его и, таким образом, определяя понятие «любви к дальнему» все более точно.

В наиболее широком смысле понятие «любви к дальнему» характеризуется противопоставлением его «любви к ближнему», в особенном значении последнего понятия, не совпадающем с его общераспространенным значением, хотя и имеющим с ним много родственного и образующим, так сказать, его корень. Под «любовью к ближнему» в том ее значении, с которым мы имеем сейчас дело, понимается совокупность симпатических чувств, переживаемых по отношению к непосредственно окружающим нас, ближайшим к нам людям («ближним») и основанных на элементарном инстинкте сострадания, на чутком воспроизведении в своей душе психической жизни этих «ближних»: если чувства эти и переносятся на более обширный круг людей — «ближних» в широком, метафорическом смысле слова, — то лишь как мысленная аналогия ощущений, испытываемых по отношению к «ближним» в тесном, буквальном смысле слова. Этика «любви к ближнему» есть, таким образом, моральная система, основанная на инстинкте сострадания*. Понятие «любви к дальнему» не имеет столь определенного значения. Под ним может подразумеваться всякая любовь, не совпадающая с «любовью к ближнему» в указанном ее смысле. Мы можем охарактеризовать ее как чувство, испытываемое по отношению ко всему «дальнему», ко всему, что отдалено от нас либо пространственно, либо временно, либо, наконец, морально-психологически и потому действует не непосред-

* В этом именно смысле Шопенгауэр говорит: «Alle Liebe ist Mitleid»⁵.

ственно, не при помощи эффекта сострадания, а через посредство более отвлеченных моральных импульсов. В этом широком значении «любви к дальнему» в нее будет включена как любовь к более отдаленным благам и интересам тех же «ближних», так и любовь к «дальним» для нас людям — нашим согражданам нашим потомкам, человечеству; наконец, сюда подойдет и любовь ко всему отвлеченному — любовь к истине, к добру, к справедливости — словом, любовь ко всему, что зовется «идеалом», или, как выражается Ницше, «любовь к вещам и призракам». Все эти виды «любви к дальнему» имеют общим то, что они не основаны на непосредственном инстинкте сострадания или по крайней мере не исчерпываются им, и этим всякая «любовь к дальнему» резко отделена от «любви к ближнему». Правда, у Ницше, как увидим ниже, любовь к дальнему имеет свое более узкое и более определенное значение; но до известной степени формальный характер этого чувства, в его интересующей нас антитезе к чувству любви к ближнем независим от содержания самого объекта чувства, от значения, которое придается понятию «дальнего», и потому наша характеристика обоих чувств достаточна для предварительного анализа их взаимных отношений.

Соответственно широте понятия «любви к дальнему» антитеза между этим чувством и чувством «любви к ближнему» может принимать самые разнообразные формы. Зародыш ее можно наблюдать в оттенках материнской любви. Любовь к ребенку, стремящаяся удовлетворить всем его желаниям и избавить его от всяких страданий, может, в качестве «любви к ближнему», быть противопоставлена материнской «любви к дальнему» — любви, направленной на обеспечение отдаленных благ для ребенка, хотя бы ценою обильных его страданий и лишений в настоящем. Та же антитеза более резко обнаруживается в отношении к больному со стороны сестры милосердия и врача (пример, приводимый самим Ницше): мягкая, сострадательная любовь первой, стремящаяся к облегчению моментальных страданий больного и к его душевному успокоению, есть типичный образец «любви к ближнему», тогда как направленная на обеспечение будущего блага больного твердая любовь врача, который ради отдаленных интересов больного должен побороть в себе чувство сострадания и подвергнуть своего пациента жестоким мукам, дает нам тип «любви к дальнему». Еще более резко та же антитеза проявляется в тех обильных, больших и малых, прошлых и настоящих трагедиях, которые разыгрываются на почве коллизии между обществен-

ными интересами и личными привязанностями: борьбы между «любовью к ближнему» — чувством сострадания и непосредственной близости к окружающим близким людям — и «любовью к дальнему» — к любимому делу, к партии, родине, человечеству — исчерпывает содержание всех этих трагедий. Но и в пределах сферы общественных интересов повторяется в самых разнообразных формах все та же антитеза: всем известна, например, противоположность между двумя типами патриотизма, из которых один есть любовь, так сказать, к отечеству «ближнему», другой — любовь к отечеству будущему, «дальнему»; еще Чаадаев⁶ указывал на эту антитезу, противопоставляя «патриотизм самоеда» «патриотизму англичанина». Наконец, на высшей ступени развития нравственных чувств возможно столкновение между общественными интересами и абстрактными моральными побуждениями, напр<имер>, если любовь к партии или к отечеству вступает в коллизию с любовью к справедливости, к истине и т. п.; здесь мы опять-таки находим антитезу между любовью к ближнему и любовью к дальнему, в наиболее отвлеченной и характерной форме.

Никто, конечно, не будет отрицать, что принцип «любви к ближнему» (в указанном здесь специфическом его значении) издавна служил, служит и может служить основой целой моральной системы. Наиболее резко была выражена основная аксиома этой системы в известной мысли Достоевского, что весь прогресс человечества не стоит одной слезы ребенка. Можно понимать и уважать подобную систему, можно и разделять ее. Но нельзя отрицать, что и «любовь к дальнему» может служить такой же аксиомой для обширной замкнутой моральной системы; и не одна мать могла бы возразить Достоевскому, что не только прогресс человечества, но даже физическое и духовное благо того же ребенка ей дороже, чем многие его слезы...

Одной из гениальных заслуг Фр. Ницше является раскрытие и сознательная оценка этой старой, как мир, но никогда еще не формулированной откровенно и ясно антитезы между любовью к ближнему и любовью к дальнему. Оба моральных принципа приходят в резкое и часто непримиримое столкновение друг с другом, и этого столкновения нельзя игнорировать и замалчивать, надо открыто признать его, прямо смотреть ему в глаза и решительно стать на сторону того или другого из борющихся принципов — такова суровая, но поучительная мысль, внесенная Ницше в этику. Сам Ницше — убежденный и восторженный апостол «любви к дальнему». Но он не только ее проповедник: он творец целой грандиозной моральной систе-

мы, основанной на этом нравственном чувстве. Все его моральное учение, как оно выразилось в наиболее зрелом виде в проповедях Заратустры *, может быть понято и оценено как евангелие «любви к дальнему», а многие из его наиболее смелых нравственных сентенций, с первого взгляда поражающие обыденное моральное сознание своею парадоксальностью и нередко заставлявшие предполагать в их авторе нравственно извращенную натуру, приобретают глубокую правдивость и могучую нравственную силу, если их рассматривать как звенья этической системы любви к дальнему. Глубина духовной культуры Ницше и многообразие содержания его идей давали возможность подходить к нему с разных сторон, понимать и ценить его с самых различных точек зрения. Если Риль видит в нем «философа культуры», если Зиммель ⁷ считает его родоначальником этики «благородства», то они несомненно схватывают наиболее коренные и яркие черты его духовного облика. Но ни то, ни другое определение — не говоря уже о многих других, менее удачных — не только не исчерпывает сполна нравственной физиономии Ницше, но и не препятствует законности совершенно иных характеристик ее, по ее другим, столь же коренным и ярким свойствам. Сознательно отказываясь от претензии на исчерпывающее значение нашего понимания учения Ницше как этической системы «любви к дальнему», мы полагаем, однако, что в этом понимании лежит ключ к выяснению весьма существенных и важных и, на наш личный взгляд, наиболее ценных моральных идей Ницше **.

* В настоящей работе мы имеем по преимуществу дело с «Also sprach Zarathustra» — этим наиболее блестящим и бесспорно гениальным произведением Ницше, которое и по исполнению, и по глубине содержания далеко оставляет за собою все остальные его труды. Все цитаты без указания источника взяты нами из «Заратустры». Заметим кстати, что ввиду неудовлетворительности русских переводов Ницше мы пользовались исключительно немецким оригиналом.

** Быть может, лучшее средство понять и оценить Ницше — это вообще не стараться воспринимать его учение как законченную догму точно определенного содержания, а искать в нем лишь того, что отвечает влечениям и запросам каждого отдельного читателя. Поэтический склад натуры Ницше, так ярко отразившийся в его творениях, и присущее ему убеждение (вполне оправдывающееся в применении к нему самому), что «мысли суть только тени наших ощущений и всегда более темны, просты и пусты, чем последние» («Радостная наука», афоризм 179), делают совершенно невозможным догматическое усвоение его учения. Сам Ницше не раз выска-

Обратимся же к тем моральным требованиям, которые вытекают из этики «любви к дальнему». Мы надеемся, нам простятся обильные цитаты, которыми мы принуждены будем иллюстрировать мысли Ницше. Поэтическая мощь языка Ницше требует дословности в передаче его идей.

С самого же начала мы наталкиваемся тут на одну с виду парадоксальную, но глубоко верную мысль: в противоположность «любви к ближнему», основанной на ощущении близости к себе окружающих, родоначальником любви к дальнему служит чувство, с точки зрения обыденной нравственности антиморальное: отчуждение от «ближнего», полный разрыв с окружающей средой и ее жизнью. «Ближние», живущие интересами дня, сросшиеся с установившимся складом своего существования, не понимают и боятся того, кто возлюбил дальнее. Когда Заратустра впервые спешил к людям, чтобы возвестить им свое учение, то встретившийся ему пустынный предупреждал его: «Наши шаги звучат для них слишком одиноко по их улицам; и когда они ночью, лежа в своих постелях, слышат шаги человека задолго до восхода солнца, они спрашивают себя: куда направляется вор?» Но и возлюбивший «дальнее» платит своим ближним тем же: его любовь к дальнему заставляет его ненавидеть и презирать все ближнее, реальную современную жизнь окружающих его людей, со всеми ее будничными, мелкими добродетелям и интересами. Нападки Ницше на лицемерие и пошлость современной жизни слишком известны и слишком

зывался против рабски-ученического отношения к его идеям и настаивал на свободном, духовно-творческом их восприятии. «Вы говорите, вы верите в Заратустру? Но что мне за дело до Заратустры! Вы — верующие в меня: но что мне за дело до всех верующих! Вы еще не искали себя самих — и нашли меня. Так поступают все верующие; потому-то так мало и выходит из всякой веры». С замечательной выразительностью и изяществом он высказывает свой взгляд на желательное ему отношение к его идеям в одном четверостишии «Радостной науки», носящем название «Истолкование» (Interpretation):

Leg' ich mich aus, so leg' ich mich hinein:
 Ich kann nicht selbst mein Interprete sein.
 Doch wer nur steigt auf seiner eignen Bahn,
 Trägt auch mein Bild zu hellern Licht hinan.

(Объясняя себя, я только углубляю себя: я не могу быть сам своим истолкователем. Но кто идет вперед по своему собственному пути, тот вознесет и мой образ к более яркому свету.) Эти слова не должны быть забываемы ни одним из «истолкователей» Ницше.

многочисленны, чтобы их можно было здесь приводить. Мы не можем, однако, отказать себе в удовольствии привести одну из наиболее удачных характеристик различных видов лицемерной добродетели современности, оставляя до другого места анализ принципиальных нападок Ницше на ходячую мораль. Перед нами проходит целая коллекция типов современных добродетельных людей. Тут есть «такие, для которых добродетель есть боль от удара кнутом», и «такие, которые подобны заведенным часам для ежедневного обихода: они тикают и хотят, чтобы их тик-так называли добродетелью»; есть «такие, которые сидят в своем болоте и говорят через тростник: «добродетель — это тихо сидеть в болоте; мы никого не кусаем и уходим от всякого, кто хочет кусать, и во всем мы имеем то мнение, которое нам велят иметь»»; и «такие, которые любят телодвижения и думают, что добродетель есть особого рода телодвижение: их колени постоянно молятся, и руки их восхваляют добродетель, но сердце их знает ничего обо всем этом»; наконец — и тут в горьких словах Заратустры звучит для нас нечто совсем родное — «есть и такие, которые считают добродетелью говорить, что добродетель необходима, но в глубине души верят лишь в то, что необходима полиция».

С жизнью подобных добродетельных людей, в которых не трудно подметить копии с наших «ташкентцев» и людей «среды умеренности и аккуратности»⁸ (Заратустра резюмирует их добродетели словами: *трусость и посредственность*), не имеет ничего общего тот, кто любит дальнее. Любовь к дальнему, стремление воплотить это «дальнее» в жизнь имеет своим неизменным условием разрыв с ближним. Этика любви к дальнему ввиду того, что всякое «дальнее» для своего осуществления, для своего «приближения» к реальной жизни требует времени и может произойти только в будущем, есть этика *прогресса*, и в этом смысле моральное миросозерцание Ницше есть типичное миросозерцание *прогрессиста*, конечно, не в политическом, а в формально-социологическом значении этого термина. Всякое же стремление к прогрессу основано на отрицании настоящего положения вещей и на полной нравственной отчужденности от него. В чудесном художественном противопоставлении отношения к «стране *отцов*» и «стране *детей*» Ницше рисует моральное положение по отношению к родине человека, воспринявшего начала этики «любви к дальнему».

«Чужды и презренны мне люди настоящего, к которым еще так недавно влекло меня мое сердце; изгнан я из *страны отцов и матерей моих*.

Так осталось мне любить лишь *страну детей моих*, неоткрытую, в дальнем море; к ней направляю я мои паруса, ее ищу и ищу без конца.

Моими детьми хочу я заглядить, что я — дитя моих отцов; всем будущим искуплю я *эту современность*».

Люди настоящего в глазах Заратустры только материал для будущего, камни для великого строящегося здания. «Я брожу между людьми, — говорит он, — как между клочками будущего: того будущего, которое я вижу. И нет у меня другой мечты и мысли, как смечтать и свести воедино то, что есть обломок, загадка и слепой случай... Нынешнее и прошедшее на земле — ах, друзья мои! Они невыносимы для меня; и я не мог бы жить, если бы я не был прорицателем того, что некогда должно прийти!»

Итак, любовь к будущему, дальнему человечеству неразрывно связана с ненавистью и презрением к человечеству ближнему, современному; любовь и презрение — две стороны одного и того же чувства, «и что знают, — восклицает Заратустра, — о любви те, кому не суждено было презирать того, что они любят!» В первой же проповеди своей к людям Заратустра учил их «великому презрению» как источнику нравственного обновления человечества: высшее, что люди могут пережить, есть «час великого презрения, когда им станет отвратительным и их счастье, и их разум, и их добродетель», когда во всем этом они увидят лишь «нищету и грязь и жалкое довольство».

Но презрение к окружающей жизни и к современным, будничным ее интересам, к ее «счастью и разуму и добродетели» должно быть лишь первым этапом в душевном развитии любящего «дальнее», очищением его души для полного торжества в ней ее любви. Горе тем, кто остановится на нем! Сам проникнутый некогда идеями пессимизма, чувствуя свою духовную близость с глубокими нравственными импульсами, лежащими в основе этого учения, Ницше-Заратустра с негодованием обрушивается на метафизиков-пессимистов, *Hinterweltler*, как он их называет, людей, которые видят только «зад земли». «Им встречается больной или старик или труп, и они сейчас же говорят: жизнь опровергнута! Но только они сами опровергнуты и их взгляд, видящий только один лик бытия!» И хотя его протестующий крик против пессимизма, для которого «весь мир есть грязное чудовище», заканчивается грустным признанием: «о мои братья, много мудрости в учении, что в мире много грязи!», но он нашел и выход из тяжелых пут этого учения: «Само отвращение создает крылья и силы, чующие свежие источни-

ки!» Творческая воля, стремление изменить настоящее и приблизить к нему «будущее и дальнее» — вот к чему должно вести отвлечение к современности. «Воля освобождает: ибо воля есть творчество: так учу я. И только для творчества должны вы учиться!.. Творчество! Вот великое спасение от страданий, великое облегчение жизни!»

Так, любовь к дальнему есть любовь *творческая*; отчуждение от «ближнего» и близость к «дальнему» делает необходимым стремление воплотить «дальнее» в жизнь, преобразовав последнюю в том направлении, в котором она приближается к «дальнему». Здесь мы также замечаем весьма характерное различие между «любовью к ближнему» и «любовью к дальнему». Первая (как и всякая любовь) также может и должна быть любовью *деятельной*; но эта деятельность, сводящаяся к проявлению инстинкта сострадания к людям, лишена того элемента *творчества*, того неуклонного и систематического разрушения старого и созидания нового, которым отличается «любовь к дальнему». Не заботясь о принципе и складе жизни, «любовь к ближнему» (в том специфическом значении, в котором мы ее здесь понимаем) занята непосредственным уничтожением и смягчением каждого из текущих проявлений зла, тогда как «любовь к дальнему», наоборот, ставит своей задачей целесообразное видоизменение самих принципов жизни, *творческую* работу во имя определенного «дальнего». Еще резче обнаруживается этот контраст при рассмотрении тех отношений к окружающим людям, в которые выливаются активные проявления обоих рассматриваемых моральных чувств. Деятельность любви к ближнему выражается прежде всего в миролюбивом, дружественном, благожелательном отношении ко всем людям; творческая деятельность любви к дальнему необходимо принимает форму *борьбы с* людьми. С точки зрения первой, моральным идеалом являются миролюбие, кротость, стремление уступить ближнему и ради его желаний подавлять свои собственные; с точки зрения второй, такая покорность и уступчивость заслуживают сильнейшего морального осуждения в качестве поведения, которое, как говорит Заратустра, заставляет «дальних расплачиваться за любовь к ближнему». Любовь к дальнему требует настойчивости в проведении *своих* стремлений наперекор всем препятствиям; ее идеал — энергичная, непримиримая *борьба с* окружающими «ближними» во имя расчищения пути для торжества «дальнего». Таков смысл известных проповедей Заратустры «о войне».

«Я учу вас не труду, я учу вас борьбе. Я учу вас не миру, а победе. Вашим трудом да будет борьба, вашим миром да будет победа-Война и мужество сделали больше великих вещей, чем любовь к ближнему. Не ваше сострадание, ваша храбрость спасала доселе несчастных!» *

Творческая борьба, творчество в форме борьбы — такова деятельность, такова жизнь человека, возлюбившего «дальнее». Вдохновенные проповеди Заратустры черта за чертой вырисовывают нам духовный облик его героя — творца «дальнего», борца за «дальнее». В этом отношении моральное учение Заратустры есть нравственный кодекс жизни этого героя, впервые написанное евангелие для людей творчества и борьбы.

Присмотримся же к основным чертам нравственного образа служителя «дальнего» — борца и творца.

Психологическим коррелятом любви к ближнему является душевная мягкость; психологическим коррелятом любви к дальнему — *твердость*. Твердость духа, как необходимое условие общественно-морального творчества и борьбы, есть основной постулат этики любви к дальнему. «Все творцы тверды!» — восклицает Заратустра. Один из «высших людей», которых приютил у себя Заратустра и которым он вернул их утраченную в борьбе за «дальнее» бодрость, в своей приветственной речи говорит ему: «На земле, о Заратустра, не растет ничего более отрадного, нежели высокая сильная воля: это — ее прекраснейшее растение; целая местность кругом питается соками одного подобного дерева». Еще красноречивее учит твердости сам Заратустра в своих проповедях «о старых и новых скрижалах».

«Зачем ты так тверд? — говорил однажды алмазу кухонный уголь. — Разве мы не близкие родственники?»

* Заратустра так высоко ценит борьбу, что считает ее оправдывающей всякую цель. «Вы говорите, что хорошее дело освящает даже войну? Я говорю вам: хорошая война освящает всякое дело!» Тут мы встречаемся с одним из нравственных «парадоксов» Ницше, которые обыкновенно приводятся в доказательство его жестокости и безнравственности. Но стоит лишь вспомнить, что под «войной» подразумевается, как это изъясняет сам Ницше, «война за мысли», стоит лишь продумать значение приведенных слов в связи с «любовью к дальнему», как их парадоксальность исчезнет, уступив место глубоко правдивой и благородной мысли. Разве «хорошая война», т. е. честная и мужественная борьба за свое «дальнее», за свои убеждения и идеалы, не заставляет нас относиться с уважением ко всяким идеалам подобного борца, и не она ли одна, эта «хорошая война», освящает в действительности «всякое дело»?

Зачем вы так мягки? О братья мои, так спрашиваю вас я; разве вы — не мои братья?

Зачем вы так мягки, так размягчающи и уступчивы? Зачем так много отречения, отрекательства в ваших сердцах? Так мало рокового в вашем взгляде?

И если вы не хотите быть роковыми и неумолимыми: как можете вы со мною — победить?

И если ваша твердость не хочет блеснуть и дробить и резать: как можете вы со мною — творить?

Творцы всегда тверды. И блаженством должно вам казаться класть вашу руку на тысячелетия, как на мягкий воск...

Эту новую скрижаль, о братья мои, ставлю я над вами: *станьте твердыми!*

Но условием твердости в борьбе и как бы составною ее частью является *мужество* перед опасностью. Мужество, таким образом, является вторым основным требованием этики любви к дальнему и служит предметом постоянного прославления со стороны Ницше-Заратустры. Заратустра — «друг всех, кто предпринимает далекие путешествия и не любит жить без опасностей». «Что хорошо?» — спрашивает он и дает категорический ответ: «*Хорошо быть мужественным*; и оставим маленьким девочкам говорить: хорошо то, что мило и трогательно». Сам Заратустра, этот прообраз всех борцов за «дальнее», является для окружающих как бы прямым воплощением мужества:

«Мужество, ставшее наконец тонким, духовным, одухотворенным, человеческое мужество с орлиными крыльями и змеиной мудростью, это *мужество*, думается мне, зовется теперь...

— Заратустрой! — вскричали все собравшиеся в один голос».

Твердость и мужество, эти два основных свойства творца и борца за дальнее, в своем высшем развитии и в столкновении с противодействующими торжеству «дальнего» силами современности являются источниками «трагической красоты» жизни любящего «дальнее»: они одновременно и готовят его гибель и дают ему силу спокойно идти навстречу ей. Кто живет «дальним», для кого по выражению Ницше, «любовь к жизни есть любовь к высшей надежде», тот ищет опасностей и знает, что за будущее он должен погибнуть в настоящем. Проповедь добровольной гибели, взгляд, что лучший и даже единственно ценный род жизни заключается в пожертвовании ею на благо «дальнего», составляет также одну из основных, доминирующих нот в мирозерцании Ницше. Среди всех искажений, которым подвергнули его учение равно недалёковидные привер-

женцы и противники его, — искажений, от которых, как от кучи мусора, приходится очищать идеи Ницше всякому, кто впервые принимается за чтение его творений, начитавшись и наслушавшись предварительно толков о «ницшеанстве», — самым грубым искажением и с моральной точки зрения самым тяжелым грехом кажется нам игнорирование учения Ницше о нравственном императиве самопожертвования. Нередко приходится слышать, что сущность учения Ницше заключается в проповеди безграничной и безудержной, не стесняемой моральными соображениями разнузданности страстей, и мало кто помнит при этом суровую заповедь его: *не должно искать наслаждений!* Герои Ницше — не наглые хозяева на жизненном пиру, а наоборот — те, кто по самой своей природе не умеют, не могут и не хотят приспособиться к жизни современности. «Поистине, — восклицает Заратустра, — я люблю вас за то, что вы не умеете жить теперь, вы высшие люди! Так *именно живете вы — лучше всего!*» Гибель, учит он, есть удел всего, что подымается выше уровня современности, что в настоящем есть представитель будущего:

«О мои братья, первенцы всегда приносятся в жертву. Все же мы — первенцы.

Все мы истекаем кровью на тайных жертвенниках, все мы горим и жаримся в угоду старых кумиров...

Но того и хотят люди нашего рода; и я люблю тех, кто не хочет сохранять себя. Погибающих люблю я всей моей любовью, ибо они ведут к высшему».

Когда Заратустра впервые сошел к людям для проповеди нового учения, он в первой же своей речи к народу учил людей — погибать. Указав им, что они должны очиститься, пережив «час великого презрения», он стал говорить им о своей любви к добровольно погибающим:

«Я люблю тех, кто не умеет жить, не погибая: ибо гибель их есть переход к высшему...

Я люблю того, кто любит свою добродетель: ибо добродетель есть жажда гибели и стрела влечения...

Я люблю того, кто стыдится, когда в игре выпадает кость к его удаче, и спрашивает тогда: разве я фальшивый игрок? — ибо он хочет погибнуть...

Я люблю того, кто оправдывает потомков и искупает предков: ибо он хочет погибнуть от современников.

Я люблю того, кто свободен духом и свободен сердцем; его голова есть лишь содержимое его сердца, сердце же влечет его к гибели.

Я люблю всех тех, кто походят на тяжелые капли, поодиночке падающие из темной тучи, которая висит над людьми: они возвещают о пришествии молнии и погибают ее предвестниками».

Могучими, торжествующими аккордами звучит учение о добровольной гибели в проповеди Заратустры «о свободной смерти». Если говорят, что мерилom высоты нравственного миросозерцания служит та сила, которую она дает человеку для доброй и безбоязненной встречи смерти, то миросозерцание Ницше не уступит в этом отношении никакому другому. Вряд ли кто говорил о смерти более сильно и радостно, нежели Заратустра в своем апофеозе «свободной смерти»:

«Я учу вас созидающей смерти, которая становится для живущих напоминанием и обетом.

Победоносно умирает созидающий, окруженный надеющимися и благословляющими;

Так умереть — лучше всего; второе же — это умереть от одного празднества, на котором подобный умирающий не освящал бы клятвы живущих.

Так умереть — лучше всего: второе же — это умереть в бою, расточивши великую душу.

Но борцам и победителю равно ненавистна скрежещущая смерть, которая подкрадывается, как вор, и все же становится господином над нами.

Я учу вас моей смерти, свободной смерти, которая приходит ко мне, потому что я ее хочу.

А когда я захочу ее? — Кто имеет цель и наследника, тот хочет смерти вовремя для цели наследника.

И из уважения к цели и наследнику он не станет более вешать засохшие венки в святилище жизни...

Свободен к смерти и свободен в смерти, умея сказать святое “нет”, когда нельзя сказать более “да”, — так смотрит на жизнь и смерть мужчина.

Да не будет ваша смерть клеветой на человека и землю, друзья мои: это прошу я у меда души вашей.

В вашей смерти должны еще гореть ваш дух и ваша добродетель, подобно вечерней заре над землей: иначе же смерть не удалась вам».

Итак, твердость в достижении намеченной цели — в творчестве «дальнего», мужество в борьбе и спокойное и даже радостное отношение к своей гибели, вытекающее из сознания ее необходимости для торжества «дальнего», — вот основные черты нравственного характера требуемые этикой любви к дальнему.

Воспитанный в духе учения пессимизма, Ницше уже с самого начала составил себе идеал «*трагической красоты*». Уже первоначальным мотивом его этического мирозерцания служило убеждение, что за невозможностью в мире истинного счастья единственно достойное и прекрасное на земле — это гордо и сознательно идти навстречу жизненному трагизму. Дальнейшее развитие мировоззрения Ницше прибавило к этому убеждению только одну черту, в высшей степени существенную и ценную: «трагическая красота» перестала в его глазах быть бесплодной. Для Ницше-Заратустры она не есть более самоцель; целью жизни является творчество во имя любви к дальнему, и гибель человека есть лишь средство осуществления этой цели, есть не только *Untergang*, но и *Uebergang*⁹: трагическая красота стала *творческой*. В таком виде первоначальный и основной мотив этики Ницше стройно вплетается в этическую систему «любви к дальнему».

Этика «любви к ближнему» в своем развитии превращается в этику сострадания, смирения и, наконец, пассивного мученичества. Этика «любви к дальнему», как мы видели, становится этикой *активного героизма*.

Несмотря на разнородность обеих этих моральных систем, несмотря на значительное разногласие требований, вытекающих из того и другого принципа, разногласие, на которое нам пришлось уже не раз указывать и сущность которого мы только что постарались резюмировать, изложенные выше требования этики «любви к дальнему» обладают бесспорной и самоочевидной моральной ценностью. Несоответствие их моральным требованиям, вытекающим из этики «любви к ближнему», очевидно, не препятствует их всеобщему признанию и исповеданию и не возбуждает спора об их моральном значении; такое молчаливое признание требований этики «любви к дальнему» при явном исповедании противоположных принципов происходит отчасти потому, что это несоответствие слишком тонко и нередко ускользает от взгляда поверхностного наблюдателя моральной жизни, отчасти же потому, что оно задевает лишь психологические корреляты той и другой этики и не касается самих принципов их. Остановимся теперь на тех сторонах антитезы двух рассматриваемых этических систем, где разногласие между ними принимает характер открытой и решительной борьбы. Мы разумеем известные нападки Ницше на моральные принципы, которым обыкновенно приписывается абсолютная и непоколебимая ценность и по отношению к которым Ницше делает свою знаменитую попытку «переоценки всех ценностей».

На эту тему говорилось очень много, но, насколько нам известно, она не была рассмотрена с той точки зрения, которую мы развиваем: с точки зрения коллизии между «любовью к дальнему» и «любовью к ближнему». Обыкновенно обращается главное внимание на протест Ницше против идеи *долга* в морали. Нам кажется, однако, что этот протест может быть правильно оценен только при более тщательном рассмотрении морального идеала Ницше, а таковое невозможно, а наш взгляд, без детального исследования моральной антитезы между «любовью к ближнему» и «любовью к дальнему».

Борьба против идеи долга есть у Ницше — как мы это постараемся показать на одной из дальнейших ступеней нашего анализа — лишь отражение более широкой и принципиальной борьбы против этики «любви к ближнему». Попытаемся же понять общий смысл этой последней борьбы.

Всем известно отрицание Ницше моральной ценности за чувством сострадания, известно и его так называемое «прославление жестокости». Прошло уже время, когда можно было, не задумываясь над этими взглядами Ницше, ограничиться по поводу них просто нравственным негодованием. Но и теперь еще их смысл остается для многих не вполне разрешенной загадкой. Загадка эта, по нашему мнению, может быть разрешена только при установлении связи между указанными мыслями Ницше и общей его этической системой «любви к дальнему». Существует мнение, будто Ницше проповедует, так сказать, «злодейство ради злодейства», жестокость исключительно ради присущей ей красоты и силы. Ничего не может быть невернее этого мнения. Правда, порой, бичуя слабость и дряхлость современных людей, Ницше готов предпочесть им даже людей с преступной, но зато и более сильной волей. «Не ваши грехи, ваша умеренность вопиет к небу! Ваша скупость в самом грехе вашем вопиет к небу!» — восклицает он. Но подобная, вполне понятная, конечно, мысль, составляя, так сказать, лишь психический обертон уважения к силе воли и богатству жизненной энергии, не дает еще права зачислить Ницше в разряд проповедников жестокости *an und für sich*¹⁰. Никто, конечно, не заподозрит особенного пристрастия к злодейству у Гейне, а между тем он, движимый тем же чувством, как и Ницше при взгляде на филистерское общество восклицал гораздо сильнее, чем Ницше:

O dass ich grosse Laster säh, —
Verbrechen, blutig, kolossal,

Nur diese salte Tugend nicht
Und zahlungsfähige Moral! *¹¹

Наряду с подобными протестами Ницше против «скупоści в грехе» мы находим у него столь же решительный протест против преступных и антисоциальных импульсов. «Ненавистны мне все, для которых есть только один выбор: быть злыми зверями или злыми укротителями зверей; близ таких людей я не стал бы трюить себе хижины». Истинный смысл морального осуждения сострадания и оправдания жестокости у Ницше может быть разъяснен, повторяем, только в связи с этикой «любви к дальнему».

«Так велит моя великая любовь к дальнему: *не щади своего ближнего!*» — в этом восклицании, думается нам, лежит объяснение всех относящихся сюда взглядов Ницше **: сострадание, по его мнению, неуместно, а жестокость необходима там и постольку, где и поскольку того требует любовь к дальнему. Последняя, как мы видели, необходимо связана с борьбой, т. е. со стремлением разрушать «ближнее» в интересах «дальнего». Но борьба и стремление к разрушению всегда основаны на чувствах, прямо противоположных моральным импульсам «любви к ближнему». Борьба мягкая, уступчивая, сострадательная есть моральное *contradictio in adjecto*¹²; чем *ожесточеннее* и *непримиримее* борьба, тем она лучше. Все худшие инстинкты человека — ненависть, гнев, жестокость, непокорство, жажда мести — облагораживаются и освящаются, если импульсом к ним служит «любовь к дальнему»; точнее говоря, во всех этих чувствах характерна именно их эгоистическая, антиморальная природа, и когда эту последнюю заменяет моральное побуждение любви к дальнему, они обращаются в свою собственную противоположность. Когда страсти человека основаны на моральных импульсах, его гнев становится негодованием, жажда мести — стремлением к восстановлению поруганной справедливости, ненависть — нетерпимостью к злу, жестокость — су-

* «Пусть лучше увижу я большие пороки, огромные кровавые преступления, только не эту сытую добродетель и платежеспособную мораль».

** Мы говорим, конечно, только о взглядах *принципиальных* и потому допускающих установление логической связи их с какой-либо моральной системой и не касаемся здесь нередко высказываемого Ницше чисто инстинктивного отвращения к состраданию как к чувству навязчивому и нескромному, оскорбляющему всякую истинно благородную и глубокую натуру.

ровостью убежденного человека. «Ты вложил в сердце твоих страстей твою высшую цель, — говорит Заратустра, — и они стали твоими добродетелями и радостями». Это — истина старая, как мир и человек, но никогда еще ясно не формулированная. Вспомните «*святую месть*», о которой говорит Кочубей у Пушкина как о последнем, оставшемся ему «кладе»; вспомните некрасовскую «*музу мести*»; вспомните злобное настроение, которым проникнуты все великие сатирики, от Ювенала и Свифта¹³ до Салтыкова включительно; вспомните о всем, что для нас привлекательно в «страстном, грешном, бунтующем сердце» Базарова — и мысль Ницше выяснится вам во всей ее моральной красоте и истинности. «Пламя любви горит в именах всех добродетелей — и *пламя гнева*». Даже учение о непротiwлении злу — это, на первый взгляд, квинтэссенция этики «любви к ближнему» — учение, признающее неправомерной всякую активную борьбу человека с человеком, не может отрицать законности чувства гнева и ненависти против самого зла. Более того, сторонник этого учения прямо следует, не сознавая того, завету Заратустры: не щади ближнего своего: ибо для победы над злом нужна предварительная гибель многих «непротiwляющихся» ему «ближних», и на эту гибель спокойно, в сознании нравственной высоты своего дела, ведет их проповедник «непротiwления», так же как это делает всякий другой борец за «дальнее». «Мое страдание и мое сострадание, — говорит Заратустра, — что мне до них? Разве я о счастье думаю? Я думаю о моем деле!» С точки зрения этики любви к дальнему, на которой стоит всякий, кто думает «о своем деле», сострадание есть не добродетель, а *слабость*; мысль о страдании ближнего должна быть побеждена так же, как и мысль о собственном страдании. «Великая любовь превозмогает и сострадание... Горе всем любящим, в любви которых нет ничего выше их сострадания!» Кто не щадит самого себя, тот не только не обязан, но и не имеет права щадить другого. «Себя самого приношу я в жертву моей любви — и моего ближнего подобно мне — так гласит речь всех творцов. Ибо все творцы тверды».

Так находит свое объяснение отрицание сострадания у Ницше. Этика любви к дальнему, этика творчества и борьбы не может быть этикой сострадания. Если в этике любви к дальнему любовь к человечеству, так сказать, в своей статике основана, как мы видели, на своей прямой противоположности — на отчуждении от людей и презрении к ним, то в своей динамике, в качестве *творчества*, она также неразрывно связана со своим антиподом — *разрушением*; и если любовь невозможна без

ненависти и вражды, то она невозможна и без жестокости: положительный и отрицательный полюсы нравственной жизни, катод и анод тока моральных чувств, взаимно поддерживают и питают друг друга. «Кто хочет быть творцом в добром и злом, поистине, тот должен быть и разрушителем... Вот почему высшее зло принадлежит к высшему благу: благо же это — творческое».

По обыкновению, Ницше воплощает в художественном образе учение о необходимости суровости в борьбе за «дальнее»:

«О люди, в камне спит мой образ, образ моих образов! Ах, ему суждено спать в самом твердом, самом безобразном камне!

И вот мой молот жестоко неистовствует над его тюрьмой. От камня летят куски — что мне до того?»*

Приходится иногда прямо поражаться, как неправильно истолковываются, ко вреду для репутации Ницше и к еще большему вреду для преследуемых его учением моральных задач, многие его мысли и изречения. Кто не слышал о знаменитой жестокой фразе его: «Падающего нужно еще толкать»? И однако в данном случае молва исказила не только внутреннее значение этой фразы, но вдобавок и ее самое. Послушаем же самого Ницше:

«О мои братья, разве я жесток? Но я говорю вам: что падает, то нужно еще и толкать!

Все нынешнее — все это падает, погибает; кто хотел бы удержать его! Но я — я *хочу* еще толкать его!

Знаете ли вы наслаждение скатывать камни с крутых обрывов в глубины? — Эти нынешние люди... смотрите же, как они катятся в мои глубины!

Я — пролог для лучших игроков, о мои братья! Я — пример для них! Поступайте же по моему примеру!

И кого вы не научите летать, того научите — *поскорее упасть!*»**

И трогательный вступительный вопрос: «Разве я жесток?», и самый оборот речи в знаменитой фразе («*что* падает», а не «кто»), и весь контекст, вместе взятый, — все это ясно указывает, что здесь дело идет не о чисто личных отношениях, в которых будто бы рекомендуется толкать падающего, а о падении

* Этот образ невольно приводит на память почти тождественный образ нашего поэта: «Так тяжкий млат, дробя стекло, кует булат».

** Zarathustra, часть III, глава «О старых и новых скрижалях», отрывок 20. В интересах восстановления истины приводим отрывок целиком.

эпох, нравственных укладов жизни, поколений. Такое падение Ницше-Заратустра учит ускорять. Эта проповедь как нельзя более естественна, уместна и понятна в этике любви к дальнему, в этике прогресса и борьбы: мысль Ницше высказывает лишь ту аксиому всякой прогрессивной политики, что нужно поддерживать и развивать все жизнеспособное и в интересах его преуспеяния ускорять гибель всего отживающего. Если в таком образе действия и остается элемент жестокости по отношению к погибающему, то это — жестокость не только необходимая, но и *нравственно ценная*. Прогресс «жертв искупительных просит», и кто живет для «дальнего», тот не захочет, да и не имеет права поступать так, чтобы «дальние расплачивались за его любовь к ближним».

Из тех же моральных соображений вытекают насмешки Ницше над «добротой» и «добрыми». Доброта — это та благодушная, уступчивая мягкость души, которая несовместима ни с борьбой, ни с движением вперед. Прежде чем превратиться в невинного ребенка, — учит Заратустра, — человек должен пройти еще одну степень: из выючного верблюда он должен стать сильным, борющимся львом. Кто проповедует сейчас доброту и невинность, тот отрицает движение вперед, тот хочет увековечения человека на настоящей ступени его развития и ради своей невинности жертвует «дальним». У кого нет ничего выше доброты, для того добродетель — лишь средство к успокоению и сну. Выслушав проповедь одного мудреца о подобной добродетельности как условия мирного и покойного сна, Заратустра иронически восклицает: «Блаженны сонливые — ибо они должны скоро заснуть!» Для самого же Заратустры этика доброты ненавистна, как этика *застоя*: «Новое хочет созидать благородный, и новые добродетели; старого хочет добрый, и сохранения старого». Но Заратустра идет еще далее и утверждает, что идеал доброты вообще неосуществим. Где есть борьба, там нет места для доброты; и так как «добрые» также должны принять участие в борьбе, выступая против тех, кто отрицает их жизнь и добродетели и ищет новых, — то «добрые неизбежно должны быть *фарисеями*»: во имя своей мирной доброты они должны *ненавидеть* всех борцов и творцов:

«Берегись добрых и справедливых: они охотно распинают тех, кто ищет новых добродетелей, — они ненавидят одиноких.

Берегись и святой наивности! Все ей не свято, что не наивно; и охотно играет она с огнем — костров!..

Добрые всегда — начало конца: они распинают того, кто пишет новые заповеди на новых скрижалях, они жертвуют для

себя будущим — они распинают всю будущность человечества. Добрые всегда были началом конца»*.

Так развивается антитеза моральных систем «любви к ближнему» и «любви к дальнему». Этика «любви к ближнему» развивается в этику сострадания, душевной мягкости, миролюбия, доброты и *успокоения*. В противоположность ей Заратустра дает нам «новые скрижали», развивая этику любви к дальнему и рисуя нравственное величие твердого и мужественного, мятежного и борющегося, вечно беспокойного и вечно стремящегося в даль человеческого духа. Пока в человеческой жизни будет существовать борьба между началами примирения и возмущения, между стремлением к сохранению старого и стремлением к созиданию нового, между жаждой мира и жаждой борьбы, — до тех пор не прекратится в человеческой душе и соперничество между этими двумя великими моральными системами...

II

Höher als die Liebe zum Nächsten steht
Die Liebe zum Fernsten und Künftigen; höher
Noch als die Liebe zu Menschen gilt mir
Die Liebe zu Sachen und Gespenstern.

*Also sprach Zarathustra*¹⁴

Изложенная выше этика «любви к дальнему», в ее антагонизме к этике «любви к ближнему», имеет ту особенность, что она совершенно независима от содержания самого объекта любви — «дальнего». Каково бы ни было внутреннее содержание морального идеала, требования этики любви к дальнему остаются неизменными, раз только этот идеал руководит человеческой деятельностью в качестве абстрактного «дальнего» и ставит человека в отношения к людям, могущие быть противопоставлены тем отношениям, которые вытекают из непосред-

* К этим «добрым» Ницше уже в первом своем произведении, в «Несвоевременных размышлениях», обращался со словами одного гетевского героя: «Вы полны раздражения и горечи — это прекрасно и хорошо: будьте порядочно злы — это будет еще лучше». Подобная «злоба», поясняет он далее, будет казаться злом «только для близоруких современных глаз, которые во всяком отрицании видят признак зла». В действительности же эта злоба есть спасение человека от филистерства и условие всякого «героического *жизненного пути*» («Unzeitgemässe Betrachtungen». Bd. 2, S. 43—45).

ственных чувств симпатии и сострадания к ближайшим окружающим его людям. Поэтому люди самых разнообразных мирозерцаний, даже вполне чуждых конечному идеалу Ницше, могут понимать и ценить его этику любви к дальнему, в изложенном ее значении. Таким образом, антагонизм обеих этических систем, с которыми мы имели дело до сих пор, есть лишь антагонизм формальных этических принципов; одно только различие в расстоянии, отделяющем объект любви от ее субъекта, и обусловленное им различие в путях и средствах активного осуществления любви проводит резкую грань между двумя группами моральных чувствований и настроений и порождает радикальную противоположность между моральными оценками и представлениями о «добре» и «зле», образующими обе упомянутые этические системы. «Любовь к дальнему» может быть любовью к людям не менее, чем «любовь к ближнему»; и, однако же, остается огромная разница между инстинктивной близостью к конкретным наличным представителям человеческого рода непосредственно нас окружающим, к нашим современникам и соседям («любовью к ближнему») и любовью к людям «дальним и будущим», к отвлеченному коллективному существу — «человечеству». «Любовь к дальнему» означает здесь любовь к тому же ближнему, только удаленному от нас на ту идеальную высоту, на которой он может стать для нас, по выражению Ницше, «звездой».

Мы видим здесь, что формальная антитеза между принципами «любви к ближнему» и «любви к дальнему» не препятствует своеобразному примирительному сочетанию их, выражающемуся в том, что «любовь к ближнему» становится содержанием морального идеала, тогда как формой ее осуществления является «любовь к дальнему». Счастье «ближних» — верховный этический постулат любви к ближнему — является само тем «дальним», ради которого творит и борется человек и ради которого он подчиняется всем указанным выше требованиям этики «любви к дальнему». В этом сочетании мы имеем сущность этической доктрины утилитаризма, в ее наиболее широком и общем значении. Утилитарная мораль, усматривающая свой идеал в «наибольшем счастье наибольшего числа людей»¹⁵, основана, несомненно, на чувстве любви к ближнему, которое одно только и заставляет нас ценить счастье ближних; но она не скажет вместе с Достоевским, что прогресс человечества не стоит одной слезы ребенка; наоборот, если прогресс приводит к увеличению суммы счастья, то, с ее точки зрения, он может быть искуплен многими слезами и страданиями, лишь бы этот

моральный расход не превысил дохода. В этом смысле утилитарная мораль будет считать законными и борьбу, и отсутствие сострадания, и все остальные требования этики «любви к дальнему», если в результате их возрастает сумма счастья на земле. Доктрина утилитаризма примиряет таким образом антитезу моральных чувств, кладя в основу морали просто принцип хозяйственности: противодействующие счастью ближнего требования этики любви к дальнему суть для нее только обходный путь для достижения этого счастья, т. е. для осуществления любви к ближнему, и, как издержки морального хозяйства, законы постольку, поскольку оправдываются приобретаемым посредством них моральным доходом.

Этому, несомненно весьма стройному и последовательному сочетанию двух моральных принципов в этике утилитаризма Ницше противопоставляет свой этический идеал, и именно в этом отношении он явился наиболее смелым новатором и разрушителем старых «скрижалей». Любовь к ближнему отбрасывается им не только в качестве основы этики сострадания и примирения. В ее непосредственной противоположности к этике любви к дальнему — это мы видели уже выше, — но и в качестве верховной инстанции и конечной цели самой этики любви к дальнему, как это имеет место в утилитарной морали. Этой утилитарной морали, которую сознательно или бессознательно пропитано все этическое общественное мнение современности, объявляется решительная война во имя нового морального идеала, который не только в средствах и путях своего достижения, но и по самому своему содержанию есть, так сказать, «дальнее» *par excellence*¹⁶, т. е. не состоит в служении «ближнему» и его счастью. Борьба с обычным моральным мирозерцанием идет уже не из-за положения объекта любви, не из-за его отношения к субъекту, а из-за самого содержания его: этический принцип «любви к дальнему» характеризуется здесь его противопоставлением принципу «любви к ближнему», понимаемому как любовь к людям вообще. Если в изречении, выбранном нами эпиграфом, Ницше объявляет, что «выше любви к ближнему стоит любовь к дальнему и будущему», то он поясняет свою мысль, прибавляя: «Еще выше, чем любовь к людям, я ценю любовь к вещам и призракам»*.

* «Liebe zu Sachen und Gespenstern». Sache — вещь, дело; Gespenst — буквально: *привидение*; мы передаем его словом «призрак», как имеющим более общее значение и потому точнее выражающим мысль Ницше.

Итак, «любовь к дальнему» характеризуется ближе как «любовь к вещам и призракам». Но что мы должны понимать под последней? Что это за новое моральное чувство, которое имеет претензию не только конкурировать по своему этическому значению с любовью к людям, но и стать выше него? Издавна всю совокупность человеческих побуждений, которым приписывается положительная или отрицательная моральная ценность, принято делить на два основных чувства: любовь к себе самому и любовь к окружающим людям; эгоизм и альтруизм. Первое чувство признается воплощением всего морально-отрицательного, второе — всего морально-положительного. Это деление считается единственно возможным и безусловно исчерпывающим; для обыденного морального сознания понятия альтруизма и эгоизма — такие же прочные и всеобъемлющие схемы, как самые категории добра и зла, и едва ли не равнозначны им; добро — альтруизм, любовь к людям, или зло — эгоизм, «себялюбие»; *tertium non datur*¹⁷. При таком своем убеждении обыденное моральное сознание отнесется, конечно, отрицательно к идее о каком-то неизвестном третьем нравственном чувстве — чувстве «любви к вещам и призракам», считая его либо за лишнюю внутреннюю смысловую выдумку, либо же за продукт какой-либо моральной извращенности.

Но готовые суждения обыденного сознания в данном случае так же мало соответствуют истине, как и в огромном большинстве других случаев. Мы говорим пока об истине не в морально-практическом, а просто в познавательном-теоретическом смысле. Как бы мы ни оценивали любовь к себе и любовь к людям, несомненно одно: этими чувствами не исчерпываются все наши моральные побуждения. Существует целый ряд импульсов, не направленных ни на собственное благо, ни на благо ближних и тем не менее обладающих бесспорной моральной ценностью. Послушаем умного, тонкого и спокойного исследователя моральных фактов. «Не нужно никогда упускать из виду, что антитеза между эгоизмом и альтруизмом ни в коем случае не исчерпывает всей совокупности мотивов наших действий. Фактически мы объективно заинтересованы в осуществлении или неосуществлении известных событий или состояний, и притом вне всякого отношения к их последствиям, затрагивающим какого-либо субъекта. Нам важно, чтобы в мире царила гармония, чтобы в нем воплотились известные идеи, чтобы осуществилось что-либо ценное, и мы чувствуем потребность содействовать этому, отнюдь не задаваясь всегда вопросом, полезно или приятно это какой-либо личности, какому-либо мне или тебе...

Во многих случаях сознание цели нашей деятельности останавливается в мире объективного, не заимствуя моральной ценности от каких-либо субъективных соображений... Это — несомненный психологический факт*». Приведенное указание на существование мотивов объективных, не подходящих под рубрики эгоизма и альтруизма, можно было бы иллюстрировать подавляющим множеством примеров. Мыслитель, жизнь которого направлена на открытие истины, вне всякого соображения о пользе или надобности ее для кого-либо; художник, стремящийся воплотить художественный образ, не задумываясь о том, кому полезно или приятно его дело; человек, мстящий за поруганную справедливость или честь и достигающий этого, быть может, путем и своей и своего противника, — вот первые наудачу выбранные примеры, которые даже как типы, конечно, отнюдь не исчерпывают всего разнообразия мотивов этого рода. Во всех этих и им подобных случаях люди не руководятся, очевидно, ни себялюбием, ни любовью к людям: движущим мотивом их является стремление к достижению известного объективного состояния, вне всякого отношения к чьей-либо выгоде или чьему-либо удовольствию. Мы не знаем более меткого и удачного обозначения подобного рода стремлений к отвлеченным, обладающим внутренней ценностью моральным благам, как несколько фантастический, на первый взгляд, термин Ницше: «любовь к вещам и призракам». Понятие «вещи» имеет здесь тот смысл, что целью действия в подобных побуждениях бывает не человек, не субъект, а нечто внечеловеческое, объективное; понятие «призрака» необыкновенно тонко характеризует особенность этих объектов: это не реальные, материальные предметы, это — с психологической точки зрения вымыслы, продукты субъективной душевной жизни, которым, однако, придается характер объективного, субстанциального существования: истина, справедливость, красота, гармония, честь — вот некоторые из этих «призраков», любовь к которым издавна служила и служит одной из самых могучих движущих сил человечества**.

* *Simmel Georg. Philosophie des Geldes*¹⁸. S. 226—227.

** В приведенном изречении: «Выше любви к людям я ценю любовь к вещам и призракам» под «призраком» (*Gespenst*) Ницше подразумевает, по-видимому, специально свой излюбленный «призрак» — «сверхчеловека». Мы позволяем себе, однако, расширить это понятие до значения «отвлеченного морального блага» вообще, находя в термине «призрак» чрезвычайно удачное *Schlagwort*¹⁹ для одной из центральных идей ницшеанской этики.

Итак, стоит ли по своей моральной ценности и «любовь к вещам и призракам» выше или ниже «любви к людям», но самый факт ее существования как третьего, равно удаленного от эгоизма и альтруизма вида нравственного чувства не может — вопреки ходячему взгляду — быть оспариваем. Но раз проблема разрешена теоретически, раз не остается более сомнения в наличности особого морального чувства «любви к вещам и призракам», не совпадающего ни с эгоизмом, ни с альтруизмом, то не представляет более трудностей и разрешение морально-практической проблемы, именно вопроса о моральной ценности этого чувства. Доказывать вообще моральную ценность чего-либо невозможно; здесь есть только один путь — апелляция к нравственному чувству. И это нравственное чувство властно и внушительно говорит, что любовь к истине, справедливости, красоте, чести и прочим «призракам» обладает бесспорной и весьма высокой моральной ценностью. Выше ли она, чем ценность любви к людям, как это утверждает или, вернее, внушает Ницше, — это опять-таки не может быть доказано логически. Согласно изложенному нами взгляду, спор между двумя независимыми моральными принципами за верховенство разрешается не аргументами, а стихийной моральной силой каждого из них в душе человека. Бывают люди, бывают настроения, общества, эпохи, для которых высшим нравственным идеалом является счастье, благополучие ближних во всей его конкретной материальности; бывают иные люди, иные общества и эпохи, для которых символом веры становятся отвлеченные моральные блага — «призраки» — как какой-нибудь религиозный или нравственный идеал, поднятие морального уровня, осуществление справедливости, защита истины, свободы, человеческого достоинства. Для таких эпох, для таких людей и гласит слово Заратустры: выше любви к людям стоит любовь к вещам и призракам.

Как бы каждый из нас ни решил для себя вопроса о сравнительной ценности «любви к людям» и «любви к призракам», во всяком случае заслугой ницшевской «переоценки всех ценностей» является критическое углубление нашего морального сознания. Мы видели, что понятие «любви к призракам» несомненно выражает давно знакомое человечеству нравственное чувство и, следовательно, не постулирует никакого новшества в морали. Но одно дело — нравственное чувство, а другое — моральная доктрина и воспитанное ею моральное сознание. Последние всегда отстают от первого, всегда не вполне соответствуют ему и не выражают его точно и полно. Задачей этики как

нормативной дисциплины и является установление согласия между моральными убеждениями и нравственными чувствами, пересмотр и углубление морального сознания путем сопоставления его с прирожденными или бессознательно привитыми человечеству нравственными инстинктами. Такова и заслуга ницшевской «переоценки ценностей»: выяснение морального конфликта между любовью к ближнему и любовью к дальнему и доказательство наличности и самостоятельной моральной ценности практически давно известного, но сознательного чувства «любви к призракам». Несомненно, что это последнее чувство оставалось в тени и не проникало к свету морального сознания только благодаря господству узкой этической доктрины утилитаризма, которая признавала единственным верховным моральным благом счастье людей, а потому и не хотела замечать и признавать в моральных чувствах ничего, кроме стремления к счастью ближних — альтруизма — и его прямого антипода — эгоизма. Вот почему и Ницше приходится развивать свои этические воззрения в прямой полемике с этикой утилитаризма, с тем «учением о счастье и добродетели», из-за которого, по его мнению, люди «измельчали и все более мельчают»*.

Моральное сознание, приученное этикой утилитаризма и альтруизма к убеждению, что вне любви к людям и стремления к их счастью не может быть ничего морально ценного, надо думать, не легко сдастся тому натиску на него, который содержится в учении Ницше о нравственном величии объективных, бескорыстных не только по отношению к «я», но и по отношению ко всякому «ты» человеческих побуждений, объ-

* В отождествлении утилитаризма с этикой альтруизма содержится, несомненно, некоторая неточность: этика альтруизма, с одной стороны, шире утилитаризма, так как любовь к людям не исчерпывается стремлением к их *счастью* или *пользе*; с другой стороны, утилитаризм шире этики альтруизма, так как служение счастью людей может быть основано не только на любви к людям, но и на других мотивах. Тем не менее нам кажется позволительным для нашей специальной задачи отождествить эти два — во всяком случае родственных друг другу — моральных направления, объединив их по общему признаку их верховных принципов: *служению интересам ближних*. Этот же признак отделяет их обоих от этики «любви к призракам», верховным принципом которой служит стремление к *абстрактным самодовлеющим моральным идеалам*, ценность которых *независима* от их значения для *субъективных интересов* «ближних».

единяемых им под названием «любви к призракам». Этому этическому идеализму утилитаризм противопоставит утверждение, что «любовь к призракам», как бы она ни казалась непохожей на альтруизм, есть тем не менее лишь косвенная форма, в которую выливается любовь к людям и стремление к их счастью. В самом деле, нельзя отрицать, что очень часто человек, посвящающий свою жизнь служению абстрактным «призракам» истины, справедливости, душевной независимости и т. п., приносит огромную пользу своим согражданам и ближним и таким образом косвенно служит им и их счастью. Этим дается повод искать моральное значение чувства «любви к призракам» в его близости к альтруизму и по его основным признакам, и по его объективным последствиям. Тем не менее такое заключение утилитаризма должно быть признано совершенно неверным: оно покоится на полном смешении двух совершенно разнородных вопросов дисциплины этики: проблемы моральной и проблемы логически-каузальной. Не подлежит сомнению, что генетически вся совокупность моральных чувств и принципов — следовательно, также и «любовь к призракам» — выросла из потребности социального блага. Весьма вероятно также, что эта связь морали с социальным благом есть не только генетическая, но и функциональная, так что всякое моральное чувство и действие имеют *im Grossen und Ganzen*²⁰ своим объективным последствием и как бы своим природным назначением содействие социальному благу, т. е. рост человеческого счастья и благополучия. В этом смысле, т. е. в качестве теоретической социологической гипотезы, устанавливающей каузальную и функциональную связь между нравственностью и счастьем, утилитаризм имеет бесспорно серьезное *raison d'être*^{*21}. И однако эта связь есть нечто совершенно постороннее и безразличное с точки зрения проблемы моральной. Не объективные последствия действий или чувства, а его субъективная цель и его внутренний мотив определяют его моральное значение. Каковы бы ни были утилитарные результаты «любви к призракам», но раз остается несомненным, что субъективным побуждением в ней служит не стремление к увеличению счастья людей, а внутренняя, так сказать, имманентная моральная привлека-

* Выдающийся образец подобного утилитаризма дан Иерингом в его «Zweck im Recht», а также Лестером Уордом²² в его замечательных социологических трудах. Сам Ницше не раз высказывает мысль, что всякая мораль в конечном счете является продуктом и функцией инстинкта сохранения рода.

тельность самых «призраков» — а именно этот призрак и конституирует понятие «любви к призракам» в его отличии от альтруизма, — то моральная доктрина утилитаризма опровергнута. Быть может, такое противоречие между генетической и моральной точкой зрения на явления нравственности, которое может с первого взгляда показаться странным, есть само весьма необходимый и полезный продукт социального подбора, и его уничтожение, на котором настаивает утилитаризм, грозило бы, вероятно, человечеству самыми опасными последствиями. Так, успехи науки, которые имели такое огромное практическое значение, могли быть достигнуты только путем бескорыстного искания истины вне всяких соображений о ее пользе для людей; а сколько народных бедствий было бы предупреждено, если бы современная «реальная политика» — этот типичнейший продукт государственного утилитаризма — сменилась политикой «идеальной», которая считалась бы не только с утилитарными интересами страны, но и хотя бы с элементарнейшими «призраками» справедливости и добропорядочности!

Таким образом, для сохранения своей позиции утилитаризм должен доказать не то, что указанные объективные, неальтруистические побуждения бывают вообще полезны человечеству, а то, что их полезность служит в каждом отдельном случае их единственным моральным оправданием, единственным основанием их моральной ценности. Подобная *thema probandum*²³ допускает, впрочем, в свою очередь один легкий, но непозволительный выход из затруднения. Возможно, именно утверждение, что объекты рассматриваемых неальтруистических чувств — «призраки» — сами по себе составляют для человека неопределимое благо (вне всякого отношения к их дальнейшей полезности), так что любовь к ним есть *eo ipso*²⁴ стремление к человеческому благу; «не о едином хлебе жив человек» — и обладание «призраками» нужно ему не менее, чем обладание хлебом; утоление жажды истины и справедливости есть столь же необходимое условие человеческого счастья, как и утоление голода. Справедливость подобного утверждения самоочевидна, но только потому, что оно есть в сущности бессодержательная тавтология: понятие блага. Условия счастья расширяются до пределов понятия морального добра вообще, и тогда уже нетрудно, конечно, доказать, что всякое добро есть благо. Но такое расширение понятия блага незаконно в том отношении, что оно затушевывает коренное различие между субъективной и объективной ценностью, между благом как условием удовлетворения субъективных желаний человека и благом, обладаю-

щим объективным моральным значением, совершенно независимым от субъективных человеческих взглядов и оценок. Установление реальной связи между явлениями добра и счастья имеет смысл только при условии резкого логического различия между добром и счастьем как понятиями и при любой попытке слить эти понятия теряет всякое значение. Остается, таким образом, только чистое, прямое и недвусмысленное утверждение утилитаризма, что «любовь к призракам» ценна только постольку, поскольку она есть любовь к людям и стремление содействовать их счастью. Но именно такая ясная постановка постулата утилитаризма обнаруживает полную его несостоятельность. Так как «любовь к призракам» характеризуется, как мы видели, именно своим бескорыстием, отсутствием в нем соображений о субъективном его значении, о его пользе (так что если эта польза и налицо, то лежит за пределами морального поля зрения), то утилитаризм поставлен перед дилеммой: или категорически отрицать моральную ценность этого чувства, или столь же категорически признать свою собственную несостоятельность. И действительно, на практике утилитаризм относится враждебно ко всем идеалам, которые не могут ответить на прямой вопрос «*cui prodest?*»²⁵, и господство утилитарных принципов значительно содействовало забвению подобных идеалов. Если утилитаризм иронически указывает на принцип «*Fiat justitia, pereat mundus*»²⁶ как на логический вывод из всяких объективных, самодовлеющих моральных «призраков», то не нужно забывать, что в борьбе с этим принципом он вынужден часто опереться на обратный принцип: «*Fiat utilitas, pereat justitia*»²⁷. А если так, то утилитаризм противоречит ясному голосу нравственного чувства и потому должен быть сам отвергнут*.

Если стремление уподобить «любовь к призракам» альтруизму и в этой близости ее к услужению людям и их счастью ис-

* С точки зрения общественного утилитаризма страшную ересь должна звучать, например, следующая замечательная перифраза темы о превосходстве «любви к призракам» над «любовью к людям», содержащаяся в выстраданных словах Чаадаева: «Любовь к отечеству вещь очень хорошая, но есть и нечто повыше ее: любовь к истине... Дорога на небо ведет не через любовь к отечеству, а через любовь к истине» («Апология сумасшедшего»). Сравните с этим изречением модный лозунг современных англичан: «*Right or wrong — my country!*» («Право или неправо отечество — оно мое отечество!») — и вам станет ясно отношение последовательно продуманного утилитаризма к «любви к призракам».

кать источника ее моральной ценности должно быть признано несостоятельным, то столь же неверным было бы уподобление ее эгоизму. К сожалению, сам Ницше является инициатором такого уподобления. Обладая более художественною глубиною и прозорливостью, нежели аналитическою силою ума, Ницше в своем протесте против утилитаризма, усматривающего в альтруизме единственное морально ценное чувство, а во всем ему противоречащем — моральное зло, ударился в противоположную крайность, сблизив «любовь к призракам» с эгоизмом. Впрочем, это сближение остается, в сущности, чисто словесным, терминологическим; мало-мальски вдумчивый читатель легко сообразит, что чувство, прославляемое Ницше под названием себялюбия, по своему содержанию бесконечно далеко от последнего. Послушаем одну из проповедей Заратустры к «высшим людям», в которой он заповедует им «себялюбие»:

«О творцы, о высшие люди! Можно быть беременным только своим собственным ребенком.

Не давайте себя ни в чем уговаривать, заговаривать! Кто же это ваш ближний? И если вы даже действуете “для ближнего” — творите вы все же не для него!

Отучитесь вы наконец от этого “для”, вы творцы! Ваша добродетель именно и хочет, чтобы вы ничего не делали “для” и “ради” и “потому что”. Против этих лживых маленьких слов вы должны залепить ваше ухо.

“Для ближнего” — это добродетель только маленьких людей: там говорится: “равное за равное” и “рука руку моет” — они не имеют ни силы, ни права на ваше себялюбие.

Ваше себялюбие, о творцы, есть предусмотрительность и предвидение беременных: чего никто не видал глазами — плод, — то охраняет и бережет и питает вся наша любовь.

Где вся ваша любовь, у вашего ребенка, там и вся ваша добродетель! Ваше дело, ваша воля — вот ваш “ближний”; не давайте себе внушать ложных оценок!»

Эта проповедь ясно показывает, как неудачно название себялюбия для описываемого здесь побуждения*. Себялюбием нельзя назвать заботливость беременных о плоде, уход за будущим ребенком; и, следовательно, то, что здесь приравнивается любви к плоду — любовь к делу, — походит на эгоизм так же мало, как и «предусмотрительность беременных». Материнская

* Да и как мог бы восхвалять настоящее себялюбие Заратустра, проповедник самоотверженной любви к дальнему, с негодованием восклицающий: «Ненавистен мне вырождающийся дух, который говорит: все для меня».

любовь к плоду, приводимая здесь в виде примера, достойного «творцов» побуждения, есть один из тех блестящих образов, которыми гениальный художник Ницше умеет пояснить свою мысль лучше, чем то могли бы сделать десятки страниц отвлеченного анализа. В самом деле, что может быть бескорыстнее и трогательнее этой любви к плоду? А между тем она есть не альтруизм, не любовь к живущему, видимому «ближнему», а лишь любовь к чему-то созидаемому, будущему, творимому, любовь не к человеку, а к «призраку» будущего человека. И как мать любит и бережет своего будущего ребенка, так и все «творцы», проповедует Заратустра, должны беречь и любить те призраки, которые они стремятся воплотить в жизнь; любовь к этим призракам — любовь бескорыстная, так же мало задумывающаяся о цели и пользе их для себя и других, как материнская любовь — о цели и пользе рождения ребенка, — должна быть краеугольным камнем добродетели творцов, основой их морального поведения. «Ваше дело — вот ваш ближний» — в этих словах содержится лишь повторение мысли: «Выше любви к людям я ценю любовь к вещам и призракам». При таком значении «себялюбия» было бы также грубым заблуждением видеть в мысли о необходимости себялюбия для «высших людей» и его непозволительности для людей «маленьких» повторение знаменитой несчастной мысли Раскольникова. Благодаря полному различию в смысле понятия «себялюбия» применительно к «высшим» и «маленьким» людям, мысль Ницше сводится лишь к тому, что альтруизм должен остаться единственным моральным двигателем для тех людей, которые не способны к творчеству во имя «любви к призракам». Вместе с тем в приведенном отрывке ясно просвечивает тот мотив, который побудил Ницше сблизить «любовь к призракам» с эгоизмом: это — его протест против утилитаризма, который требует для морального оправдания действия ответа на вопрос: для чего, в чью пользу оно направлено? В борьбе с этим моральным направлением Ницше выставляет требование, чтобы моральная ценность действия была независима от всяких дел «для» и «ради», от ее последствий для счастья ближних. И именно в этой независимой моральной ценности побуждения от его пользы для ближних Ницше усматривает родство подобных побуждений с эгоизмом. Но если повод к этому сближению «любви к призракам» с эгоизмом и понятен, то само оно, повторяем, остается несомненным заблуждением: эгоистичность действия определяется именно его корыстностью, полезностью его последствий для действующего, тогда как моральная ценность «любви к призра-

кам», по мысли Ницше, должна быть имманентной, т. е. присущей самому чувству и вполне независимой от каких-либо его последствий.

Впрочем, в этом сближении «любви к призракам» с эгоизмом сказывается еще одна глубокая и крайне характерная для нравственного миросозерцания Ницше черта. Для выяснения ее необходимо остановиться на достаточно известном — пожалуй, слишком известном — протесте Ницше против идеи долга в морали. Протест этот, в его абстрактной, теоретической форме, несомненно неудачен, так как категория долга не морально, а чисто логически связана с самим понятием нравственности: нравственными мы называем именно все то, что мы переживаем и мыслим под категорией долга, в форме долженствования; поэтому все попытки удалить понятие долга из морали всегда основаны на логическом недоразумении, и если бы даже моралист учил нас отказаться от повиновения всем моральным обязанностям, то самое это отречение от обязанностей означало бы новую налагаемую на нас обязанность, формально тождественную с прежними. Моральная доктрина без категории долга, без слов «ты должен» и без повелительного наклонения есть такое же *contradictio in adjecto*, как научная теория без категорий бытия и причинности, без слов «есть» и «потому что». Уничтожение категорий долга есть, таким образом, отрицание неопределенного содержания морали, а самой формальной идеи морали. Ницше сам сознавал это и в последнем периоде своего творчества склонялся к отрицанию всякой морали вообще; он называл даже своего Заратустру «первым имморалистом». Достаточно характерно, однако, то противоречие, что этот имморалист проводит всю свою жизнь в моральном поучении людей, в установлении «новых скрижалей».

Однако за этой формальной связью понятий, которая делает совершенно невозможным отрицание категорий долга в морали, не нужно забывать о разнообразии и богатстве моральных переживаний, выливающихся в общую форму «должноствования». Когда человек в ряду своих пробуждений находит одно, которому он приписывает абсолютное, объективное — не зависящее от его желаний и настроений — значение, то потребность следовать этому побуждению и дать ему победу над всеми остальными он испытывает в форме принуждения, долга, обязанности. В этом чувстве содержится психологический признак мотивов моральных. Но самый характер этой принудительности, ее сила и острота сознаются различно в зависимости от того, насколько все остальные, субъективные побуждения

противодействуют моральному мотиву или, наоборот, гармонируют с ним и ему содействуют. Хотя моральное принуждение, в отличие от принуждения права и вообще внешней власти, есть всегда принуждение внутреннее, исходящее из собственного я — с внешней стороны свободного, однако иго принуждения более чувствительно и более ясно сознается, приближаясь по своему психологическому эффекту к принуждению внешнему, когда существует резкое разногласие между моральным, повелевающим «я» и эмпирическим, подчиняющимся «я», чем когда это разногласие не так сильно и смягчается элементом гармонии. Так же различен в обоих случаях и самый психический механизм морального принуждения: к чисто моральному инстинкту, требующему победы нравственного пробуждения над безнравственным, будет в первом случае присоединяться страх перед последствиями морального непослушания — будет ли то осуждение со стороны общественного мнения, или предполагаемое наказание религиозно-метафизического характера, или угрызения совести, — и поэтому моральное принуждение будет чувствоваться как тяжелое давление какой-то чуждой власти, тогда как во втором случае легкое, свободное и бескорыстное следование по пути, указываемому повелевающим внутренним голосом, будет оставлять радостное впечатление гармонии между действием и внутренней природой действующего. В отдаленной перспективе мерещится идеал человека, для которого нравственные побуждения настолько сольются с субъективными влечениями его природы, что он уже не будет нуждаться ни в каких предписаниях — подобно тому как сейчас люди не нуждаются в предписаниях, чтобы есть, пить и размножаться, — и не будет, следовательно, замечать никакого ига нравственного принуждения. Осуществим ли подобный идеал или нет, во всяком случае его моральная ценность несомненна; также несомненно и то, что степень нравственного развития человека измеряется не только силой вложенных в него моральных импульсов, но и близостью их к его общему характеру и сравнительной легкостью, с какой им удастся пролагать себе путь в его поведении. Протест Ницше против морального принуждения означает лишь настаивание на необходимости и моральном значении нравственно-цельных натур, для которых должное есть вместе с тем и желаемое. Его возмущает мораль, основанная на страхе наказания или ожидании награды, — мораль в виде чуждого внутренним наклонностям предписания грозной невидимой власти, — мораль, подчинение которой есть для человека «боль от удара кнутом».

«Вы хотите еще вознаграждения, вы, добродетельные? Вы хотите платы за добродетель и небо за землю и вечность за ваше сегодня?..»

Ах, печаль моя гласит: в глубь вещей волгали награду и наказание, — а теперь еще и в глубь ваших душ, о добродетельные!..

Вы любите вашу добродетель, как мать любит свое дитя; но где было слыхано, чтобы мать требовала уплаты за свою любовь?..

Да будет ваша добродетель вашим я, а не чем-то чуждым, кожей, одеянием: вот истина из глубины вашей души, о добродетельные!»

С этой точки зрения, которая видит нравственную высоту в совпадении моральных побуждений с субъективными, личными мотивами, теряет свою ценность идеал «самоотречения». Самоотречение, очевидно, необходимо для того, кому нужно для использования моральных предписаний отречься от себя, от своих личных интересов и желаний; оно предполагает противоречие между моральными и личными мотивами. Ницше указывает другой путь для торжества нравственности: согласование моральных побуждений с индивидуальными потребностями, превращение первых в последние; этот путь предполагает, конечно, высшую ступень нравственного развития и для очень многих совершенно недостижим; но это именно и указывает на его большую возвышенность.

«Я хочу, чтобы вы устали говорить: “хорошим бывает поступок, когда в нем есть самоотречение”».

Ах, друзья мои! Пусть ваше “я” будет в поступке, как мать в ребенке: да будет это вашим словом о добродетели!»

Итак, отрицание морального принуждения и проповедь «себялюбия» как антипода морально несовершенного идеала «самоотречения» есть для Ницше только требование такого нравственного перевоспитания человечества, результатом которого явилось бы теснейшее слияние индивидуальных и моральных, субъективно и объективно ценных побуждений и отсутствие чувства тягостной принудительности морального закона. В какой же связи стоит это требование с этической системой любви к дальнему (понимаемой как «любовь к призракам») и с тем особенным положением, которое, как мы видели, занимает «любовь к призракам» наряду с моральными чувствами эгоизма и альтруизма?

Борьба против этики альтруизма и утилитаризма, против морального направления, которое считает верховной целью де-

ятельности счастье ближних и верховным моральным движением — любовь к людям, — эта борьба у Ницше, быть может, в значительной степени обусловлена той жестокостью, властной принудительностью, той мрачностью, насильственностью тиранией нравственных побуждений над эгоистическими, которыми особенно ярко характеризуется моральный закон в этике альтруизма и утилитаризма. Причина этого последнего обстоятельства лежит, как нам кажется, в следующем. Фактически несомненно, что любовь к людям как врожденное характерологическое свойство, как природный инстинкт развито в людях чрезвычайно мало. Круг действия этого чувства для человека в подавляющем большинстве случаев ограничен и по самому существу дела должен быть ограничен сравнительно небольшим числом людей, связанных между собой узами любви, дружбы и родства. Не берясь обосновывать это утверждение эмпирически или теоретически, мы констатируем указанное явление просто как всем знакомый факт; как на авторитетнейшего свидетеля его мы сможем сослаться на величайшего психолога — Льва Толстого. В одном из лучших и известнейших своих произведений последнего периода Толстой с обычной ему ясностью доказывает, что любить человечество в настоящем, буквальном смысле понятия любви, любить так, как мать любит свое дитя или как супруги, братья, друзья любят друг друга, совершенно невозможно. Любить людей вообще, только потому, что они — люди, это значит лишь вести себя по отношению к ним так, как мы ведем себя по отношению к близким и действительно любимым существам. И такое поведение может быть основано не на инстинкте любви, а лишь на требовании морального закона, повелевающего нам видеть во всех людях своих братьев. Великий мыслитель и моралист делает отсюда вывод, что любовь к людям требует для своей наличности и крепости опоры в ином чувстве — в религиозно-метафизической санкции, в присутствующей людям любви к Существо, олицетворяющему нравственный закон*. Не затрагивая этого вывода, мы ссылаемся здесь

* Любопытно, что здесь, хотя и с иным оттенком, чем у Ницше, высказывается та же идея: выше любви к людям стоит любовь к призракам. Именно эта идея заставляет Толстого требовать смены, как он выражается, «общественного миросозерцания» миросозерцанием религиозным. Ср. почти дословно тождественную с этим мнением Толстого мысль Ницше в «Jenseits von Gut und Böse», отрывок 60. В нравственных натурах этих двух величайших моралистов XIX века есть вообще много сходного, несмотря на полное различие в содержании их учений.

лишь на его посылку. Моральное предписание любви к людям, в силу того, что это чувство в его отвлеченной форме любви к человечеству или ко всем людям без изъятия имеет мало почвы во врожденных инстинктах людей, необходимо выливается в проповедь жестокой, непримиримой борьбы с эгоизмом. Вот почему этика альтруизма полна представлений о природной греховности людей, о вечной борьбе между плотью и духом, вот почему ей почти недоступна мысль о гармоническом сочетании субъективно-индивидуальных и объективно-моральных побуждений и о возможности легкого, радостного и свободного следования по пути, указываемому нравственным законом; вот почему этика альтруизма есть, так сказать, мораль долга по преимуществу, мораль, осуществляемая и осуществимая только тираническим подавлением бунтующей природы человека, мораль аскетизма и самоотречения. Говоря словами Ницше, мораль альтруизма есть всегда проповедь уничтожения «я» в угоду ты.

Несколько иначе, по-видимому, обстоит дело с тем моральным чувством, которое мы, по примеру Ницше, рассматривали под именем «любви к призракам». В обычных, ходячих кодексах морали мы редко найдем ясные указания на него и суровые проповеди послушания ему. И это потому, что «любовь к призракам» живет в душе человека гораздо более как инстинктивная потребность, чем как моральное предписание. Если различают право писаное и неписаное, то в морали, как мы уже указывали, нужно различать мораль формулированную и мораль неформулированную, моральную доктрину и нравственное чувство. «Любовь к призракам» почти всецело принадлежит к последней категории. Благодаря этому она оказывается в массе случаев чувством глубже заложенным, более инстинктивным и сильным, чем альтруизм. Эмпирически можно, думается нам, считать установленным, что человек, способный непроизвольно — не в силу повиновения моральному предписанию, а в силу своей инстинктивной потребности — любить всех людей без изъятия, болеть всеми страданиями совершенно чуждых ему людей и радоваться всем их радостям, есть явление совершенно исключительное и, во всяком случае, встречается гораздо реже, чем человек, способный отзываться на абстрактные «призраки» — умеющий негодовать на несправедливость, ложь унижение, насилие и добиваться удовлетворения инстинкта справедливости, истины, человеческого достоинства, свободы, нисколько не считаясь с вопросом «*cui prodest?*», не задумываясь о том, чью судьбу облегчат его нравственные запросы.

При такой (относительной, конечно) стихийности и непосредственности инстинкта «любви к призракам» сближение его с эгоизмом, которое мы видели у Ницше, имеет глубокое психологическое основание: оба чувства сходятся именно в своей близости к человеческому «я», к природным, как бы физиологическим влечениям человеческой натуры. Любовь к кафру или готтентоту, любовь к моему врагу или антипатичному мне человеку, наконец любовь просто к первому встречному я не могу испытывать иначе, как искусственно тренируя себя, т. е. подавляя свои естественные эгоистические побуждения. Наоборот, стремление сохранить справедливость или правдивость по отношению к тому же человеку, т. е. любовь к известным моральным «призракам», заговорившую во мне по поводу моих отношений к людям, я могу испытывать как непосредственное, инстинктивное мое побуждение. Нарушение истины или справедливости будет испытываться мною почти как вред, нанесенный мне самому, моему спокойствию и счастью. Аналогия с альтруистическими мотивами, поскольку последние также обладают такою непосредственностью, быть может, лучше пояснит нашу мысль. Самая бескорыстная и самоотверженная любовь к ребенку ощущается матерью почти как эгоистическое чувство: личность ребенка сливается для нее с ее собственной личностью, счастье и польза ребенка становятся ее собственным счастьем и пользой. Мать, как говорит Ницше, не требует награды за свою любовь; она испытывает ее не как лишение, а как свою эгоистическую потребность. Но круг, на который могут распространяться альтруистические побуждения подобного характера, крайне узок; наоборот, нет предела той сфере отношений, которую может охватывать «любовь к призракам», способная по своей силе и непосредственности сравняться с материнскою любовью к ребенку. Поэтому-то инстинкт «любви к призракам» способен по своему психологическому эффекту подходить на эгоизм, хотя теоретически — мы еще раз подчеркиваем это — между ними лежит моральная пропасть, отделяющая побуждения, имеющие лишь субъективную цену, от побуждений, обладающих объективною моральною ценностью. Моральный закон, предписывающий заботиться о благе ближнего, будет по большей части ощущаться как повеление пожертвовать интересами моего «я» в угоду интересов какого-либо «ты»; моральный же закон, повелевающий любить и защищать известные «призраки», будет сознаваться как требование заботиться о лучших, важнейших и святейших интересах моего собственного «я». У Ницше есть одно чудесное изречение, касающеесяя

личных отношений между людьми и объясняющее это различие между любовью к людям и «любовью к призракам». «Если друг твой обидит тебя, — говорит он, — то скажи ему: то, в чем ты преступил против меня, я тебе охотно прощаю, но в чем ты преступил против самого себя, как я могу простить тебе это?» В обиде, нанесенной ближнему, нарушаются, таким образом, не только интересы этого ближнего, но и интересы самого обидчика, поскольку в его поступке содержится умаление его собственного лучшего достояния — «призрака» справедливости, благородства или великодушия. Таков смысл ницшевского сближения «любви к призракам» с эгоизмом.

Это совпадение в чувстве «любви к призракам» субъективно-индивидуальных побуждений с объективно-моральными создает особую категорию моральных явлений, быть может, высший продукт нравственного развития — именно понятие морального права. Понятие морального права не тождественно с ходячим понятием нравственного права. Под последним подразумевается просто известный субъективный интерес, преследование которого разрешается нормами морали. Так, мы говорим, что человек после труда имеет право на отдых, или что каждый имеет право рассчитывать на помощь близких людей, или что честный человек имеет право на всеобщее уважение и т. п. Во всех этих случаях нравственное право лица, подобно юридическому праву в субъективном смысле, есть лишь продукт или отражение соответствующей обязанности всех остальных людей. Моральный закон предписывает уважать честность, помогать близким людям, обеспечивать отдых трудящемуся и т. д., и это предписание создает соответствующее право у лица, в пользу которого оно создано. Под моральным же правом мы понимаем субъективный интерес, защита которого субъектом его не только разрешается, но и положительно предписывается моральным законом, в силу той объективной моральной ценности, которая присуща этому интересу. Обязанность осуществления этого права лежит, таким образом, не только на окружающих лицах, но и на самом заинтересованном и управомоченном лице, так что его моральное право совпадает с его моральной обязанностью. Для объяснения этого понятия возьмем опять примером альтруистическое чувство в той его форме, в которой оно является и субъективным, и моральным побуждением. Если мать в силу внешних условий лишена возможности проявлять активно свою любовь к ребенку (например, если ребенок насильственно отнят у нее), то притязание ее на устранение препятствий к осуществлению ее любви будет не только

морально допустимым, но и морально обязательным, так что всякая мать, настаивающая на таком требовании, должна подвергнуться моральному осуждению. Ее право на осуществление любви к ребенку есть одновременно и обязанность, т. е. оно есть морально-предписанное ей право, или, согласно нашему обозначению, ее моральное право. Но материнская любовь, повторяем, по своей стихийности и инстинктивности представляет собою исключение из типа морального чувства любви к людям. Этика утилитаризма и альтруизма, как мы видели, характеризуется именно резким противоречием между личными побуждениями и моральными обязанностями; поэтому ей, как общее правило, почти незнакомо понятие морального права. Всякое «я хочу» и «я требую для себя» есть с точки зрения этой этики либо греховный помысел, который необходимо обуздать сознанием соответствующей моральной обязанности: «я не должен хотеть и требовать для себя», либо же нравственно-безразличное побуждение, которое не относится к морали, а есть дело вкуса и практической пользы. Только та этика, которая опирается на гармонию между эгоистическими и моральными мотивами, может выработать формулу морального права: «я хочу и требую для себя и обязан требовать». После всего вышесказанного нет надобности доказывать, что именно моральное чувство «любви к призракам» в силу его близости с субъективными интересами будет чаще всего давать повод к возникновению моральных прав; понятие морального права стоит в самом центре этической системы «любви к дальнему» (в смысле «любви к призракам»). Если моральный закон налагает обязанность любить и защищать известные «призраки» — истину, справедливость, человеческое достоинство, независимость, — то при наличности самостоятельного, вне-морального стремления к ним он создает и моральное право на них. Таким образом, самый моральный закон предписывает защищать известные права — право на господство истины и справедливости в человеческих отношениях, на сохранение человеческого достоинства, на духовную свободу человека и т. п. Именно такое стремление защищать моральные права личности Ницше подразумевает под восхваляемым им «здоровым, жизненным, святым себялюбием»:

«И случилось — и поистине, случилось впервые, — что слово Заратустры назвало блаженным себялюбие, то здоровое, жизненное себялюбие, которое вытекает из могучей души...

Своими словами добра и зла окружает себя такое себялюбие, как священными рощами; именем своего счастья гонит оно от себя все достойное презрения.

Прочь от себя гонит оно все трусливое; оно говорит: дурно — это значит трусливо...

Ненавистен и отвратителен ему тот, кто никогда не хочет защищаться, кто молча проглатывает ядовитую слюну и злые взгляды, слишком терпеливый, все выносящий, всему покоряющийся: ибо это есть рабская порода.

Раболепствует ли кто перед богами и божественными пинками или перед людьми и вздорными людскими мнениями — все роды рабства оплевывает оно, это святое себялюбие.

Дурно — так называет оно все, что надломлено и рабски-боязливо: рабы мигающие глаза, сдавленные сердца и ту лживую податливую породу, которая целует широкими трусливыми губами.

И призрачной мудростью зовет оно все, о чем умничают рабы, старики и усталые».

Моральные права личности — это те самые священные и неотчуждаемые права человека, которые некогда были общественно-моральным лозунгом времени и которые теперь, с господством позитивистически-утилитарных моральных воззрений, с их единственным принципом «*salus populi suprema lex*»²⁸ и с порождаемым ими противоречием между общественно-моральными и личными побуждениями, стали «забытыми словами». Читатель, быть может, вспомнит, как эти моральные воззрения привели русскую интеллигенцию в 70-х годах прошлого века к убеждению о необходимости отказаться от своих прав человека в интересах блага народной массы. Помимо теоретической ошибочности установления подобного противоречия между материальными и духовными благами народа, в этом убеждении, несмотря на редкие нравственные достоинства его носителей, заключалось несомненно и заблуждение чисто морального порядка*: предполагалось, что духовные притязания интеллигенция суть не священные и неотъемлемые права ее, которыми нельзя жертвовать ни для каких целей, а лишь дело ее субъективного вкуса и личных интересов. Теоретическое заблуждение уже давно преодолено и отошло в архив истории, но общественно-этические воззрения, обусловившие указанное морально-практическое заблуждение, господствуют и поныне. Мы много слышим о самоотречении, об отказе от личных ин-

* Как это показал П. Б. Струве, см. предисловие к книге Бердяева «Индивидуализм и субъективизм в общественной философии», с. LXXX—LXXXIV. Ср. там же оценку этической системы Ницше, которая в главных своих чертах приближается к нашей (с. LXI—LXXI).

тересов в пользу блага ближних, о тяжелых моральных обязанностях, предписывающих человеку все отдавать другим и ничего не требовать для себя, но мы по-прежнему слышим очень мало о правах человека, о тех интересах его, которыми он не только не обязан, но и не имеет права жертвовать, об обязанности его устранять все препятствия, лежащие на пути осуществления этих священных прав, об общественно-моральной деятельности, которая основана не на отречении от своего «я», а, наоборот, на утверждении и развитии глубочайших, святейших и человечнейших сторон этого «я». Мотивом общественной деятельности человека по-прежнему служит только тяжелый гнет моральной обязанности, а не то «здоровое, жизненное, святое себялюбие, которое именем своего счастья гонит от себя все достойное презрения и трусливое и ненавидит все роды рабства». Мораль альтруизма и утилитаризма, требование отказа от своего «я» в пользу материального благополучия многоголового «ты» заслонили в наших глазах предписания этики «любви к призракам» — требование беречь и защищать моральные идеалы, как священное личное достояние каждого человека. Исполнение нравственного закона и общественное благо, думается нам, получили бы более верное обеспечение. Если бы морально-сознательные люди думали не только об интересах «ты», но и о том, что есть святого и неприкосновенного в интересах их собственного «я», — и это в особенности там, где строй жизни так беззастенчиво попирает эти интересы. Вот почему уместно прислушаться к смелым, но полным глубокого смысла словам Заратустры: «Выше любви к ближнему стоит любовь к дальнему и будущему; выше еще, чем любовь к людям, я ценю любовь к вещам и призракам».

III

Eure Liebe zum Leben sei Liebe zu eurer höchsten Hoffnung: und eure höchste Hoffnung sei der höchste Gedanke des Lebens...

— Wo ist doch der Blitz, der euch mit seiner Zunge lecken? Wo ist der Wahnsinn, mit dem ihr geimpft werden müsstet? Seht, ich lehre euch den Uebermenschen: Der ist dieser Blitz, der ist dieser Wahnsinn!

Also sprach Zarathustra ²⁹

Мы охарактеризовали выше этическую систему Ницше как «этику любви к дальнему». Мы указали далее на своеобразную

последовательность этой системы, в которой — в противоположность этике альтруизма и утилитаризма — «дальним» является не человек и его счастье, не «ближний», хотя бы временно, пространственно и психологически отдаленный, а ряд моральных «призраков», т. е. объективных идеалов, обладающих абсолютной и автономной моральной ценностью. Но мы еще не касались одной из центральных идей ницшевской морали — образа сверхчеловека. В какой связи стоит этот образ к этике любви к дальнему?

Здесь нам остается досказать немногое.

«Сверхчеловек» — как это показывает самое имя его — есть существо высшее, чем человек. Моральная цель человеческой жизни заключается в том, чтобы содействовать появлению на земле этого высшего существа.

«Я учу вас сверхчеловеку: человек есть нечто, что должно быть превзойдено...

Что есть обезьяна для человека? Посмешище или горький позор. И тем же должен быть человек для сверхчеловека: посмешищем или горьким позором...

Человек есть канат, укрепленный между зверем и сверхчеловеком...

Велико в человеке то, что он есть мост, а не цель. Что может быть любимо в человеке — это его гибель и его переход к высшему, содержащиеся в нем».

В идее сверхчеловека выражено убеждение в верховной моральной ценности культурного совершенствования человека, в результате которого, как мечтает Ницше, должен появиться тип, настолько превосходящий современного человека по своим интеллектуально-моральным качествам, что его надо будет признать как бы особым биологическим видом, «сверхчеловеком». Правда, самый образ сверхчеловека фантастичен и утопичен до *plus ultra*³⁰, но у Ницше он служит, по его собственным словам, лишь «тем безумием, которое должно быть привито людям» для внушения им — и каждой личности в отдельности, и целому обществу — сильнейшей жажды морального и интеллектуального совершенствования, приближающего их к этому образу. Но в чем же заключается духовная высота сверхчеловека?

Ницше нигде не дал точного ответа на этот вопрос, нигде не охарактеризовал нам конкретнее своего сверхчеловека; да это и не входило в его задачи. Сверхчеловек есть, так сказать, формальный нравственный образ. Он знаменует собою и означает высшую степень духовного развития человечества, высшую

степень расцвета, на которую способны содержащиеся в современном человеке духовные зародыши. Сверхчеловек есть лишь олицетворение в человеческом образе всей совокупности тех абстрактных, автономных и самодовлеющих моральных идеалов, «призраков», любовь к которым, как мы видели, Ницше стремится сделать основным нравственным стимулом человека. Вот почему идея сверхчеловека не прибавляет существенных черт к охарактеризованной выше этике «любви к дальнему» или «любви к призракам», а скорее лишь дает ей художественно-образное воплощение. Если мы видели, что «любовь к призракам» противопоставляется Ницше любви к людям и к их счастью и признается им более высоким, чем последняя, нравственным чувством, то те же взгляды выражены и в идее сверхчеловека: в ней постулировано верховное и автономное значение культурного прогресса, морально-интеллектуального совершенствования человека и общества, вне всякого отношения к количеству счастья, обеспечиваемому этим прогрессом. Воплощение сверхчеловека не есть торжество человеческого счастья, удовлетворение всех личных субъективных влечений и вожделений людей; это есть торжество духовной природы человека, осуществление всех объективно-ценных его притязаний.

Так замыкается этика любви к дальнему с удивительно сильную и смелою последовательностью. Верховною моральною инстанцией объявляется нечто «дальнее» в самом резком смысле этого слова, нечто бесконечно удаленное от всех субъективных интересов каких-либо «ближних» — именно осуществление культурного типа, воплощающего в себе объективную моральную красоту. Как это хорошо разъяснил Зиммель в своем этюде о Ницше, отличительным моральным свойством «сверхчеловека» едва ли не исчерпывающим все содержание этого образа, служит нравственный характер «благородства». Но благородство есть, как это показал сам Зиммель*, та находящаяся на рубеже между областями этической и эстетической оценки черта, которая характеризуется именно полным отсутствием в ней всего утилитарного, полную своею удаленностью и изолированностью от всего обыденного, практически полезного и ординарного. Таким образом, благородство природы в широком смысле означает едва ли что иное, как прирожденную высокую, т. е. превышающую обычный уровень, ступень духовного развития человека, на которой все его инстинктивные, личные, субъективные вкусы и влечения проникнуты и

* См., кроме этюда о Ницше, «Philosophie des Geldes» (S. 407—413).

одухотворены глубокими природными моральными свойствами. Благородство есть синоним возвышенности, а эта возвышенность, высота над средним уровнем духовного развития и исчерпывают собою сущность сверхчеловека.

Мы встречаемся здесь снова с автономностью, или, если нам позволено будет так выразиться, имманентностью моральной ценности в этической системе Ницше. Моральные усилия людей и культурный прогресс человечества не являются средством к чему-то постороннему и чуждому, даже противоположному им, именно к человеческому счастью, к удовлетворению субъективных неморальных побуждений: смысл и значение добра и совершенствования лежит в них самих же, в развитии моральной природы человека, в достижении все более высоких ступеней духовного развития. Читатель помнит, вероятно, одно из пессимистических стихотворений Надсона³¹, в котором выражено разочарование, имеющее овладеть всеми борцами за идеал при полном осуществлении их стремлений. Что будет достигнуто этим осуществлением? Поэт отвечает: «Пир животного, сытого чувства!» и с горечью прибавляет: «Жалкий, пошлый итог! каждый честный боец не отдаст за него свой терновый венец!» Здесь наглядно выражена внутренняя противоречивость утилитаризма и эвдемонизма: если сытость и благополучие рассматриваются не как необходимая ступень к дальнейшим усилиям человечества и не просто как первое и законное требование всякого голодного человека, а как конечный идеал, то этот конечный идеал по своей моральной природе прямо противоположен всему, что нравственно ценно в средствах его осуществления. Духовная чистота и высота, героизм, отсутствие своекорыстных побуждений являются в этике утилитаризма как бы лишь механическим средством, которое пускается в ход для достижения человеческого благополучия, но становится ненужным и, как таковое, отбрасывается в сторону в самый момент достижения цели. Терновые венцы заменяются лаврами и розами, герои и борцы не нужны более — наступает царство безмятежного счастья и наслаждения*.

* Ницше вскрывает эту внутреннюю противоречивость утилитаризма в следующих словах: «Мы указываем здесь на основное противоречие той морали, которая именно теперь пользуется большим почетом: *мотивы* к этой морали стоят в противоречии к ее *принципу*. То, чем эта мораль хочет обосновать себя, она опровергает своим критерием нравственности. Положение “ты должен отказывать себе в своих желаниях и приносить себя в жертву” может, не пре-

Такое противоречие чуждо этической системе, в основе которой лежит «любовь к дальнему», понимаемая как «любовь к призракам» или — что то же самое — как «любовь к сверхчеловеку». Если, как учит Заратустра, «любовь к жизни должна быть любовью к высшей надежде» человека, то эту высшую надеждой должно быть не счастье, а «высший помысел жизни». В этой системе каждая ступень человеческого прогресса имеет для человечества цену только потому, что в ней накоплены, как фонд и источник дальнейшего поступательного движения, те самые моральные блага, которыми она была достигнута. Героизм и духовное величие тратятся не на осуществление царства счастливых пигмеев — того царства, которое было так жестоко осмеяно Заратустрой в его пророчестве «о самом презренном — о последнем человеке, нашедшем счастье», — а на укрепление и развитие в человеке всего нравственно-великого, на поднятие его духовной высоты, на созидание «сверхчеловека». Борьба и творчество — по мысли этой этической системы — должны быть посвящены созиданию условий для свободного развития всех духовных способностей человека и для свободного удовлетворения его духовных притязаний*.

Первый благосклонный и вдумчивый критик Ницше — Георг Брандес — назвал систему Ницше «аристократическим радикализмом», и Ницше сам с восторгом приветствовал это обозначение, как глубоко соответствующее сущности его взглядов. Название это было бы действительно безукоризненным, если бы оно не было несколько двусмысленным. «Радикализм» Ницше — его ненависть к существующему и его неутомимая жаж-

ступаая против своей собственной морали, быть декретировано только существом, которое этим само отказывается от своей выгоды... Но если ближний (или общество) рекомендует альтруизм ради своей пользы, то этим приводится в исполнение прямо противоположное положение: «Ты должен искать своей выгоды, даже на счет потерь всех остальных» и, таким образом, единым духом проповедуется и «ты должен», и «ты не должен» («Радостная наука», отрывок 21).

* В «Несвоевременных размышлениях» Ницше формулирует свой этический идеал, впоследствии вылившийся в образ «сверхчеловека», в следующих словах: «Наши обязанности вытекают... из основной мысли культуры, которая ставит перед каждым из нас только одну задачу: содействовать развитию в нас и вне нас философа, художника и святого и тем трудиться над совершенствованием природы» («Unzeitgemässe Betrachtungen», Bd. 2, S. 55—56, курсив подлинника).

да «разрушать могилы, сдвигать с места пограничные столбы и сбрасывать в крутые обрывы разбитые скрижали» — не подлежит ни малейшему сомнению и делает его близким и понятным для всякого, кто хочет когда-либо и в каком-либо отношении испытывать такие же желания. Столь же несомненен и характерен для Ницше и элемент «аристократизма» в его учении. Однако этот последний термин кажется нам чересчур широким и потому способным подать повод к недоразумениям.

«Аристократия» значит господство знати. Можно согласиться с тем, что господство знати составляет основное содержание общественно-морального идеала Ницше, но лишь при ясном понимании значения обоих понятий («господство» и «знати»). Что касается понятия «господства», то, как известно, оно составляет несомненно один из наиболее дорогих Ницше пунктов его мирозерцания. «Wille zur Macht» — стремление к власти — признано им основным из жизненных и необходимых человеческих побуждений, и его «сверхчеловек» есть прежде всего могущественный и господствующий над окружающим миром человек. Однако это господство отнюдь не должно быть понимаемо как господство политическое или вообще правовое. Кому известно отвращение Ницше к государству, к этому, по словам Заратустры, «холоднейшему из всех холодных чудовищ», тот знает, что этот крайний индивидуалист не мог мечтать о юридической санкции для того господства, к которому он призывал «высших людей». Еще менее можно думать о значении господства у Ницше как экономической, материальной власти над людьми, так как все вопросы материального порядка лежат вообще далеко за пределами его мыслей и стремлений. Отсюда следует, что проповедуемое им господство означает просто духовное влияние, власть, приобретаемую над людьми силою выдающихся духовных качеств. Уча господству, Ницше резко отличает корыстное властолюбие мелких людей от того властолюбия, которое «приходит к чистым и одиноким и к самодовлеющим вершинам». Подобное властолюбие не есть стремление подняться, возвыситься посредством власти; наоборот, оно означает, что «высокое хочет спуститься к власти», оно есть стремление к бескорыстному расширению духовной сферы своей личности, к такому воздействию на людей, на которое способны только сильные духом и которое испытывается со стороны подчиняющихся не как тягость и подавление их личности, а как даровое участие в духовных благах воздействующего. Это властолюбие есть «дарящая добродетель» (schenkende Tugend):

«Когда одинокая вершина не хочет остаться вечно одинокой и самодовлеющей; когда гора сходит к долине и горные ветры спускаются к низменностям — о, кто мог бы найти истинное имя и прозвание для такого стремления! “Дарящая добродетель” — так некогда назвал безыменное Заратустра».

Уже одно это значение понятия «господства» в системе Ницше исключает мысль, что «аристократизм» в его учении означает социальную власть немногих избранных над толпой. Еще резче выступает совершенно своеобразный смысл ницшевского аристократизма при рассмотрении второго звена этого элемента его учения — понятия «знати». Нельзя достаточно сильно подчеркнуть, что «знать» и противопоставляемая ей «чернь» в системе Ницше суть не социально-политические, а лишь моральные категории. «Чернь» — это «die viel zu vielen»³², это все «маленькие доброжелательные, добронравные, серенькие люди», все те, кто не знает ничего высшего, кроме как «скромно обнять свое маленькое счастье и при этом скромно коситься на новое маленькое счастье». В эту категорию равно попадают стоящие на всех ступенях общественной лестницы. «Чернь внизу — чернь вверху! — жалуется один из “высших людей”, пришедших к Заратустре, — где есть еще нынче “богатство” и “бедность”! Я разучился этому различию!» Этим определением черни само собой определяется и понятие «знати». «Это не та знатность, — говорит Заратустра, — которую вы могли бы, подобно торгашам, купить торгашеским золотом: ибо мало ценности во всем, что имеет свою цену». Это также не знатность придворного или потомка старинных родов или «того, кто служит укреплением существующего, чтобы оно стояло еще крепче». «Знать» Заратустры — это избранные люди совсем иного рода:

«О мои братья, я освещаю и заповедую вам новую знать...

Не откуда вы приходите, а куда вы идете, да будет впредь вашею честью. Ваша воля и ваша нога, стремящаяся вперед, за пределы вас самих, — это да будет вашею новою честью!..

О мои братья, не назад должна смотреть ваша знать, а вперед! Изгнанниками должны вы быть из страны отцов и матерей ваших.

Страну детей ваших должны вы любить: эта любовь да будет вашею новою знатностью!»

«Знать» — это все те, кто перерос окружающую среду, кто разорвал связь с «страной отцов своих» и стремится к «стране своих детей», кто освящен любовью к дальнему и смело идет вперед, «расточая великую душу» и распространяя, как дар, свое влияние на людей. Знать — это герои, «высшие люди»,

которые, «подобно высоко парящему соколу, озираются вниз на толкотню серых маленьких волн и воль и душ» и стремятся к образу сверхчеловека, предвозвестниками которого на земле они являются. Если можно, таким образом, говорить об аристократизме Ницше, то только в буквальном, этимологическом, а не обычном историческом значении этого слова. «Аристократия» для Ницше есть «господство лучших», и аристократическое устройство, о котором он мечтает, есть та форма жизни, которая дает простор для духовного развития и для расширения личности всех богатых и сильных душою и для духовного воздействия и господства их над толпою*. Может быть, ницшевские категории «знати» и «черни» можно поставить в параллель — конечно, *mutatis mutandis*³³ — с популярным у нас некогда противопоставлением «критически мыслящих личностей» «толпе». Ницшевская «знать» весьма приближается к тому, что подразумевалось под «критически мыслящею личностью». Это — карлейлевские «герои»³⁴ или, как Ницше их называет в одном месте, аргонавты идеала. Только моральная оценка их отличается у Ницше от того значения, которое приписывала им русская социологическая теория. Тогда как в системе утилитаризма (под знаменем которого стояла и эта теория) эти моральные движущие элементы современности — «соль земли», по евангельскому выражению, — являются лишь служебным средством для достижения посторонних им по внутренней своей природе целей (счастья большинства), для Ницше «соль земли» ценна сама по себе, как показатель интеллектуально-моральной силы человечества, развитие которой и составляет задачу этой земной соли. И в этой оценке соли земли, в этом взгляде на нее не только как на механическое, практи-

* Любопытен в этом отношении отзыв Ницше об общественной организации *церкви*. Он отдает ей преимущество перед государственной организацией, и именно по следующим соображениям: «Не забудем, что представляет из себя церковь в противоположность всякому “государству”: церковь есть прежде всего такая организация господства, которая обеспечивает высший ранг за более развитыми духовно людьми и верит в могущество *духовности* настолько, что не пользуется более грубыми средствами силы; уже одно это делает церковь во всяком случае *более благородным* учреждением, чем государство» («*Радостная наука*», отрывок 358). Надо знать общее отношение Ницше к церкви, чтобы понять, какое глубокое уважение Ницше ко всему духовно-высокому и к духовному господству, в противоположность господству *силы*, обнаруживают эти слова.

чески полезное средство к достижению человеческого благополучия, но и как на единственный смысл самого человеческого существования и заключается аристократизм Ницше. Его аристократизм есть, таким образом, лишь отражение его идеализма, идеализма, конечно, не в широком и неопределенном значении этого слова, как стремления к идеалу, а в точном и специфическом его значении, в котором идеализм противопоставляется этическому материализму или утилитаризму. И потому нам казалось бы более правильным назвать этическое и социально-политическое направление Ницше не аристократическим радикализмом, а радикализмом идеалистическим. Радикальный разрыв с существующим и активная деятельность во имя «дальнего», во имя торжества абстрактных, автономных моральных «признаков», во имя воцарения на земле «сверхчеловека» как «высшего помысла жизни», воплощающего в себе все эти «призраки», — вот значение ницшевского радикализма, который, повторяем, мы не можем назвать иначе, как идеалистическим радикализмом.

Историей увековечен один классический пример подобного радикализма: это — жизнь и деятельность «последнего римского республиканца» Брута³⁵. Любопытно и крайне характерно для столь искаженного молвой мирозерцания Ницше его отношение к этому историческому образу, высказанное в одном отрывке «Радостной науки» *: «Высшее, что я мог бы сказать к славе Шекспира как человека, — говорится там, — есть следующее: он верил в Брута и не набросил ни пылинки недоверия на этот род добродетели. Ему он посвятил свою лучшую трагедию³⁶ — она до сих пор еще зовется не настоящим своим именем, — ему и самому страшному содержанию высокой морали. Независимость души — вот о чем идет здесь речь. Нет жертвы, которая могла бы быть слишком великой для этого...» Высказав предположение, что эта трагедия отражает какое-нибудь событие в жизни ее автора, Ницше прибавляет: «Но каковы бы ни были подобные сходства и тайные связи (трагедии с душевной жизнью ее автора), одно ясно: перед общим обликом Брута и его добродетелью Шекспир пал ниц...» и, добавив, Ницше — подобно Шекспиру. Образ Брута служит Ницше олицетворением его идеалистического радикализма — героической борьбы за идеал независимости духа, идеал, в котором как бы суммировано уважение ко всем духовным благам, любовь ко всем священным правам человеческой личности.

* Отрывок 98, озаглавленный: «К славе Шекспира».

В заключение мы позволяем себе снова предоставить слово самому Заратустре для художественно-цельного резюмирования общего духа, которым проникнута очерченная нами «этика любви к дальнему»:

«С твоей любовью иди в свое одиночество, брат мой, и с твоим творчеством; и лишь поздно за тобой последует справедливость.

С моими слезами иди в свое одиночество, брат мой; я люблю того, кто хочет творить нечто высшее, чем он сам, и на том погибает...

Да, я знаю твою опасность. Но моей любовью и надеждой заклинаю тебя: не теряй любви своей и надежды!..

Ах, я знал благородных, которые потеряли свою высшую надежду. И вот они оклеветали все высокие надежды.

И стали они нагло жить в кратких наслаждениях, и почти не имели цели за пределами текущего дня.

“Дух есть и в наслаждении” — так говорили они. Этим они разбили крылья своему духу: теперь он ползает по земле и, грызя, грязнит все вокруг себя.

Некогда они мечтали стать героями: сластолюбцами стали они теперь. Позорен и ужасен им теперь герой.

Но моей любовью и надеждой заклинаю тебя: блюди героя в сердце твоём! Свято чти свою высшую надежду!

Так говорил Заратустра!»

